

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ АРХЕОЛОГІЇ**

Т.М. Шевченко

**РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД
НАСЕЛЕННЯ АНТИЧНОГО ХЕРСОНЕСА**

**Київ
2011**

УДК 903:2 (477.75) «652»
ББК Т4(4Укр7-6Крм)332Хс-73

Рецензенти: доктор історичних наук А.В. Буйських
доктор історичних наук В.М. Зінько

Відповідальний редактор: доктор історичних наук В.М. Зубар

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту археології
НАН України рішенням від 10 листопада 2011 р.

Друк книги здійснено завдяки фінансовій підтримці
Всеукраїнської громадської організації «Спілка археологів України»

Шевченко Т.М. Релігійний світогляд населення античного Херсонеса. – К.: Інститут археології Національної академії наук України, 2011. – 512 с.

У монографії всесторонньо висвітлюються особливості релігійного світогляду населення античного Херсонеса. Виявлено характерні риси культових практик на підставі аналізу археологічних, епіграфічних, літературних і нумізматичних джерел. Релігійний світогляд населення античного поліса зумовлювався розвитком полісної ідеології та уявлень про вплив божеств на життя як усієї громадянської общини, так і окремих мешканців цього центру. Представлено цілісну картину релігійного життя херсонеського населення, свідчення якого прослідковано за наявними пам'ятками.

Для істориків, археологів, краєзнавців, викладачів та студентів, а також усіх, хто цікавиться історією і культурою античних центрів Північного Причорномор'я.

ISBN 978-966-02-6303-1

© Т.М. Шевченко, 2011

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. Історіографія, джерела, методика дослідження	10
РОЗДІЛ 2. Верховні божества	73
РОЗДІЛ 3. Херсонеський пантеон	124
РОЗДІЛ 4. Культ родинного кола	163
РОЗДІЛ 5. Містеріальні культи	228
РОЗДІЛ 6. Особливості поховального культу	283
ВИСНОВКИ	330
ДОДАТОК. Джерела вивчення культів родинного кола	342
Список використаних джерел	400
Список скорочень	471
Резюме	473
Abstract	493

ВСТУП

Херсонес Таврійський є одним із визначних античних центрів Північного Причорномор'я. Заснований вихідцями з Гераклеї разом з невеликою групою делосців, це єдиний дорійський центр в регіоні, що відобразилося в багатьох фактах і проявах його історії та культури, особливо у релігії, яка торкалася усіх сторін приватного та суспільного життя населення. Зважаючи на це виняткове значення Херсонеса, всебічне вивчення релігійного світогляду його населення, зокрема специфічних рис у ньому, дає змогу зрозуміти обставини низки історичних подій як у самому полісі, так і в Північному Причорномор'ї загалом.

З моменту заснування Херсонес мав усі риси автономного демократичного поліса. Найбільший розквіт він переживав у другій половині IV—III ст. до н.е., коли зайняв значні території Гераклейського півострова, до яких увійшли Керкінітіда, Калос Лімен і менші населені пункти. Посилення воєнної загрози з боку варварів призводило до тимчасових економічних і соціальних криз у полісі, а в II ст. до н.е. – до втрати володінь у Північно-Західному Криму і звернення по допомогу до Понтійського царства. До кінця 70-х рр. до н.е. Херсонес перебував у залежності від Боспору, отримавши права елевтерії лише після невдалих походів Фарнака проти Риму. Надалі місто стало одним із опорних пунктів Римської Імперії. Тут із середини II по третю чверть III ст. н.е. дислокувалася римська залога, сформована зі складу Мезійської ар-

мії. Це дозволило Херсонесу покращити своє політичне і економічне становище. Він став центром поширення політики і релігії Римської імперії в Тавриці.

У кожному полісі через різні шляхи розвитку склалася своєрідна ідеологічна ситуація, яка впливала і на релігійний світогляд окремої родини та особи. Комплексне вивчення і визначення особливостей культів полісних божеств Херсонеса надасть змогу охарактеризувати релігійне життя античного центру на різних етапах його розвитку. Оскільки релігія була основою культурного життя давнього населення, вшанування божеств, що належали до полісного пантеону, мало визначальне значення для консолідації населення, а уявлення про ці божества – для обґрунтування реальних подій громадського значення. В ідеології відображалися особливості політичного, економічного та культурного розвитку населення. Релігійні уявлення та пов'язані з ними ритуали були невід'ємною частиною життя людини в античності. Громадянська община вшановувала значну кількість богів та героїв. Крім них дозволялося відправляти культу інших божеств у межах родини чи релігійних об'єднань.

Полісна релігія Херсонеса, тобто прийняті громадянами і членами їхніх родин ідеологія і спільні культові дії, відрізнялася від полісної релігії інших античних центрів певними особливостями. За суттю вона була тією ж – це віра в силу багатьох богів, наділених певними функціями, а також дії, направлені на вшанування цих богів. Для досягнення прихильності божеств виконувалися ustalені ритуали, деякі з богів вважалися більш прихильними, або ж навіть покровителями поліса.

Джерелами вивчення полісних культів є письмові, епіграфічні пам'ятки, зображення богів і їхніх атрибутів на монетах, у скульптурі, рельєфі, а також архітектурні деталі і археологічні рештки храмів. Інші культові знахідки, особливо ті, що походять з жител, у роботі вважатимуться свідченнями родинних культів. Культові речі з поховань відображають вірування і уявлення родини похованого про потойбічний світ. Деякі з них свідчать про містеріальні уявлення, пов'язані з таємними ритуалами і очікуваннями кращого, ніж у непосвячених, життя після смерті. На сьогодні нарізла необхідність розробки такого підходу до виділення і розгляду свідчень релігійного життя у Херсонесі, в якому враховуються як характерні, так і специфічні риси в релігійних уявленнях населення в динаміці розвитку поліса як частини античного світу.

За понад столітнє вивчення херсонеських культових пам'яток зроблено значні кроки у характеристиці релігійного життя населення поліса. Однак малодослідженими залишаються питання полісних культів на початковому етапі існування Херсонеса, що потребує відтворення динаміки розвитку полісних культів. Поза увагою дослідників залишилися культи, що проводилися в сім'ях, релігійних об'єднаннях і питання повсякденної діяльності релігійного характеру. Вирішальними при їхньому вивченні є теоретичні засади, на яких базується дослідження особливостей релігії. Херсонес має розглядатися в контексті античного світу, як один із традиційних полісів, що не міг бути сприйнятним до впливів доволишніх варварів.

У роботі визначатимуться особливості світогляду на-

селення Херсонеса в контексті тенденцій розвитку античної релігії і встановлюватимуться можливі причини їх походження. Виходячи з того, що до цього часу херсонеська релігія вивчалася за окремими культами, спроба характеристики дохристиянського релігійного світогляду, що включав полісну ідеологію і вірування населення, здійснюється вперше. Релігія античного Херсонеса розглядатиметься в соціальному вимірі, тобто першочергове значення буде надаватися питанню, хто був адептом кожного з культів, які релігійні групи проводили відповідні ритуали і наскільки широким було коло шанувальників того чи іншого божества. Для аналізу сакральних пам'яток використовуватиметься підхід, в якому поєднуються археологічні, культурологічні і релігієзнавчі засади. Це дозволить встановити критерії віднесення пам'яток до свідчень полісного або родинного культу. Планується з'ясувати тенденції розвитку культів, що відправлялися усією общиною; розглянути за комплексами свідчення родинних культів для отримання детальнішої інформації щодо конкретних домашніх святилищ і кола богів, яких у них вшановували. Цікаво також детально розглянути причини консервативності релігійного життя родини на прикладі херсонеських пам'яток. Аналіз уявлень, властивих містеріальним вченням і пов'язаних з надіями на краще життя після смерті, дозволить розглянути джерела, що можуть вказувати на наявність серед населення у різні історичні періоди окремих учасників містерій, а можливо й визначити їхню соціальну належність. Значна увага приділятиметься даним некрополя, які дозволяють розглядати варіативність родинної релігії

в межах кожного часового відрізка.

Написання цієї роботи не обійшлося б без допомоги, підтримки і цінних порад багатьох колег і наставників. Перш за все, автор довіку залишається в боргу перед д.і.н. Віталієм Михайловичем Зубарем, науковим редактором і керівником. Він був тим, хто спланував появу цієї книги, впливав на її формування, ділився знаннями і досвідом, численними книгами з особистої бібліотеки і фотоархівом, а головне – вірою в її автора, чого, звичайно, бракує після його дочасного відходу з життя.

Щира подяка рецензентам д.і.н. А.В. Буйських і д.і.н. В.М. Зіньку за висловлені цінні поради і побажання при написанні книги. Необхідними у роботі над змістом стали відгуки на стислий виклад основних положень книги в авторефераті, отримані від к.і.н. М.М. Болгова, к.і.н. М.Ю. Вахтіної, к.і.н. М.Ф. Високого, к.і.н. Д.В. Журавльова, к.і.н. Ю.П. Зайцева, к.і.н. С.А. Коваленка, д.і.н. Е.Б. Петрової та д.і.н. І.П. Сергєєва. Ґрунтовну допомогу в удосконаленні тексту надали співробітники відділу античної археології Інституту археології НАН України на чолі з членом-кореспондентом НАН України С.Д. Крижицьким. Під час і після обговорень на засіданнях відділу вдалося отримати і врахувати важливі коментарі та зауваження, зокрема від д.і.н. А.С. Русяєвої та к.і.н. С.Б. Буйських. Значну частину дослідження було виконано завдяки роботі з матеріалами Національного заповідника «Херсонес Таврійський», що не стало б можливим, якби не готовність до співпраці співробітників бібліотеки, фондів і архіву. Також хочу подякувати колегам із відділу наукових фондів Інституту археології НАН України, а найбільше

його завідувачу к.і.н. Н.О. Сон, за всесторонню підтримку і розуміння. Слід виразити щиру вдячність директорі Інституту класичної археології Техаського університету в м. Остін Дж.К. Картеру і доктору Софійського університету Св. Климента Орхідського К. Рабаджиєву за цінну літературу і побажання, надані при написанні монографії.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРІОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА, МЕТОДИКА ДОСЛІДЖЕННЯ

Історія дослідження

Характеристика релігійного життя Херсонеса була предметом дискусій серед дослідників з перших років розкопок [Формозов, 1975; Тункина, 1989]. Увага до цього аспекту культури зумовлена розумінням того, що все життя громадянської общини залежало від цілої системи відносин з богами. Досліджувались окремі аспекти релігії, розроблялися проблеми як культів тих чи інших божеств, так і конкретних проявів релігійної практики [Сибирский, 1863; Хирст, 1908; Толстой, 1918, с. 91—149; Ростовцев, 1918; Белов, 1930; 1940; 1964; 1967; Бабинов, 1967; 1970; 1972а; Пятышева, 1947; 1948; Соломоник, 1973; 1984а; Мещеряков, 1973; 1979; 1980; Зубарь, 1990а; 2004б; Русяева А., 1996; 2006; Аграфонов, 1999; Русяева А., Русяева М., 1999]. В останні роки з'являються спроби звести ці аспекти в одне ціле [Кадеев, 1996, с. 149—174; Русяєва А., 1998; 2001б; Шевченко А., 2001а; Русяева А., Зубарь, 2004; Зубарь, 2005е; Бондаренко, 2003; 2007, с. 81—130; Шауб, 2007, с. 259—288]. Публікуються історіографічні роботи, присвячені вивченню окремих аспектів релігії Херсонеса [Лапина, 2002, Шевченко Т., 2004; 2005; 2005а]. Назріла потреба підвести підсумки щодо ступеню розробки піднятих питань, а також визначити шляхи подальшого вивчення релігійного світогляду населення Херсонеса.

Вивчення релігії Херсонеса має свою якісну послідовність. Від умоглядних висновків істориків, що розглядали найширше коло питань, і підтвердження чи спростування їх реальним археологічним матеріалом, через однозначні твердження дослідників вузької спеціалізації та накопичення значної кількості пам'яток, до обережних гіпотез на основі «міждисциплінарного» розгляду наявного матеріалу. Однією з найважливіших проблем дослідження релігії Херсонеса завжди був культ Партенос. Ще на початку XX ст. писали, що серед питань історії Херсонеса «особливо пощастило в нашій літературі питанню про міську богиню Діву»¹ [Зограф, 1922, с. 338]. Такий інтерес зумовлено наявністю яскравої джерельної бази, а також дискусіями щодо окремих аспектів сутності Партенос. Предметом розгляду були проблема імені, походження божества, яка часто провокувала з'ясування характеру відносин із варварським населенням, залученням аналізу таврських релігійних обрядів. Крім того увагу дослідників завжди привертали такі аспекти культу богині, як позиція жерців у суспільстві, кількість та локалізація храмів, святилища [Бабинов, 1972, с. 20—27; Пальцева, 1979, с. 30—46; Мещеряков, 1980, с. 64—72; Русяева А., 2000, с. 74—84].

Аналізуючи зміни в характері дослідження нумізматичних, епіграфічних та археологічних пам'яток, слід виділити кілька етапів у вивченні верховних божеств Херсонеса [докл. див.: Шевченко Т., 2004; 2005]: 1) кінець XIX – початок XX ст.: перші узагальнення щодо характеру божеств на основі аналізу міфів; 2) 40—70-і рр. XX ст.: час розвитку і панування теорії варварських по-

¹ Тут і далі переклад з російської, англійської належить авторові.

ходження та природи верховних богів; 3) кінець 70-х рр. XX ст. – початок XXI ст.: відродження та переосмислення на основі нового археологічного матеріалу попередніх гіпотез щодо суті божеств та особливостей їхніх культів у Херсонесі.

Початковий етап вивчення херсонеської релігії часто називають теоретичним [Яйленко, 1982, с. 59–60], адже відтворення суті верховних божеств відбувалося, здебільшого, на основі аналізу письмових джерел [Кене, 1855, с. 18–22; Сибирский, 1863; Мансветов, 1872, с. 10–11; Богуш, без р., с. 54–56; Мурзакевич, без р., с. 5]. Це частково можна пояснити не настільки значною кількістю епіграфічних свідчень, а з іншого боку – бажанням охопити якомога більше коло питань. Варто відзначити, що фахівці XIX – початку XX ст., володіючи обмеженим матеріалом, інтуїтивно змогли окреслити основні моменти в особливостях культу Партенос; їхні гіпотези пізніше, доповнюючись новими знахідками та аргументами, були розвинуті до рівня усталених наукових теорій.

Зокрема, саме в XIX ст. було обґрунтовано перші точки зору на походження та сутність культу Партенос, що продовжують існувати до сьогодні. Так, одні дослідники наголошували на тотожності херсонеської богині та Артеміди, інші – на її таврському походженні. Перші припускали перенесення культу Артеміди засновниками Херсонеса з метрополії і її подальший розвиток в Тавриці з епikleзою Партенос, зумовлений локалізованими там міфами та синкретизацією культів Артеміди Таврополи, Іфігенії, Тіхе, іноді й варварської Діви (Дж. Гірст, О.О. Бобринський, ін.). Цю теоретичну пози-

цію розробляв О.В. Орешников, який підкреслював, що за зовнішніми ознаками херсонеська богиня – Артеміда, а за суттю – Діва. Він вперше висловив думку про те, що в Херсонесі не було полісного культу власне Артеміді [Орешников, 1913, с. 5—9]. З кінця XIX ст. інтерпретація херсонеської Партенос як іпостасі Артеміді настільки жваво сприймається, що надалі опускають епikleзу, називаючи верховну богиню Артемідой [Бурачков, 1884, с. 103—130; Хирст, 1908, с. 75—144, пор.: Бобринский, 1905, с. 6].

Після праць Е. Міннза й І.І. Толстого Партенос почали вважати верховною богинею Херсонеса [Minns, 1913, р. 545; Толстой, 1918, с. 92]. До цього значення її культу ставили на четверте місце, буквально сприймаючи порядок імен богів у Херсонеській Присязі [Иванов Е., 1912, с. 18; Белов, 1948а, с. 74]. Поворотним також було визначення назви «Партенос» як епikleзи [Орешников, 1913, с. 9]. Наголошувалося на значенні богинь з таким епітетом як «богинь Життя», родючості, а звідси на неправомірності приписаних Геродотом покровительці Херсонеса рис «богині міфічного острова Смерті» [Толстой, 1918, с. 152]. Також надалі цитуватимуть вислів І.І. Толстого про те, що «греки не зуміли, не наважились, не посміли чи не захотіли назвати, приховану за цим іменем, місцеву богиню» [Толстой, 1918, с. 117], хоча автор відносив цю тезу до варварського божества, чітко відокремлюючи свідчення давніх авторів щодо таврської Діви і херсонеської Партенос.

Усвідомлюючи, що свідчення античних авторів неможливо однозначно поділити на міфологічні та етнографічні, І.І. Толстой дійшов висновку, що в літературі

ототожнення богині казкової Таврики з богинею дорійського Херсонеса зумовлене тільки тим, що сам міф стосувався реальної місцевості. Понт Евксинський мав сакрально-міфологічне значення для греків як межа з потойбічним світом, а тому ця міфологічність могла переноситись на населення берегів моря [Хирст, 1908, с. 105; пор.: Белецкий, 1964]. Можливість культурних чи релігійних впливів з боку таврів порівнювалася із мізерністю впливу тубільців на англійських колоністів.

Ті ж «етнографічно-міфологічні» дані стали підґрунтям для гіпотези запозичення греками культу таврського кровожерного божества. Основними аргументами на користь цього стали однойменність таврської та херсонеської богинь і наголошення на традиції греків засвоювати місцеві божества з дипломатичною метою – виправдати своє захоплення довколишніх земель при колонізації. Вже І.І. Толстой у 1918 р. пише, що ця теорія є панівною в літературі. Її прихильниками були Е. Міннз, О.О. Бобринський, М.І. Ростовцев, пізніше Г.Д. Белов та інші. Вперше структурував спільні ознаки античного та варварського божеств В.Н. Юргевич, виділивши, по-перше, дівоцтво богині; по-друге, заступництво над певною територією; по-третє, іконографію мисливиці. Хоча ці риси не спонукали автора до висновку щодо тожності херсонеської Партенос варварському божеству [Юргевич, 1881, с. 37–38].

Твердження щодо «місцевості» богині згодом набуває ідеологічного характеру. М.І. Ростовцев дорікав І.І. Толстому, за те, що той заперечував нашарування грецьких міфів на місцеві культу, адже «кожен російсь-

кий дослідник має зробити все можливе, щоб знайти цю місцеву базу» [Ростовцев, 1918, с. 181]. В.В. Латишев – Р.Х. Леперові за недооцінку всієї важливості «Декрету на честь Сіріска» для характеристики локальних рис у розвитку Херсонеса [Латышев, 1912, с. 134]. О.М. Зограф вважав, що О.Л. Бертъє-Делагард «не усвідомив своє відкриття Присяги як свідчення на користь прив'язаності Діви до Тавриди» [Зограф, 1922, с. 339]. З 40-х рр. XX ст., цей «патріотизм» набере нових обертів.

Тлумачення свідчень античних авторів щодо святилища в Тавриці стали окремим аргументом на користь варварської теорії походження Партенос. Розбіжності в розумінні тут починаються з відмінностей у перекладах тези Страбона [Strabo, VII, 4,2], в одному з яких йдеться про храм Партенос у полісі і однойменний мис [Латышев, 1890, с. 122—128; 1947, с. 230], а в іншому – про святилище Партенос на мису і храм у самому місті [Жебелев, 1953, с. 240].

Останнє трактування спричиняло пошуки аналогій з таврським святилищем на скелі біля моря, на жертovníку якого приносили в жертву чужинців [Шайб, 1988а, с. 129; пор.: Аркас, 1879, с. 20—21; Петр, 1895; Хирст, 1908, с. 114]. Змальований Геродотом та Еврипідом храм жриці Іфігенії локалізували біля «міста варварського народу (Херсонеса), цар якого має ім'я Фоас». Вважалося, що Партенос стає богинею Херсонеса завдяки славі цього святилища на мису, а всередині міста постає її новий храм, внаслідок чого вся східна частина Херсонеса називається Парфеноном [Herod. IV, 103; Eur. IT, 127—128; Бобринский, 1905, с. 2, 6—7]. Деякі дослідники

початку XX ст. вели мову лише про один храм Херсонеса – в центральній частині поліса, біля якого могли встановлювати зображення і присвяти іншим божествам [Іванов Е., 1912, с. 18], при якому велися записи про явлення Партенос, хроніки [Толстой, 1918, с. 104], і який здебільшого локалізували на центральній площі [Энгель, 1903, с. 35; Белов, 1948а, с. 74], на місці собору XIX ст. [Бобринский, 1905, с. 7; Бабинов, 1972а, с. 36—37].

Докладний аналіз питання місцезнаходження храму чи храмів з'являється в працях кінця XX ст., де доводиться, що пошуки греко-таврського храму біля Севастополя є непорозумінням, оскільки Страбон повідомляє про святилище в самому полісі [Мещеряков, 1979, с. 113]. Е.І. Соломонік, поєднуючи аналіз епіграфічних згадок про храм всередині поліса зі свідченнями Страбона, вважає, що херсонеську Партенос вшановували у двох святилищах [IOSPE, II, № 344, 352; Соломоник, 1996, с. 45]. Цю думку продовжили А.С. та М.В. Русяєві, називаючи одне святилище основним, а інше – периферійним [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 78—80], наголошуючи, однак, на відсутності доказів існування в останньому храму чи олтаря. З цим слід погодитися, оскільки за традиціями колонізації миси часто ставали культовими місцями як «природно сакральні» місця. Але там проводилися другорядні позаміські культи, на відміну від полісних, що зосереджувалися в межах міста [Malkin, 1987, р. 142; Parker, 1997, р. 29—33; Буйских С., 2004, с. 85]. Питання активно дискутується і сьогодні [Скржинська, 2006в; Шауб, 2007, с. 261—262; Зубарь, 2007; 2007б, с. 226—232; Русяева А., 2007, с. 93—109; 2007а, 2008, с. 7—16].

Починаючи з праць Б.В. Кьоне, П.О. Бурачкова, ін-

ших дослідників середини XIX – початку XX ст. [Гиль, 1896, с. 6—11; Бертъе-Делагард, 1912, с. 40—42], особливості зображення верховної богині пояснювали чи то «космогонічними началами», чи «політично-економічними умовами» [Бертъе-Делагард, 1906, с. 221]. Так, П.О. Бурачков вбачав міфологічний зв'язок між Гераклом і Партенос у зображенні на монетах їхніх атрибутів: «бик, – на думку дослідника, – символ Артеміди Таврополи, – втікає від страху перед палицею Геракла» [Бурачков, 1884, с. 104—107]. Вважалося, що різне розташування палиці на монетах відображало пори року. Такий підхід в аналізі критикував О.Л. Бертъе-Делагард, підкреслюючи ужиткове значення монети, а звідси, – економічні, а не ідеологічні, причини у створенні монетних типів. За його словами, «змішана група Артемідо-Геракла» існувала як система грошового обігу для внутрішніх і зовнішніх відносин [Бертъе-Делагард, 1906, с. 267; пор.: Коваленко, 1999, с. 206]. Більшість нумізматів балансували між цими полярними підходами. За монетними зображеннями основна богиня Херсонеса постає виключно Артемідою: в момент полювання, з ланню, з горитом, з баштовим вінцем на голові [Зограф, 1922, с. 338—339; Орешников, 1922а, с. 122; Белова-Кудь, 1936; 1938].

Зображення Партенос лягли в основу нумізматичних класифікацій [Орешников, 1913, с. 3—4; 1922а, с. 113—138]. Вже на перших етапах вивчення відзначали відповідність особливостей зображення Партенос на херсонеських монетах до історичних подій епохи: на зміну зображенням безтурботної мисливиці приходить патетичний образ захисниці міста з баштоподібним вінцем – атрибутом Тіхе. На сьогодні цей перехід пояснюється по-різному:

впливами Малої Азії та Гераклеї [Зограф, 1951, с. 160], впливом творчості відомих скульпторів [Русяева М., 1999, с. 48] або історичною ситуацією [Гилевич, 1960, с. 170; 1968, с. 3—61; 1973, с. 11; Анохин, 1977, с. 56—58; Пальцева, 1979, с. 37; Русяева А., Русяева М., 1999, с. 111—140]. Були спроби за монетними типами прослідкувати періоди найбільшої потреби в заступництві верховної богині [Пальцева, 1979, с. 31—33].

Донині ведуться розпочаті століття тому дискусії щодо вигляду храмового образу Партенос [Зограф, 1922, с. 357—358; 1982, с. 12; Герловина, 1963, с. 30—32; Гилевич, 1983, с. 169], причин періодичності появи на монетах Геракла або його атрибутів [Орешников, 1913, с. 25—26; Пятышева, 1948, с. 202; Зеест, 1966, с. 81; Кобылина, 1966, с. 94; Бабинов, 1967, с. 12; Аграфонов, 1999, с. 14—15]. Свого часу в радянських традиціях цю періодичність пояснювали класовою боротьбою [Щеглов, 1974, с. 54; Анохин, 1977, с. 51], потім – скіфською загрозою [Столба, 1989, с. 63—64; Makarov, 2002, р. 196—197] або ж економічними чинниками, а саме, засвоєнням і втратою хори [Аграфонов, 1999, с. 20].

Культу Геракла довго не надавалося достатньої уваги в науковій літературі. Викликало дискусії питання щодо його існування в Херсонесі [Бурачков, 1884, с. 114; Бобринский, 1905, с. 24; Лепер, 1912, с. 23—70]. Йшла мова лише про природність цього культу в Херсонесі як гераклеїській колонії [Бобринский, 1905, с. 24; Иванов Е., 1912, с. 19, ін.] й наявність місяця Гераклія в Херсонесі [Иванов Е., 1912, с. 19; Лепер, 1912, с. 27—28, ін.]. До кінця ХІХ ст. нумізматичні свідчення дають змогу дослідникам дійти згоди, адже основними зобра-

женнями на монетах є Партенос та Геракл з атрибутами, тоді як інші божества поступаються за кількістю та якістю в монетних класифікаціях.

Наступний етап, 40—70-і рр. XX ст., був більш багатим на знахідки та їх інтерпретацію [пор.: Зубарь, 2009, с. 280]. З'являлися спроби обґрунтувати зв'язок між розвитком культів та історичними подіями за допомогою поділу на окремі періоди в розвитку релігії [Белов, 1950, с. 121], окреслити основні зміни в житті поліса як причини змін в характері вшанування божественної покровительки міста [Бабинов, 1967, с. 14—19]. Варіанти інтерпретації культів звелися до одного, що було зумовлено, вочевидь, політичними вимогами щодо розвитку історичної науки. Вивчення релігійного аспекту життя грецьких полісів тепер важливо було починати з питання про їхній зв'язок з місцевим населенням [Пятышева, 1947, с. 213]. Деякі дослідники ще розглядали херсонеську релігію як частину загально-грецької [Иванова, 1953, с. 101—110; Федоров, 1976; АСХ, с. 36—37], але для більшості основою для вивчення верховних божеств було їхнє «глибоке місцеве коріння» [Белов, 1946, с. 142—143; Стржелецкий, 1948а, с. 63; Блаватский, 1961, с. 132].

У цей час набула нового забарвлення теорія М.І. Ростовцева щодо походження культу Партенос. Економічний і культурний успіх давніх греків пояснювали дружніми відносинами з населенням місцевих племен. Таврські ознаки верховної богині стали основою її суті, поняття синкретизму ототожнювалося з «варваризацією» культу. Навіть за відсутності фактичних даних в культурі Херсонеса щодо впливу сусідніх племен, наполягалося на їх значущості для релігії [Белов, 1940, с. 285—286;

Пятышева, 1947; Блаватский, 1961, с. 146; Щепинский, 1966, с. 139—141; Бабинов, 1972а, с. 28—41].

Наприкінці 30-х – на початку 40-х рр. XX ст. публікувались нові рельєфні зображення Геракла і, у зв'язку з цим, висловлювалися певні узагальнення щодо важливості культу цього божества [Стржелецкий, 1939, с. 36—37; 1948; Белов, 1940, с. 266—287; Наливкина, 1940, с. 307—308; 1940а, с. 107—119]. На новому рівні обґрунтовувалися вже відомі тези про перенесення культу з метрополії [Белов, 1940, с. 281; Наливкина, 1940а, с. 108; Пятышева, 1948, с. 198]. Серед додаткових аргументів постала наявність теофорних імен. Новими були також пошуки місцевих впливів у культі Геракла. Це зумовило звертання особливої уваги на місце виготовлення пам'яток [Белов, 1940, с. 285—286; 1970, с. 70—77; Наливкина, 1940а, с. 109].

Для становлення цих гіпотез залучався і аналіз письмових джерел. З легенди Геродота про походження скіфів було зроблено висновок, що тубільна верхівка перейняла релігійні уявлення греків з культом бога-героя Геракла, у свою чергу вплинувши на херсонеську іконографію [Наливкина, 1940, с. 308; 1940а, с. 117]. Актуальним було комплексне вивчення наявних нумізматичних, епіграфічних даних та пластики, що свідчать про культ Геракла [Пятышева, 1948, с. 197—198]. Та висновком стало протиставлення функцій Геракла-покровителя в метрополії і хтонічного значення Геракла в Херсонесі, що пояснювалося впливом скіфів [пор.: Семичева, 1999]. Розвивалась і теорія «догрецького культу Геракла» в скіфів. Надалі прагнення зблизити грецький культ Геракла з варварами послаблюється, особли-

во це стосується серії публікацій нових свідчень культу Геракла у 60—70-х рр. XX ст. [Щеглов, 1960, с. 21—24; Соломоник, 1963, с. 172—175; Зеест, 1966, с. 77—82; Кобылина, 1966, с. 92—98; Высотская, 1968, с. 211—212; АСХ, с. 29—30; Белов, 1976а, с. 203—208].

Розробка різних теорій походження і суті верховних богів поживається в кінці 70-х рр. XX ст. – на початку XXI ст., у часи співіснування різних точок зору [Буйских С., 2006а, с. 30; Крыжицкий, 2007], знаходження спільних позицій, подальшого їх розвитку і нашарування нових аргументів. З кінця 80-х рр. XX ст. революційними стають праці дослідників, де відбувається повернення до висновків І.І. Толстого, Дж. Гірст, О.О. Бобринського, ін. щодо характеристики верховних божеств Херсонеса [Мещеряков, 1979, с. 104—119; Пальцева, 1979, с. 30—46; 1980, с. 17—18]. Ця точка зору на той момент була новою саме у важливості визнання грецької, а не місцевої основи у релігійній свідомості населення. У роботі А.С. та М.В. Русяєвих наголошується, що ім'я богині Партенос, а не Діва, найбільш відповідає історичній реальності [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 79], а також в повній мірі розкриває суть божества [Русяева А., 2000, с. 74].

Синкретизм у культі основного божества розглядав В.Ф. Мещеряков, однак вже виключаючи у ньому таврські впливи. Він характеризував Партенос як місцеву іпостась загально-грецької Артеміди з її функціями та суттю [Мещеряков, 1973, с. 65—73]. Деякі науковці залишалися на позиції, що превалювала в 40-х—70-х рр. [Свенцицкая, 1982, с. 88; Шайб, 1988а; 2007, с. 259—208; Соломоник, 1996, с. 43—53; Ustinova, 1998, р. 285—

287]. Кінець 90-х рр. XX ст. позначається спробами узагальнити наявний матеріал, чому присвячено спеціальні дослідження щодо культу Партенос [Русяева А., 1997; 1997а; Русяева А., Русяева М., 1999; Лапина, 2002].

Досі з'ясовуються окремі питання характеру культу Геракла. Його хтонічна сторона вбачається в покровительстві завойованим землям і землеробству [Соломоник, 1984, с. 14; Русяева А., 1991, с. 106; Кошеленко, 1999, с. 150—151; пор.: Сапрыкин, 1978, с. 38—52; Аграфонов, 1999, с. 19—20]. Та переважали у полісному культі сотеричні функції Геракла [Столба, 1989, с. 69; Попова, Коваленко, 1997; Шевченко А., 2001, с. 80; пор.: ГАХ, с. 12], адже у грецькій міфології Геракл найчастіше захищає країну від небезпеки, з усіх героїв його найбільше називають Сотером. Подвійність функцій, сотеричних та хтонічних, вочевидь, слід пояснювати подвійністю самої суті грецького божества і героя одночасно.

За часів територіальної експансії Херсонеса Геракл вважався покровителем полісних земель, а також родючості, за втрати земель культ божества зводиться до рівня приватного. Поперемінне значення культу пояснюють нестабільним зовнішньополітичним становищем [Столба, 1989, с. 64—65; Makarov, 2002, р. 189—198, 196—197; пор.: Бабинов, 1967, с. 6], актуальним для важкого сільськогосподарського побуту херсонеської хори [Латышева, 1997, с. 120]. Остаточний занепад полісного культу Геракла пов'язують із «розчаруванням у Гераклі як захиснику території Херсонеської держави» [Аграфонов, 1999, с. 20].

У вивченні релігії Херсонеса культам інших богів, що належали до пантеону, приділяли значно меншої

уваги. Підкреслювалася важливість культів Аполлона, точніше зв'язків із Делоським та Дельфійським святилищами [Тюменев, 1938, с. 268—273], Зевса, Афродіти [Бобринский, 1905, с. 24, ін.]. Однак, надто мало існувало свідчень, щоб піднімати питання про час існування чи зміни в характері культу того чи іншого божества.

Ситуація змінилася з публікацією нових пам'яток. Значної ваги дослідники надавали землеробським культурам: Дементи та Діоніса [Пятышева, 1963; Белов, 1964]. Різні думки існували з приводу місця цих культів у пантеоні, а також статусу інших божеств [Соломоник, 1968; 1984а; Безсонова, 1975]. Фіксувалися пам'ятки, які опосередковано вказували на існування храмів Діоніса, Афродіти, тощо [Соломоник, 1967, с. 78; ГАХ, с. 20—37; Пичикян, 1984, с. 199—204; 249—255, ін.].

Свідчення родинної релігії, як і вірувань, що були її підґрунтям, можна вважати найменш археологічно фіксованою сферою релігії [пор.: Дмитриева, 1991]. Не дивно, отже, що вивчення питань родинної культової практики є порівняно новим, оскільки воно спирається на якнайточніші археологічні дані щодо, можливо, не настільки яскравих знахідок у житлових кварталах та їхнього контексту, отриманих з розкопок із дотриманням усіх методичних вимог.

Вивчення родинних культів населення Херсонеса має два напрями. Це, по-перше, дослідження окремих джерел, що є свідченнями родинних культів: передовсім, теракот, знайдених в житлах і могилах [Белов, 1930; 1970; Кобылина, 1970, с. 12—13, 19—21; Щеглов, 1970; Русяева А., 1982, с. 22—25; Романчук, Шевченко А., 1984; Костромичева, Шевченко А., 1988; Шевченко А., 1988; 1997в; 1998а; 1998б; 2000; 2003; Латышева,

1994; Ильина, 2007], олтарів [Бабинов, 1971; 1974; Шевченко А., 1995], присвячувальних написів у вигляді графіті [Бабинов, 1970; Соломоник, 1976; 1984; ГАХ], тощо. І по-друге, це вивчення окремих домашніх святилищ, які зважаючи на стан збереженості найдавніших археологічних шарів городища, дають певні відомості про організацію релігійного життя лише в деяких найбагатших будинках [Золотарев, 1982а; 1984а; 1985в, с. 266—276; Золотарев, Горончаровский, 1988, с. 49—50; Латышева, 1989, с. 66—67; Щеглов, 2000; Русяєва А., 2001а, с. 41—51; 2005в, с. 190—191; Нессель, 2002, с. 28; 2007; Николаенко, Гинькут, 2003, с. 32—33; Зубарь, 2005в, с. 36—40; 2005е, с. 406—414, ін.].

В науковій літературі досі спеціально не вивчалося питання наявності містеріальних культів в античних центрах Північного Причорномор'я. Свідчення окремих містеріальних вчень аналізувалися на матеріалах Ольвії, Тіри і Боспору [Передольская, 1962, с. 54—83; Русяєва А., 1978, с. 87—104; 2001в; Батизат, 2003/2004, с. 340—351], регіональні особливості розвитку діонісійських містерій у Фракії докладно розглядаються в працях болгарських вчених [Рабаджиев, 2002; Йорданова-Алексиева, 2004 з літ.]. Деякі дослідники припускають існування містеріальних практик у Херсонесі [Гилевич, 1988, с. 73; Шевченко А., 2001б, с. 41; 2007а, с. 187; Зубарь, 2004а, с. 168—169], або й наполягають на їх масовості [Ручинская, 1997, с. 47] на підставі окремих рис наявних пам'яток, яким знаходять паралелі в інших регіонах еллінського світу. На ґрунті таких припущень іноді вибудовуються теорії розвитку містерій [Ручинская, 1997, с. 47; Шевченко А., 2001б], які, хоч і не можуть

бути відкинуті, зважаючи на можливість впливу ідеології сусідніх і віддалених античних полісів, зокрема афінського, про який збереглося найбільше інформації, втім не можуть і прийматися в чистому вигляді, оскільки не враховують особливостей розвитку Херсонеса як автономного поліса з власною історією, і відповідно, відмінною ідеологією.

Найчастіше дослідники, торкаючись питань, пов'язаних з ритуалами чи уявленнями містеріального характеру, обмежуються розглядом інтенсивності вшанування того чи іншого божества [Бабинов, 1967, с. 15; Рыжов, 1992, с. 206—212; Saprykin, 1994, р. 327—331; Бондаренко, 2003, с. 102—110], уникаючи визначення характеру культу, як і самого поняття «містерії». При цьому зазвичай послуговуються всеохопними виразами на кшталт «культи (уявлення) близькі до елевсинських /орфічних, .../», «нові вірування», «таємні обряди», «культи, пов'язані з елевсинськими /орфічними, .../ містеріями». Над-обережне ставлення до вивчення містеріальних культів зумовлене не лише браком літературних і археологічних джерел, а й використанням багаторічних штампів у висвітленні аспектів релігійного життя населення. Та зазначені праці, як і їхні автори, не мусять бути надто критиковані, оскільки мета їх зовсім інша, і містерії згадуються в них побічно.

Важливі кроки у розгляді херсонеських культів зроблено в розділах «Релігійний світогляд» А.С. Русяєвої та В.М. Зубаря в межах узагальнювальних історичних нарисів [Русяева А., Зубарь, 2004; Зубарь, 2005е]. Тут більше, ніж раніше, звернено увагу на культу, що відправлялися не всім населенням, на культові місця, де

могли вшановувати богів в колі родини чи інших груп. В.М. Зубар у цих, а також попередніх працях вказував на характер культових комплексів, де вшановували божеств «елевсинсько-діонісійського кола», на релігійні пошуки як причину створення як самих комплексів, так і культових організацій різного характеру. Сутнісні зміни в релігії Херсонеса, позначені цими релігійними пошуками, та їхнє відображення в культовій практиці та організації автор схильний був відносити до III ст. до н.е. [Зубарь, 2005е, с. 414—418].

Втім, питання про містеріальні організації і практики тут не ставилося. Набагато більше уваги в зазначених працях приділено релігійним уявленням містеріального характеру та їх відображенню в пам'ятках з некрополя. Проаналізовано деякі знахідки з поховань, що стосуються тих же «елевсинсько-діонісійських чи орфіко-піфагорейських уявлень» [Зубарь, 2005е, с. 443—453]. Та за рахунок того, що автор розглядав їх у контексті такого місткого і багатозначного поняття як вірування, містеріальні уявлення херсонеситів постають в його працях як атавізми. Це навряд чи могло відповідати тогочасному етапу розвитку античної релігії, де містерії були частиною життя іноді лише найбільш освічених еллінів, де їх догми були близькі до філософських вчень [див., напр.: Лосев, 1957, с. 142—161; Штаерман, 1975, с. 116]. Зважаючи на сказане, виявляється, що на сьогодні, аби поставити питання щодо наявності чи відсутності містеріальних культів у Херсонесі, виникає потреба у розгляді не лише археологічного матеріалу, а й теоретичних питань, які визначатимуть підхід до аналізу наявних, хоч і нечисленних свідчень [Шевченко Т., 2007а].

В останні десятиліття частіше з'являються праці, присвячені культам окремих богів Херсонеса [Пятышева, 1971; Соломоник, 1984а; Шевченко А., Костромичева, 1986; Шевченко А., 19976; 1998; Сапрыкин, 1998; Щеглов, 2001; Makarov, 2002, ін.]. Вони безумовно важливі у вивченні вшанування Аполлона, Деметри, Гермеса, Асклепія, адже групують величезний накопичений матеріал і хронологічно, і за можливою культовою належністю, а також зосереджуються на епітетах, з якими вшановували богів. Втім, дуже рідко робляться спроби виділити і довести групову або соціальну характеристику того чи іншого культу, тобто визначити, хто був шанувальником божества. Адже пам'ятки, що стосуються культу поліса і ті, що відображають культ сім'ї чи релігійного об'єднання, повинні розглядатись окремо в кожному хронологічному періоді. Про їхню належність до того чи іншого рівня культу свідчить не кількість пам'яток, а цілий комплекс характеристик.

Дослідження некрополя Херсонеса велося з кінця ХІХ ст. У працях науковців знаходимо докладну фіксацію способів поховання, класифікації поховальних споруд та надгробків, тощо, однак безпосередньо пов'язана з цим тема вірувань почала розглядатися з 80-х рр. ХХ ст. [Зубарь, Мещеряков, 1983, с. 96—114; Мещеряков, 19806, с. 11—15]. Та мова йшла про час, коли вірування набувають значного розвитку у зв'язку із кризовими явищами в полісній релігії, про перші століття нашої ери. Однак, якщо певні прояви вірувань у межах малих соціальних груп ставали традицією і передавалися з покоління в покоління [Мещеряков, 19806, с. 14], то корені цих уявлень і ритуальних дій слід шукати в періодах, що

передували часу зростання значення вірувань, – в елліністичному, а можливо, і класичному.

Великого значення в літературі, присвяченій вивченню античної релігії, надається оберегам. Серед теракот апотропеїчними вважаються поширені лише в Херсонесі зображення Кори у вигляді півфігури з піднятими руками [Белов, 1970, с. 72; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 80–82]. Сам надгробок, политий олією, пахощами, «напоєний» узливаннями і прикрашений, – був чимось набагато більшим, ніж просто пам'ятник [Garland, 2001, р. 119]. Він був маркером і символом померлого [Morris, 1987, р. 181], його амулетом [Пятышева, 1946, с. 182]. Амулети в їхньому традиційному значенні набули свого поширення вже в перших століттях нашої ери [Зубарь, Мещеряков, 1983, с. 110–111; Крупа, 1994, с. 174–177; Столба, 2009], їх розглядають у контексті уявлень про злих і добрих духів, про насилання чарів, чаклунство, тощо. З поховальним культом пов'язують хтонічну сторону культу Геракла як «героя-борця зі смертю» [Передольская, 1958, с. 61], Афродіти як покровительки душ померлих [Сапрыкин, 1998, с. 68]. Хтонічне значення вбачалося в культі Діоніса в Херсонесі [Пятышева, 1963, с. 30].

У вивченні некрополя найважливішими для дослідників до останніх десятиліть були питання віддалені від вивчення поховального культу, а саме: з'ясування меж античного центру в різні періоди [Белов, 1948, с. 162–163], етнічного або соціального складу населення [Капошина, 1941, с. 161–173; Пятышева, 1946, с. 178–179; Стржелецкий, 1948; Белов, 1953; Даниленко, 1967, с. 13; Колесникова, 1961; 1969; Зедгенидзе,

Савеля, 1979; 1981; Липавський, 1988, с. 27—37; Зубар, 1995а, с. 137—146]. У деяких роботах вказувалося, що іноді саме особливості релігійних уявлень можуть стати поясненням певних «винятків» чи «випадковостей» у поховальній практиці Херсонеса [Зубарь, Мещеряков, 1983, с. 96—114; Зубарь, 1990а, с. 61—84].

До прикладу, справжнім каменем спотикання стали скорчені поховання в ранньому некрополі поліса. Після розкопок 1936—1937 рр. аналоги «не властивих грекам класичної епохи» поховань було знайдено в могильниках місцевого населення, яке ніби-то змішалося з греками [Белов, 1938, с. 314; 1948, с. 160]. Цю думку підтримали інші дослідники [Тюменев, 1949, с. 86; Капошина, 1941, с. 172; Пятышева, 1946, с. 176]. Якщо Г.Д. Белов сумнівався, таврами чи скіфами були ці поховані, то надалі метою розкопок раннього некрополя Херсонеса стають пошуки таврських черепів [Стржелецкий, 1948б, с. 69].

Таврські ознаки вбачали в знахідках мушель, ліпної кераміки, в деяких тенденціях в образотворчому мистецтві [Иванова, 1953, с. 183]. Однак, про впливи релігійних уявлень у поховальному ритуалі можна казати лише щодо часу пізніх скіфів, і то з боку еллінів, а не варварів [Бессонова, 1979, с. 19; Богданова, 1980, с. 20; пор.: Савеля О., Савеля Д., 1997, с. 108]. І навіть в цей період відзначається найменший вплив варварської культури на Херсонес, у порівнянні з іншими полісами Північного Причорномор'я [Зубарь, 1978, с. 17].

На сьогодні серед етнічної [Зедгенидзе, 1983, с. 23; Рогов, 2002а, с. 144—147] і соціальної [Зубарь, 1988; пор.: Рогов, 2002а, с. 144—148; Сударев, 2004] точка зору на скорчені поховання переважає релігійна,

базована на тому, що ці поховання зумовлені архаїчними віруваннями, ідеєю зворотності [Лاپин, 1966, с. 214—233; Зубарь, 2006б, с. 48—52]. Те, що в інших античних центрах такий обряд до класичного періоду вже був забутий, а в Херсонесі він зникає лише в елліністичний період [Белов, 1948, с. 160; 1981, с. 178; Рогов, 1991, с. 104; 1999, с. 126; 2002а, с. 147; Зубарь, 2005е, с. 430—433], може підтверджувати більшу традиційність населення цього дорійського центру.

Оскільки тривалий час культу античних центрів розглядали в контексті культурних і релігійних взаємовпливів еллінів і варварів [докладніше див.: Шевченко Т., 2005а, с. 28—34], варто зупинитись на критиці цього підходу до вивчення культів античного поліса. Найчастіше дослідники вбачали таврські ознаки в культі Партенос, а скіфські – в культі Геракла. Такі погляди щодо походження і суті верховних божеств у 40—70-і рр. XX ст. перетворились на єдино правильне трактування розвитку античних поселень на території Таврики – у руслі обстоювання дружніх стосунків між місцевим та прийшлим, «чужим», населенням. На сьогодні більшість дослідників дотримуються іншої думки [Зубарь, 1988, с. 52—54; 2004г, с. 11—12; 2007а, с. 87—100; Русяева А., Русяева М., 1999, с. 12—28; Буйських А., 1993, с. 15; Ємець, 2001; 2002, с. 169; Zubar, Kravcenko, 2003, р. 185—195; Русяева А., 2005в, с. 64—92; Уженцев, 2006, с. 136, пор.: Самойлова, 2000, с. 101—102]. Враховуючи традиції відносин дорійців із варварським населенням [Minns, 1913, р. 493; Фролов, 1979; 1988, с. 228], історичні події від часу заснування Херсонеса до римського періоду, рівень розвитку таврів та скіфів, а відповідно, – їхніх релігійних традицій, а

також, згадуваного Плінієм Старшим, консерватизму херсонеситів [Plin., NH, IV, 85], важко казати про можливість впливів з боку ворожого, «дикого» місцевого населення, та ще й в релігійній сфері.

Однак усталена в літературі попередніх років теорія продовжує знаходити своїх прибічників [Бондаренко, 2003; 2007, с. 81—108; Bilde, 2003]. Висновки М.Є. Бондаренка ґрунтуються переважно на кількісному аналізі літератури, що втім, як і згрупування найвідоміших публікацій пам'яток у його роботах, має своє значення для подальших досліджень. А.А. Філіппенко і Є.Я. Туровський, публікуючи зображення Партенос на архітектурній деталі, знову в рослинному орнаменті вбачають риси скіфської змієної богині у культі верховної богині [Филиппенко, Туровский, 2009, с. 201—203, пор.: Пятышева, 1947, с. 215], не зважаючи на обґрунтоване спростування такого трактування орнаментальних мотивів [Буйских А., 2006, с. 136—142] і побутування їх далеко за межами ареалу скіфської культури [Marshall, 1969, р. 171, pl. XXVII; Кереньи, 2007, рис. 67].

П.Г. Більде, досліджуючи розвиток іконографії Артеміди Таврополи від класичного до римського періоду на східній території грецького світу, бере за вихідну тезу тожність таврської богині-Діви та херсонеської Партенос. Назву ἑλαφοτόνος, (та, що вбиває оленя), яку вживає Еврипід щодо таврського божества [Eur. IT. 1113], вона пов'язує з іконографією херсонеських монет, тоді як такі зображення в інших античних центрах вважає рідкісними. Рідкісні вони тому, що дослідниця бере до уваги лише зображення вбивання лані, виключаючи сцени атакування і нападу, а скульптурні зображення

Артеміди, що вбиває лань, вважає копіями херсонеської статуї таврської богині [Bilde, 2003, р. 168—176]. За авторкою, Артеміда Тавропола в розумінні «та, яку везе бик» зображалася відповідно [Jones, 1998, р. 28], тоді як розуміння назви «Тавропола» як «вшановувана таврами» ілюструє іконографія *ἑλαφοτόνος*, традиційна лише в Херсонесі [пор.: Ростовцев, 1918, с. 194; Соломонік, 19766; Павленков, 1989, с. 114—115; Русяєва А., 2007, с. 85, прим. 1]. При чому П.Г. Більде пояснює сприйняття херсонеситами образу богині з ланню тим, що олень був однією із символічних тварин у скіфському звіриному стилі [Bilde, 2003, р. 168—170]. Але лань на монеті доволі часто зображалася в античних центрах, далеких від територій кочування скіфів і гіпотетичних «скіфських впливів». Те ж стосується і сцен терзання [Jones, 1998, р. 37]. До того ж, складається враження, що авторка не надає значення різниці між двома етносами таврів і скіфів, не запитуючи себе, чому «таврська» богиня мала зображатися зі «скіфською» ланню.

Та головне, чи могли в античному Херсонесі існувати культу богів аборигенних гірських племен, що перебували на пізньопервісній стадії розвитку, при чому зображатись у відповідності до традицій кочовиків, з якими їхні шанувальники вели спорадичні війни? Ці тези свого часу відповідали тенденції радянської історіографії звеличувати над усім чужоземним місцеві народи території держави [Варцль, 1964]. В наш час є можливість незаангажованого розгляду досі актуальних питань.

За вихідне положення слід брати статус культу Партенос у полісі. Йдеться не про таємний чи родинний, а про верховний культ. Античний пантеон формується до

VIII ст. до н.е.; все, що проникає пізніше, завжди сприймається як щось іноземне і ніколи не асимілюється повністю [Burkert, 1985, р. 170; Залюбовина, 1989; Parker, 1997, р. 158—186]. Духовна культура та ідеологія будь-якого суспільства існує у вигляді цілісної системи, тому зміна якогось одного елемента спричиняє зміну інших [Куббель, 1988, с. 485—487]. Про варваризацію в сфері господарства, соціального та політичного устрою в перші століття існування Херсонеса не може бути й мови, а вже тоді, ніби-то, таврський культ Партенос був верховним у пантеоні [ГАХ, с. 7—13; Сапрыкин, 1988; Столба, 1988, с. 111; Щеглов, 1988; Коваленко, 1999а, с. 113—114; Колышницина, 2001; пор.: Журавлев, Зубарь, Сорочан, 2004, с. 188; Одрин, 2005, с. 227].

Саме поняття «впливів» властиве відношенню донор-реципієнт, з яких античні поселення беззаперечно були першим. Тому впливи могли існувати тільки з боку Херсонеса. Але й цей напрям ускладнюється значним розривом у рівнях розвитку. Ті ж таври просто не були сприйнятливими до запозичень, адже «засвоїти можна тільки те, для чого суспільство дозріло» [Куббель, 1988, с. 486], інакше нове виявлялось просто непотрібним.

Отже, етнографічний підхід у розгляді культів Херсонеса не є ефективним. Тому виникає потреба пошуку нових підходів, що допомогли б у розв'язанні важливих питань полісної релігії. В такому підході слід виходити із наступних міркувань. По-перше, особливості верховних культів треба пояснювати особливостями кожного окремого поліса. По-друге, Херсонес є прикладом дорійського поселення, якому властива була вірність звичаям, у порівнянні з іншими античними

центрами [Herod. Hist. VI.58; Plut. Mor. 4, 5, 33, 37, 224a; Alc. 23; див.: Jameson, 1990, p. 137—138; Суриков, 2005, с. 219—222]. По-третє, особливо ця відмінність позначається у найменш вразливій до змін сфері життя, релігії. Безумовно, уявлення херсонеситів про божества не залишались однакові протягом античності. Одним із чинників змін були певні події в житті поліса, але в них варвари фігурували здебільшого в негативному значенні. Тому яким би периферійним не здавалось Північне Причорномор'я, античні міста цього регіону були частиною грецького культурного ареалу. Елліни залишались окремою спільнотою, вважаючи себе ближчими до географічно віддалених античних центрів Причорномор'я чи Середземномор'я, ніж до сусідніх варварів.

У вивченні культу Партенос часто розглядаються особливості таврських культів як джерело херсонеських запозичень. Однак, варто переглянути таку екстраполяцію, оскільки культура таврів, зважаючи на умови проживання та спосіб господарювання, була доволі ізольованою [Дьяков, 1939, с. 86; Храпунов, 2004, с. 51—54; Кравченко, 2005, с. 53—55]. В цьому значенні таврів протиставляють скіфам, які могли відчувати на собі вплив грецької цивілізації, тоді як таври «відстали від них у соціально-економічному розвитку і піддавались впливу незначною мірою» [Хазанов, 1971, с. 20]. Та рідкісні згадки в херсонеських пам'ятках про скіфів містять якнайгірші характеристики останніх, зокрема в декреті на честь Діофанта вони проявили «вроджену підступність» [IOSPE II, № 352], отже чогось кращого від них годі було й чекати. І щодо таврів, і щодо скіфів мова може йти про

вплив з боку еллінів [пор.: Rusyaeva, 2007, р. 98—102], оскільки навіть за найсприятливіших умов, вплив периферії на станово-класове суспільство не є значним. Тому навіть скіфські впливи, а особливо в сфері ідеології, що є найменш помітними, на відміну від технологічних чи економічних [Хазанов, Куббель, Созина, 1975, с. 193], не повинні прийматись за основу верховних культів грецького поліса. На сучасному етапі дослідження релігійний світогляд населення Херсонеса варто розглядати в контексті загальних тенденцій розвитку античної релігії.

Таким чином, відповідно до появи нових пам'яток і підходів до їх трактування вивчення окремих питань релігійного життя населення Херсонеса включає три етапи. На початковому в працях А.А. Сибірського, Е. Міннза, Дж.М. Гірт, О.О. Бобринського, В.В. Латишева, М.І. Ростовцева, І.І. Толстого, О.М. Зографа з'явилися перші узагальнення щодо характеру верховної богині Херсонеса Партенос. Наступний етап пов'язаний із розширенням розкопок у повоєнні роки і надходженням нових джерел. Завдяки цьому ширше характеризуються культи Партенос і Геракла (Г.Д. Белов, Ю.О. Бабінов, В.Д. Блаватський, Н.В. П'ятишева, С.Ф. Стржелецький, О.М. Щеглов, ін.). Панівною стає теорія таврського походження культу Партенос і скіфського – Геракла. Переглядається вона лише на сучасному етапі дослідження херсонеської релігії, коли більшої уваги надається узагальненням і порівнянню з ситуацією в інших античних центрах (В.Ф. Мещеряков, Л.О. Пальцева С.Ю. Саприкін, А.С. Русяєва, В.М. Зубар, П.Г. Аграфонов, В.Ф. Столба). Культам решти пантеону приділялося значно менше уваги. Спеціальні праці, присвячені їх дослідженню,

з'являються лише в останні десятиліття (Н.В. П'ятишева, Е.І. Соломонік, А.В. Шевченко, С.Ю. Саприкін, О.М. Щеглов, І.О. Макаров). Системне вивчення культів Херсонеса на основі нових даних представлено в працях А.С. Русяєвої, В.М. Зубаря і М.Є. Бондаренка. Однак окремі суттєві питання особливостей і розвитку релігійного світогляду населення Херсонеса досі залишаються поза увагою дослідників. Розглядаючи їх, слід відкинути етнографічний підхід у вивченні світогляду населення Херсонеса, зважаючи на тенденції розвитку античної релігії, традиції відносин дорійців із варварами, події від часу заснування Херсонеса і рівень розвитку таврів та скіфів, а відповідно, – їхнього релігійного життя, а також, згадуваного Плінієм Старшим, консерватизму херсонеситів [NH, IV, 85].

Джерела

Джерелами, що свідчать про полісні культи Херсонеса є письмові, епіграфічні пам'ятки, що містять згадки про храми, олтарі, жерців Херсонеса, тощо, зображення богів і атрибутів їхніх культів на монетах, у вцілілих фрагментах великих за розмірами (придатних для одночасного споглядання значної кількості шанувальників) статуй, рельєфів, а також архітектурні деталі й археологічні залишки храмів. Серед згадок про Херсонес у літературних джерелах відомостей про релігію поліса небагато [Сиротенко, 1964; Скржинская, 1977; 1991]. Скупі свідчення Страбона, Плінія Старшого, Помпонія Мели, що торкаються культу верховної богині, вивчаються понад століття [пор.: Фон-Штерн, 1908, с. 43]. Лише недавно свідчення про херсонеський культ стали чітко відділяти

від міфів про таврську Діву [Скржинская, 1991, с. 75; Ена и др., 1997; Русяева А., Русяева М., 1999, с. 14—54; Русяева А., 2007]. Адже твори афінських авторів могли вплинути на релігію інших полісів лише опосередковано. В Херсонесі, як і в кожному полісі, були свої особливості в уявленнях про божества, свої культу і свій епос. Власні уявлення про богів поліса зумовлювали встановлення специфічних правил у їх вшануванні. Якщо упускалася хоч якась дрібниця, божество могло не прийняти знаків уваги, відвернутись.

В останні роки докладніше аналізуються відомості про верховну богиню та її храм, отримані з християнських джерел [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 106—111; Сорочан, 2005, с. 747—748, 1273—1274; Скржинська, 2006в; Русяева А., 2007, с. 101—106].

Вивчення окремих аспектів культів у Херсонесі за епіграфічними документами проводиться з XIX ст. [Юргевич, 1879; 1881; Латышев, 1888; 1900; 1912; 1913; Лепер, 1912; Ростовцев, 1915; 1918]. Всебічний аналіз пам'яток, зокрема їхнього значення в релігійному житті поліса, містять ґрунтовні праці Е.І. Соломонік [1964; 1967; 1973; 1973а; 1983; 1983а; 1996]. З 80-х рр. XX ст. вдалі уточнення і нові інтерпретації пропонує дедалі більше коло дослідників [Пальцева, 1980; Зубарь, 1991; 2005б; Макаров, 2001; 2006; 2007; 2009; Русяева А., 1996; 1997а; 2003; Яйленко, 2001; Макаров, 2002]. Не дивлячись на значну розробку цієї тематики, епіграфічні пам'ятки завжди відкриватимуть нові нюанси для розуміння полісних культів Херсонеса.

Припущення щодо наявності храмів до останнього часу спиралися лише на епіграфічні свідчення і архітектурні

деталі храмів, бракувало достовірних археологічних даних. Завдяки дослідженням у Північно-Східному районі, визначено розташування двох храмів [Федоров, 1985; Золотарев, 1991, с. 39—40; Золотарев, Буйских А., 1994; Буйских А., 2005, с. 318—320; Русяева А., 2007а]. Локалізація інших культових будівель досі залишається гіпотетичною [Белов, 1940, с. 279; Бабинов, 1967, с. 15; 1970, с. 76; Соломоник, 1967, с. 77—78; 1968, с. 157; 1984, с. 10; 1984а, с. 10—11; Пичикян, 1984, с. 207—215; Шевченко А., 1998, с. 99—101; Аграфонов, 1999, с. 8—9; Макаров, 2006, с. 84; Шайб, 2007, с. 281].

Ще одним джерелом полісних культів є скульптурні зображення богів таких розмірів, які дозволяли б використовувати їх у громадських відправах. Певна річ, численна дрібна пластика теж стосується релігійного життя населення. Але, фіксована в могилах і на територіях жител, вона свідчить про культи, які відправляли в родинному колі. Знайдена на території теменоса теракотова фігурка не є достатнім підтвердженням атрибуції культової ділянки, оскільки може бути особистим дарунком за допомогу божеству, яке не отримало полісного культу і окремого святилища. Безумовно, сама наявність великої скульптури без додаткових доказів не є однозначним свідченням загального вшанування божества [пор.: Бутягин, Чистов, 2000, с. 65]. Але існування потреби в його зображеннях, які передбачалося десь встановлювати, можливо й на видному місці, мусить враховуватись у визначенні полісного пантеону. Скульптура великих форм із зображеннями богів широко вивчалася в межах мистецтвознавчих праць [Белов 1940; 1964; 1968; 1971; Иванова, 1953, с. 101—110; 1963; 1964; Борисова,

1974а; Чубова, 1976; АСХ]. Однак вкрай рідко до останніх десятиліть розглядалася їх інформативність щодо характеру культу, для якого вони могли призначатися [Русяева М., 2003; 2004; 2005]. Частіше пам'ятки цієї групи відносили до культу того чи іншого божества або вважали жанровими, не ставлячи питання, хто міг використовувати такі зображення – усе населення чи кілька мешканців.

Зображення на монетах є дуже інформативним джерелом для вивчення полісних культів. За особливостями зображень можна з'ясувати уявлення про божества, а також історичні умови, в яких ці боги набували тих чи інших функцій. Інакше кажучи, зрозуміти ситуацію певного періоду, коли поліс потребував допомоги чи заступництва тих чи інших божеств у властивих іпостасях. Для Херсонеса, де карбування здійснювалося централізовано, монетні типи справді можна вважати суттєвим підтвердженням полісного культу, однак воно не може бути абсолютним. Щоб робити висновки про загальнополісний характер культу, треба володіти цілим комплексом свідчень його проявів.

На монетах зображали, перш за все, усталені образи верховних богів і атрибути їх культу, а також сюжети з міфів, що стосувалися заснування поліса [Head, 1911; Jones, 1998, р. 236, 240]. Основні монетні типи Херсонеса були виділені ще в ХІХ – на початку ХХ ст. Ґрунтовні розробки періодизації та інтерпретації монетних випусків проводилися, переважно, у 70-і рр. ХХ ст. [Гилевич, 1970; 1973; 1983; Анохин, 1977; 1977а; Грандемзон, 1978; 1982]. У дослідженнях останніх років значну увагу надається передатуванню монетних серій, новим

прив'язкам тих чи інших зображень до політичних подій в полісі [Коваленко, 1999; Дем'янчук, Туровський, 2001, с. 52; Сидоренко, 2001; Туровський, 2003; Дем'янчук, 2005; Шонов, 2005, с. 433].

Основним джерелом інформації про культу сім'ї, на нашу думку, є культові знахідки з поховань і житлових комплексів. Відмінність між свідченнями, які можна отримати з цих двох типів пам'яток, полягає в тому, що в могилі їх розташування і вигляд відповідають уявленням тогочасного колективу, а в житлах, які продовжували використовувати наступні покоління, змінюючи, переміщуючи предмети, пов'язані з кльтами, свідомо (через зміни в релігійних уявленнях) чи випадково (через втрату їх первинного значення) такі джерела стають менш однозначними.

Проведення ритуалів у будинку визначають за такими типами знахідок як олтарі, теракоти, присвяти на посуді, тощо. Вбачають наявність у певні періоди, свого роду, моди на той чи інший тип зображень богів, яких вшановували вдома. За класичного періоду був поширений образ Деметри у вигляді протоми-бюсту, тоді як за елліністичного переважають півфігурні зображення: об'ємні та односторонні [Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 77—86]. Втім, кардинальні зміни не були властиві херсонеському мистецтву [Шевченко А., 19976, с. 258; 1999; пор.: Burr, 1963, р. 283—284], це стосується, як відомо, і релігії. Масовість використання якогось типу вказує на широке побутування уявлень про заступництво божества, віри в реальність його допомоги чи то померлому, чи його живим родичам (у випадку покладання теракот в могилу), або усім членам сім'ї (у

випадку зберігання теракот в домашніх святилищах).

Найціннішим джерелом для вивчення особливостей релігійного світогляду є пам'ятки образотворчого мистецтва. Зразки антропоморфних, зооморфних, орнаментальних зображень, цілих сюжетних композицій містять у собі важливі дані про різні сторони життя мешканців поліса, рівнозначні з інформативністю письмових джерел [Burkert, 1985, р. 6]. Найчастіше такі образи – на предметах культового значення. Це архітектурні деталі культових споруд, олтарі, статуї божеств, поховальний інвентар, тощо. Та є зображення, які важко відразу атрибутувати з огляду чи на їх фрагментарність, чи відірваність від первинного середовища, чи брак аналогів. Їх нерідко трактують як жанрові. Г.Д. Белов називав зображення жіночих статуєток та фігурок дітей жанровими, вважаючи культовими зображення лише точно атрибутованих богів і героїв [Белов, 1970, с. 70; див.: Шевченко Т., 2008, с. 42]. Та варто згадати, що все життя елліна чи то в час розквіту полісної ідеології, чи в часи її розкладу, було насичене уявленнями про богів та героїв, про залежність людини від їхньої волі, про потребу звертатися до них з проханнями і подяками, по допомогу в непевному становищі, захист в біді, по заступництво і прихильність. Релігійний досвід був неперервним у традиційному суспільстві. Він не закінчувався після звершення обрядів у святилищі чи біля могили.

Практичність в античній релігії, на якій справедливо наголошують дослідники [Burkert, 1985, р. 189; Фестюжьер, 2000, с. 14], не означала відсутність віри, сухе виконання усталених обрядів. Навпаки, що реальніше

сприймається віддача з боку божества, прояви його прихильності або байдужості, то більшим є його практичне значення для людини. Для еллінів боги перебували всюди: в храмах, оселях, у горах, ріках, лісах, – кожне божество мало своє місце і функції. На зображеннях ці місця перебування і функції зображали відповідними атрибутами божеств, їхніми позами, вбранням. Мистецтво ставало засобом передачі уявлень про божественне. По суті, знамениті твори давнього мистецтва є не чим іншим як культовими – це зображення богів, сюжети оповідей про них, атрибутів, ритуалів, учасників цих ритуалів, тих, хто звертається до божеств, тощо. Так чи інакше, вихідною точкою сюжету зображень залишається сакральне. Ті ж орнаменти, від найпростіших до тих, що включають цілі сюжети, ховають в собі символіку безліч разів повторюваних обрядів, культових дій [див.: Богатырев, 1971; Каган, 1972]. Можливо тому «в античному мистецтві не буває декоративних елементів, що не передають жодної інформації» [Сорокина, 1997, с. 50].

Безумовно, з часом первинне значення цих обрядів стає вже не таким очевидним для виконавців [Кызласов, 1995, с. 101; Ольховский, 1993, с. 83; 1995, с. 91], зображення божеств стають більш «олюдненими», перевага надається вишуканим скульптурам, а не примітивним ксоанам, божества наділяються одягом, зачісками, предметами побуту, звичними для їхніх шанувальників (хоча зовнішні ознаки навмисне зображалися архаїзованими [Скржинская, 1997, с. 49]). Але скульптура, живопис, як і інші засоби зображення, до пізнього часу не втрачають своєї первинної функції – ілюструвати ідеологічні, міфологічні образи, оповіді, тобто свого ідеологічного,

релігійного навантаження. Вже не кажучи про те, що жанровий живопис, зображення побутових сцен – винахід непорівняно пізнього часу.

«Утилітарне» використання зображень релігійних сюжетів повинно сприйматися з урахуванням особливостей релігійних уявлень того часу. Воно не обов'язково показує низький статус представленого або втіленого божества, а його постійну присутність, наближеність до людини, характерну для античної релігії [див. Нильсон, 1998, с. 25; Кереньи, 2007, с. 28]. Такими буденно-сакральними були «вписані в структуру» скульптури на спорудах, статуетки замість посудин, їх руків'їв, деталей предметів туалету, тощо [Smith, 1976, р. 16; Кадеєв, 1984, с. 264; Русяєва М., 2004, с. 491]. Адже все життя в традиційному суспільстві, як і повсякденні клопоти, було насичене релігійними діями та уявленнями, які з переходом релігії в ранг офіційної догми зводяться до забобонів. Та сама повсякденність, буденність, диктувала особливості приватного вшанування олімпійських богів і створення їхніх зображень, формувала уявлення про «своїх» божеств та героїв родини. Звичайні, буденні дії, якщо присвячувалися цим богам, сакралізувалися, набували більш ніж утилітарної цінності.

Одним із таких «побутових» втілень є зображення оголених жінок на гальковій мозаїці в андроні будинку в Північному районі Херсонеса (рис. 16), датоване IV ст. до н.е. [Белов, 1953а; Crimean, 2003, р. 83]. Вважається, що це або сцена купання, або, за ґрунтовною статтею присвяченою тлумаченню сюжету мозаїки [Домбровский, 1994], втілення кохання земного і небесного в двох іпостасях богині Афродіти: Уранії та

Пандемос. Із першим трактуванням погодитися більш ніж важко, не так через мистецтвознавчі висновки про «небуденну піднесеність реалістичних пошуків у трактовці фігур» [Домбровский, 1994, с. 171], як через символізм сприйняття творів мистецтва в давнину [Smith, 1976, р. 8—9]. Однак є всі підстави сприймати сюжет мозаїки не як повсякденну процедуру купання чи еротичну сцену для прикраси «кімнати для чоловіків» [Домбровский, 1994, с. 172; Crimean, 2003, р. 83], а як сакральне дійство, що виконувалося в межах релігійної практики – очищення перед культовими діями [див. Шевченко Т., 2006, с. 332—337]. Таке поширене у ритуальній практиці омовіння завжди символізувало очищення в значенні переродження [Cumont, 1959, р. 118—119]. З водою пов'язані божества родючості та кохання у багатьох давніх релігіях [див. Кызласов, 1993, с. 102]. Атрибути богині Афродіти (голуб, водяна птаха), здавна асоційовані з нею [Ovid. *Metam.*, XV, 386], дають можливість говорити саме про ритуальне омовіння нареченої перед весільним ритуалом.

Неоднозначно трактуються дослідниками також окремі зображення атрибутів Афродіти й інших божеств. Теракотові фігурки голуба, гуски або лебедя нерідко теж називалися жанровими, зокрема дитячими іграшками або відтвореннями улюблених домашніх тварин, якими могли прикрашати кімнати будинків [Белов, 1927, с. 123—129; 1967, с. 271; 1970, с. 70; Пятышева, 1963, с. 27; Скржинская, 2006, с. 78; 2006а, с. 256—259]. Більшість сучасних дослідників не підтримують такі тези, зважаючи на контекст знахідки пам'яток – поховання. Теракоти, які тримали в житлах теж були більш ніж прикрасами

[Русяева А., 1982, с. 23]. Справді, місцю знахідки варто надавати не меншої уваги, ніж самому вигляду пам'ятки. Адже зображення биків, коней, голубів, фалосів, людей з рухомими кінцівками, тощо, трапляються найчастіше в могилах, у культових частинах будинків, біля вогнища, яке також мало культове значення.

Так, теракотові зображення тварин та птахів, покладені в могилу, пов'язують з культами родючості та хтонічними божествами [Шевченко А., 19986, с. 66; 20016, с. 41], апотропеями і уявленнями про душі померлих предків [Зубарь, 1982, с. 101] або заміною реальних жертовних тварин, яких офірували певним божествам задля «віднайдення порядку» [Русяева А., 1982, с. 23—25 з літ.; Burkert, 1985, р. 57—59]. Але жертовними тваринами найчастіше були вівці, свині, найкращою жертвою вважався віл, бик, вкрай рідко офірували гусей, голубів або рибу [Burkert, 1985, р. 55]. А оскільки серед образів теракотових фігурок з некрополя переважають голуб, півень, собака, кінь, то останнє припущення не має достатніх підстав.

Корені зооморфних символів античних божеств деякі дослідники вбачають в пережитках давніх релігій. Вважається, що за архаїки тварини в міфології сприймалися як фетиші, ідоли, що пізніше залишилися атрибутами олімпійських богів [Белов, 1967, с. 270; Кобылина, 1970, с. 10; Вдовиченко, Грачева, 1997, с. 37; Сорокина, 1997, с. 24; Ланцов, 2003, с. 24]. Атрибути Діоніса – пантера або тигр, пізніше – бик, Артеміди – лань, Зевса – лев, орел, Аполлона – півень, лебідь, Афродіти – голуб, тощо, покладені в поховання чи принесені до святилища, ставали вотивами для божеств родючості [Селиванова,

1998; Шевченко А., 19986, с. 64—66; Щеглов, 2001, с. 57]. Така точка зору дещо абсолютизує зооморфні зображення. Вказувати на культ того чи іншого божества могли й інші речі, що згадувалися у його міфі: зображення хлібців, тих чи інших фруктів, порід дерев, музичних інструментів [Сапрыкин, 1978, с. 47; 1998, с. 63; Burkert, 1985, р. 17—20; Скржинская, 1997, с. 51]. Їх відповідно й використовували в ритуалах.

У контексті поховання навіть такі схожі на іграшки «брязкальця» набувають особливого значення. Їх трактують як апотропеї, що своїм дзвоном відганяли злих духів і були пов'язані з уявленнями про підземний світ [Русяева А., 1978, с. 98; Журавлев, 2004, с. 276]. На цих брязкальцях, знайдених на пізньоскіфському некрополі Бельбек IV у Південно-Західному Криму, а також у похованнях Боспору (одне виявлене у вогнищі, тож можливо було принесене в жертву [Романовская, 1974]), було зображено дитину-Ерота, а форма їх нагадувала колиску або ж труну.

Слушними також видаються висновки щодо зв'язку зображень дітей з птахом або собакою в теракоті і в формі посудин, виявлених в могилах, із хтонічними уявленнями [Сорокина, 1997, с. 57; Завойкин, 2006, с. 166; пор.: Силантьева, 1974, с. 13; Ходза, 1987, с. 115] (див. розділ 5, с. 255). Такими є, зокрема, херсонеські фігурки з зображенням дівчинки з птахом [Белов, 1927, с. 123—124, рис. 17], юнака з собакою [пор.: Зубарь, 2005е, с. 450], що в міфах пов'язується з прибуттям [Кереньи, 2007, с. 118], а в контексті поховання може позначати зустріч померлого в потойбічному світі. Цікавим у цьому значенні є зображення Кори-Персефони з соба-

кою II ст. до н.е. [САИ, III, табл. 39,2]. Вочевидь, через побутування таких уявлень собаку часто зображали на аттичних надгробках і, можливо, приносили в жертву [пор.: Зубарев, Крайнева, 2006, с. 149].

Втім, науковці досі схилиються до виділення групи жанрових зображень як показника достатку і соціального статусу [Латышева, 1994, с. 134]. Вважається, що зображення людей і тварин ранніх періодів існування поліса – культові (це божества і їхні атрибути), а більш пізніх – культові або жанрові [Шевченко А., 1997, с. 51; 1998б, с. 53–56]. Ще частіше знахідки, що походять з поховань та інших культових місць трактують як культові, а всі інші – жанрові. Загалом же, усе зводиться до того, що жанровими вважаються ті зображення, які автор не може віднести до якогось конкретного божества, його культу чи культового місця.

Розглянемо кожну із цих точок зору. Ступінь релігійності еллінів у класичному періоді і в римському, нерідко стає предметом порівняння для дослідників [Фестюжьер, 2000, с. 65–66; Garland, 2001, р. 123; Суриков, 2005, с. 56–64]. Вважається, що з плином часу зв'язки людини з кльотами поліса слабшали, прагматичні домовленості з божествами, виконання однотипних ритуалів ставали чимось нав'язаним для особи, яка шукала близькості до божественного. Ці процеси називають кризою античної ідеології та пов'язують з ознаками розпаду полісного устрою [Штаерман, 1975, с. 70–74]. Такі вихідні позиції, очевидно, спонукають дослідників відносити усі зображення класичного періоду до культових [Кобылина, 1966, с. 92–98; Шевченко А., 1998б, с. 53]. Тоді в людських образах упізнають богів і богинь, навіть якщо відсутні

будь-які натяки на їхні атрибути. У той час як в зображеннях римського та пізньоантичного періодів шукають «збірні образи», портретизм [Белов, 1967, с. 270].

Зважаючи на часто згадувану в літературі консервативність, традиційність населення Херсонеса [Книпович, 1941, с. 150; Мещеряков, 1980б, с. 13; Зубарь, 1982, с. 126—127], можна казати про дещо пізніше, ніж в усіх інших античних центрах, датування «індивідуалізації» релігійності. Тільки з межі ер можна вести мову про певне поширення іноземних культів, хоча серед незначної частини населення, про збільшення свідчень вірувань, забобонів, тощо [Соломоник, 1984, с. 19—20; Кадеєв, 1996, с. 165—166; Зубарь, 1990а, с. 74; пор.: Виноградов, Золотарев, 1994]. Культова практика постійно набувала нових ознак, наприклад, частими знахідками з перших століть нашої ери стають світильники з зображеннями традиційних божеств та їхніх атрибутів [Зубарь, Сорочан, 1984]. Але певні ознаки релігійної практики, а отже – релігійних уявлень, що виражалися в цій практиці, залишаються без змін в Херсонесі протягом усього періоду античності [Зубарь, 1982, с. 124]. Тож проведення хронологічної межі між «давніми» і «новими» уявленнями є неможливим. Як неможливим і некоректним є хронологічний поділ зображень на культові та жанрові.

Наступним аргументом у трактуванні зображення стає визначення культовим або повсякденним місця знахідки. Тобто якщо певний тип зображень знаходять не лише в некрополі, а й в житлових приміщеннях, то він не має зв'язку з поховальним культом [Латышева, 1994, с. 130]. Звичайно ж, правомірно вести корені значен-

ня зображень, знайдених в могилах, з релігійних уявлень і вірувань [Зубарь, 2005е, с. 447], з поховальних ритуалів, з культу предків, тощо. Також виправданим є відповідне трактування знахідок на місцях культових споруд, святилищ. Та це не значить, що усі інші місця перебування мешканців поселення не ставали свідками культових практик.

За атрибутуваннями теракот з Портового кварталу Херсонеса лише приблизно 15 % теракотових статуеток не були визначені як культові [Романчук, Шевченко А., 1984, с. 26—27]. Ця добірка походить із ділянки рядових житлових і господарчих будівель. Та, як бачимо, і тут наявні сліди активного релігійного життя, релігійні образи втілено в мистецькі твори. Звичайно, ці образи могли цінувати і за «втілення прекрасного», і за довершеність роботи майстра, але перш за все, це були зображення божеств та їхніх символів. І завданням є упізнати в цих творах мистецтва (як ми бачимо їх сьогодні) персонажів міфів, а не просто «прекрасних дам» чи «юнаків на конях». Трактування образів творів мистецтв, безумовно, є дуже складною справою, адже міфічні оповіді різнилися на усіх територіях грецької Ойкумени, а усна, як, загалом, і письмова, традиція античного Херсонеса залишається для нас загадкою. Тому не варто поспішати відносити усі не до кінця зрозумілі нам образи до «узгалянених зображень» або побутових сцен.

До прикладу, жіночі зображення поряд із силеном, в атрибуції якого важко помилитись через специфіку образу, без вагань можна віднести до учасниць культу [Кадеєв, Романчук, 1976, с. 331]. Тут вже не так важливо, зображено в жіночому образі напівбожественних

менад чи смертних вакханок, або ж героїзованих учасниць містерій, що продовжують здійснювати ритуали в потойбічному житті [Иванова, 1953, с. 106; Зубарь, 1990а, с. 78]. Основне тут те, що зображення трактуються як безперечно культові. А вже жіночі фігури в хітонах і гіматіях, фігури повністю закутаних у покривало жінок, зображені окремо без точно атрибутуваного культового образу, вважаються жанровими [Романчук, Шевченко А., 1984, с. 27; Кадеєв, 1986, с. 239; Латышева 1994, с. 134], наприклад, збірним образом скорботної жінки [Колесникова, 1977]. Сумніви в такому трактуванні знаходимо в А.С. Русяєвої, яка вбачає культове призначення в цих статуетках і вважає їх вотивами, присвяченими землеробським божествам. Надалі й сам образ скорботної жінки зближують із Деметрою і Корою [Русяева А., 1982, с. 124; Махнева, Пуздровский, 1998, с. 76]. Проводяться паралелі у способі розташування цих статуєток у похованнях і в житлах: навколо урни з трупоспаленням і навколо вогнища або олтаря [Зубарь, 2005е, с. 450; пор.: Javis, 1949, р. 86, fig. 64]. Та все ж теракоти в похованнях продовжують називати «прикрасою посмертного помешкання».

Очевидно, мають враховуватись і етнографічні паралелі: у сприйнятті процесу поховання людиною традиційного суспільства усі деталі могили, усі дії учасників ритуалу були сакралізовані, мали небуденне, символічне значення [Ольховский, 1995, с. 91; Богатырев, 1971; Кызласов, 1995, с. 101; пор.: Smith, 1976, р. 23, 39—44, 152, 165; Morris, 1987, р. 43, 216; Garland, 2001, р. 24, 28, 39, 43, 119]. Тому як зображення певних предметів на надгробках, так і самі предмети в похованнях не могли

бути випадковими [пор.: Марти, 1941, с. 33; Иванова, 1941, с. 118; Скржинская, 2004б, с. 321; Русяева М., 2004, с. 460].

Тут треба знову повернутися до зображення на гальковій мозаїці, яке досі іноді трактується як еротична сцена [Crimean, 2003, р. 83; пор.: огляд літ. в Домбровский, 1994, с. 165—166]. Єдиною ознакою, що спонукає дослідників до такого розуміння сюжету, є нагота зображених жінок. Але Афродіту Пандемос, починаючи з високої класики, здебільшого зображали саме так, і на розписному посуді, і на інших виробах прикладного мистецтва [Домбровский, 1994, с. 198; Скржинська, 2006б, с. 35]. Та навіть у часи, коли в копіюванні шедеврів мистецтва відбувається так зване приниження міфу, зведення його до побутових сцен, іноді навіть «вульгарних, що доходили до панібратського ставлення до божества, карикатури на нього» [Домбровский, 1994, с. 192], не припинялося культове сприйняття зображеного божества, поклоніння йому. Афродіта не була єдиним божеством, яке зображалося оголеним [пор.: Burr, 1952, р. 130]. Чомусь нікому не спадало на думку відносити до еротичних сцен херсонеські зображення Геракла, Гермеса, Кори-Персефони, Ерота, Менади, інших міфологічних персонажів. Тим більше, що еллінська Афродіта не була таким однозначним божеством. Її культ мав давні корені, і вів свій початок від культу Великої Матері як джерела всього живого [Burkert, 1985, р. 152]. За влучним висловом А.С. Русяєвої, це один з найдавніших і найскладніших для розуміння культів [2001, с. 18]. Тільки пізніше вона стала покровителькою кохання, в той же час не втративши своїх хтонічних функцій [Burkert, 1985, р. 152—155;

Зубарь, 2005е, с. 448].

Первинним у більшості витворів античного мистецтва, очевидно, було міфологічне, культове значення. Невідомо, чи могла з часом забуватися «божественна субстанція» образу божества [Русяева А., 1982, с. 155]. Але коли йдеться про задум, призначення таких зображень, вочевидь, на першому місці були уявлення про персонажів міфів і відповідні культи. Адже релігійне життя, як вже зазначалося, не було відірване від повсякдення. Таким чином, є підстави вважати, що і такі витвори як галькова мозаїка, і прості теракотові зооморфні фігурки, були пов'язані з релігійним світоглядом мешканців поліса. Античне суспільство, як і будь-яке інше традиційне суспільство, керувалося релігійною свідомістю, релігійні уявлення та відповідні практики торкалися усіх сторін життя кожного члена цієї спільноти. Відображеннями таких уявлень є не лише зображення богів у святилищах чи храмах, а й в помешканнях, похованнях, що для невеликого кола кривно споріднених осіб теж ставали культовими місцями. При чому культовими зображеннями були не тільки самі образи божеств. Релігійних уявлень стосувалися і зображення атрибутів божеств, міфологічних учасників культу, реальних учасників, але в потойбічному світі, деталей, символів культового дійства, тощо.

Тому при визначенні характеру кожного зображення повинні враховуватися і датування, і контекст знахідки, а особливо тенденції розвитку античного суспільства того чи іншого періоду. Лише тоді алегоричні, символічні, як і усі інші зображення будуть правильно прочитані дослідником і відкриють доступ до глибшого розуміння особливостей розвитку кожного поліса.

Інтерпретація знахідок з поховань викликає найбільше дискусій. На сьогодні є підстави розглядати деякі з пам'яток некрополя як свідчення уявлень про потойбічне життя, властивих містеріальним вченням. Джерела цих уявлень в роботі розглядаються окремо стосовно кожного з персонажів найбільш поширених містерій: Деметри, Діоніса, Матері богів, Ісиди і Мітри (див. розділ 5). Увагу слід звертати на те, що Деметра чи Діоніс, або інші боги, які фігурували в містеріях, могли вшановуватися водночас і в культах іншого характеру – полісних або родинних. Тому при аналізі того чи іншого типу пам'яток, що стосуються культу божества, слід ставити питання про відповідність цього культу до містеріальних уявлень. Далеко не всі зображення чи атрибути богів могли використовуватися в містеріях¹.

Некрополь є неоціненним джерелом інформації для історичних, соціальних, економічних, а також релігійних реконструкцій [Зедгенідзе, Савеля, 1979; Магда, 1997; Ушаков, 2003]. На жаль, останні є певною надбудовою, що потребує міцних підвалин: глибокого вивчення усіх інших сфер життя. Тому аналіз поховального культу та культу предків проводиться дослідниками доволі схематично. Хоча саме релігійні уявлення можуть пояснити певні особливості історичного та культурного розвитку поліса.

Домінування в некрополі до початку еллінізму східного орієнтування похованих, тоді як в інших античних центрах орієнтування за сторонами світу не мало такого значення, не є результатом впливів варварів з

¹ Пор.: [Батизат, 2003/2004], де всі типи зображень Діоніса, Ісиди, ін. відповідних божеств та їхніх атрибутів вважаються свідченнями наявності містерій.

родовим укладом суспільства [пор.: Белов, 1981, с. 168; Зедгениндзе, 1983, с. 24]. Причину цього слід шукати в топографії могил та особливостях сімейних традицій, які не виходили за межі загально-грецьких вірувань [Липавський, 1988, с. 30—35]. Співіснування кремації та інгумації пов'язують із соціальною нерівністю [Зубарь, 1978, с. 15; 1980, с. 13; 1982 з літ.; пор.: Morris, 1987, р. 59—62; Зинько, 1991, с. 15]. Цим пояснюють збільшення в елліністичному періоді кількості речей в могилах, а також покращення їхньої якості [Белов, 1948, с. 162; 1948а, с. 80; 1972, с. 23]. Загалом, дослідники відзначають порівняно бідний інвентар могил і слабку соціальну та майнову диференціацію громадян [Даниленко, 1967, с. 14; Алексеева, 1972, с. 23; Белов, 1981, с. 173]. Ознаки змін у побуті, появу розкоші прослідковують з III—II ст. до н.е. [Белов, 1948а, с. 81].

Про порівняну простоту поховальних атрибутів свідчить також влаштування більшості надгробків. Вважається, що вартість їх була доволі високою, тому до елліністичного періоду найчастіше їх виготовляли з вапняку, мармур використовували тільки як невеликі вставки [Соломоник, 1964, с. 181; Щеглов, 1964а, с. 215; Даниленко, 1990, л. 57]. З періоду більш інтенсивного використання мармурових стел, вочевидь, ширшими верствами населення, зростає кількість антропоморфних надгробків [АСХ, с. 79—90; Надгробки, 2006; Буйських А., Зубар, 2006, с. 12, 19; Буйських А., 2008, с. 197]. Далекий від високохудожнього вигляд антропоморфів давав привід деяким дослідникам вважати їх таврськими [Пятышева, 1946, с. 178—179; Щеглов, 1968, с. 218—220], або ж скіфськими виробами зі схема-

тичним зображенням загостреного вгорі скіфського головного убору [Иванова, 1953, с. 108]. На даному етапі вивчення херсонеського некрополя варто розглядати антропоморфні надгробки в контексті античної, а не варварської поховальної практики [Колесникова, 1973; Зубарь, 2005г; Буйських А., Зубар, 2006, с. 20—21; Суриков, 2007, с. 395 і далі; пор.: Молева, 1976; 1982; 1985; 1989].

В особливостях оформлення стел і антропоморфних надгробків вбачають хронологічні, вікові і статеві відмінності [Пятышева, 1946, с. 178; Даниленко, 1967, с. 9—11; Колесникова, 1977, с. 89—90; 1986, 86—87]. Антропоморфні зображення трактують як образ померлого, що мав апотропеїчне значення [Зубарь, 2005г, с. 129; Буйських А., Зубар, 2006, с. 21; пор.: Колесникова, 1977, с. 98]. У формі стел вбачають риси храмової архітектури [Колесникова, 1986, с. 98], що пов'язують із героїзацією померлих, чия могила ставала місцем перебування душі [Даниленко, 1967, с. 5—6], відповідно, храмом.

Вираженням соціального статусу вважається і надане місце для поховання: склепи родин вищих прошарків розташовувалися на окремих ділянках, переважно біля оборонних мурів [Зедгенидзе, 1983, с. 21; Рогов, 1999, с. 127, 129; Стоянов, 2001; Буйських А., 2005б, с. 147]. Високий статус виражала також сама конструкція поховальної споруди [Стоянов, 2002, с. 160; Белов, 1966, с. 25; Буйських А., 2005а, с. 55—57; Надгробки, 2006, с. 79—80].

Таким чином, основними групами джерел, що відображають уявлення про богів-покровителів общини є літературні, епіграфічні пам'ятки, які містять згадки про

храми, олтарі і жерців Херсонеса, зображення богів та їхніх атрибутів на монетах, у великих за розмірами (придатних для одночасного споглядання значної кількості осіб) статуях і рельєфах, а також архітектурні деталі й археологічні залишки храмів. Джерелами вивчення родинної релігійної обрядовості є культові знахідки з житлових приміщень і поховань. Уявлення про смерть та потойбічне життя можуть бути визначені за особливостями обряду поховання та ритуалів, пов'язаних із сакралізацією померлих і надгробків. Джерелом інформації щодо цих релігійних дій в Херсонесі є місце і спосіб поховання, поховальний інвентар, написи та зображення на надгробках, у склепах, на посуді з могил, а також предмети, пов'язані не лише з поховальними, а й з іншими родинними культами. До останніх належав поховальний культ, адже поховання у більшості випадків не мало загальнополісного розмаху, а здійснювалося членами родини.

Методика дослідження

У межах розгляду релігійного світогляду населення Херсонеса поняття «полісні і родинні культи» використовуються з наступних міркувань. Полісний культ стосується поліса як колективу громадян, члени сімей яких долучалися до цього культу. Інші аспекти значення терміну «поліс», а саме, місто, країна, держава, тощо, не властиві для вивчення релігії античного центру. Зокрема, поняття «міські культи» [Бабинов, 1967, с. 14; 1972, с. 26] не є вдалим, тому що, по-перше, не завжди поліс становив одне місто [Кошеленко, 1979, с. 13], по-друге, йдеться не про релігію території оточеної мурами, а релігію громадянської общини, яка вважається не колом окре-

мих осіб, а «конфедерацією численних соціальних груп» [Фюстель-де-Куланж, 1903, с. 104; пор. Hansen, 2006, р. 3—12]. Поліс-община забезпечував себе здебільшого сільськогосподарською працею. Вважається, що для дорійських поселень сільське господарство залишало своє значення до найпізніших часів [Jameson, 1990, р. 137]. Тому існувала цінність культів, спрямованих на досягнення благополуччя населення і родючості спільної землі, а також цінність культів, спрямованих на окрему сім'ю чи родину, що обробляє і отримує блага зі свого наділу. Це відображає історія Херсонеса, культу якого на межі IV—III ст. до н.е., у зв'язку з державним утворенням, відправляються не лише в межах міста, а й на території Північно-Західної Таврики [Бабинов, 1967, с. 16—17; Соломоник, 1984, с. 10—12; Зубар, 1990, с. 46—47; Зинько, 1991, с. 10—11; Марченко Л., 1997, с. 9; Аграфонов, 1999, с. 9—15].

Від традиційного визначення поліса як «міста-держави», яке тривалий час дискутується [див. напр.: Кошеленко, 1979, с. 13; Суриков, 2005, с. 35—37; Капогросси Колоньези, 2009, с. 39—40], походить і поняття «державні культи» [Мещеряков, 1980; Зедгенідзе, 1983; Ручинская, 1994; Бондаренко, 2007]. Сучасне значення терміну «держава» не зовсім відповідає суті устрою Херсонеса, мова може йти про над-полісне територіальне утворення, що включало Керкінітиду, Калос Лімен, інші пункти й існувало в межах невеликого відрізка часу [Зубарь, 2005, с. 152—154 з літ.]. Невідповідним є також поняття «офіційні культи», адже воно передбачає ідею релігійного примусу, що неприйнятна для античності. Релігійні уявлення перепліталися з уявленнями

про полісний устрій та історію власного поліса. Участь у громадських культах була органічною частиною життя громадянина, а нерідко і негромадянина [Свенцицкая, 1979, с. 67]. Коло полісних культів було чітко окресленим. Встановлювали закони, що регламентували кількість приношень. Та водночас не існувало касти жерців, яка переслідувала б шанувальників «неофіційних культів», або вимагала коштовних дарів для храму. Навпаки, законами обмежувалася надмірність витрат у виявленні жалоби, чи інших афектів, які перетворювалися на демонстрацію приватного.

До участі в ритуалах поліса особу спонукали релігійні почуття, прагнення досягти блага як для себе, так і для усієї групи шанувальників, а не державні органи. У традиційному суспільстві не йдеться про віруючих чи невіруючих. Поділ на такі групи з'являється лише, коли є кілька ідеологій, свого роду релігійний вибір. Показовим стає час поширення християнства. Якраз протиставлення християнства як офіційної релігії та інших релігій, які називались просто язичництвом, спонукає дослідників вживати ці визначення і щодо релігії дохристиянського часу. На відміну від цієї ситуації, культи поліса первинно не були насаджені державою. «Селяни античності не були в опозиції до держави, ...вони самі були державою» [Morris, 1987, р. 5; пор.: Штаерман, 1975, с. 14].

Тому доцільніше вживати поняття полісні культи, яке знімає дискусію трактування поліса як міста чи як державного утворення, підкреслює особливий характер еллінського суспільства, з культами, відмінними у кожному окремому античному центрі, а також не створює подвійного смислу, на відміну від інших вживаних в нау-

ковій літературі понять, серед яких і «популярні культи» [докл. див.: Шевченко Т., 2007г, с. 148, 154].

Розвиток релігійних уявлень населення Херсонеса зумовлювався, перш за все, принципами організації поліса як самодостатньої громадянської общини. Поліс і полісну організацію найчастіше розглядають як феномен [Morris, 1987, р. 5—7; Ясперс, 1991, с. 31—33; Тойнбі, 1995, с. 17—27; Суриков, 2005, с. 37—46]¹. Консолідація влади і власності на землю в руках спільноти громадян, усвідомлення внутрішньої спорідненості і відокремленості від інших полісів членами общини, – все це вважається безпрецедентним, унікальним, закритим і комплексним явищем [Андреев, 1979, с. 16—20]. Кожен з елементів цього феномену не може існувати окремо і взаємодіє з іншими: політична ідеологія зумовлює економічні відносини [Онайко, Кошеленко, 1980], які у свою чергу базовані на способі господарювання; землеробство породжує уявлення про залежне від природних і надприродних сил існування людини, тощо. І поліс, і сім'я, і господарство були просичені ідеологією, яка зумовлювала напрями і способи їх розвитку в часі. Для традиційного суспільства, якою є кожна землеробська спільнота, основою ідеології постають релігійні уявлення. Вони впливали на формування характерних рис еллінської патрилокальної і патрилінійної сім'ї, на розвиток статусу і прав громадянина, на соціальні відносини [Isager, 1990, р. 119; Alcock, 1991, р. 448; Morris, 1987, р. 94—95, 209]. І нарешті релігійні уявлення охоплювали сам поліс: прихильність богів до поліса визначалась вдалим виконанням риту-

¹ А.Дж. Тойнбі пояснює його різною реакцією населення окремих регіонів на дію однієї і тієї ж загальної сили; К. Ясперс – особливістю осьового часу з VIII по III ст. до н.е.

алів усіма членами общини разом з їхніми родинами.

Родинні культу починалися там, де закінчувались полісні, але не були полярними останнім. Біля домашніх олтарів вшановували тих же богів поліса, спрямовуючи до них молитви більш особистого характеру, проводили ті ж ритуали очищення, принесення жертв, спільної молитви і трапези. Відмінністю між полісними і родинними культурами була спорідненість учасників, а відповідно, і їх кількість. У поховальній процесії брали участь родичі померлого, у процесії, що йшла до святилища вшанувати покровителя поліса – усі члени поліса.

Незалежно від характеру культу (родинний чи полісний), від кількості учасників (члени родини чи общини), компоненти ритуалу залишалися незмінними. Навіть за всіх особливостей в кожному окремому регіоні процедура відправлення культу зберігалася. Це відображає суть традиції: ідеалізацію повторюваності як зв'язку із предками, героями, божествами, що лежить в основі ритуалу.

Ритуал є програмою демонстративних актів, які здійснюються в послідовності і в визначеному часі та місці, є священними до такої міри, що відхилення від них викликає глибоке занепокоєння у суспільстві [Burkert, 1985, р. 8; пор.: Лосев, 1982, с. 168]. Ритуал є практичною стороною релігії, хоча включає в себе сакральне звернення до невидимих сил, переповідання міфів, словом, – все, що бере свій початок у релігійних уявленнях. Уявлення про відносини з божествами зумовлювало регулярне і старанне виконання обрядів, регламентувало кількість принесених дарів божествам і померлим, очищення перед ритуалом і після проведення поховання, спосіб принесення цих дарів, тощо. Боги і померлі в уяв-

леннях еллінів мали владу і контроль над долею живих – так посилювалося усвідомлення важливості родинних і полісних зв'язків, так кристалізувалися найдрібніші деталі ритуалів, що проводилися сім'єю.

Одним із основних компонентів ритуалу вважають принесення пожертви. Йому передують приготування: прикрашання офіри, учасників, дому, місця жертвування, яке свідчить про небуденність усього дійства, про вивіщення сакрального над повсякденним життям. Пожертвою обирали домашню тварину, найдоступнішим було принесення дрібних тварин, навіть домашньої птиці [Burkert, 1985, р. 55]. Для переміщення офірованого до місця пожертви влаштовували процесію, що складалася з учасників ритуалу і, очевидно, символізувала перехід від буденного до сакрального, за В.Я. Проппом, – від світу реального в потойбічний [Пропп, 1998, с. 202]. Вважається, що сакральне значення мала не лише територія святилища, а й шлях до нього [Burkert, 1985, р. 99], отже сам перехід теж був символічним перебуванням в потойбічному світі.

Така процесія могла також прямувати від дому до храму чи полісного олтаря, якщо приносилася жертва на знак вдячності чи присягання [Burkert, 1985, р. 250], початку чи закінчення якоїсь справи. Тоді вона складалася з обмеженої кількості учасників, що виконували роль свідків. Також процесії проходили від дому до цвинтаря під час ритуалу поховання або вшанування померлого. Зрозуміло, що при жертвоприношенні на домашньому вогнищі влаштування процесій не було доцільним, або ж мало символічний характер. Прямування до місця проведення ритуалу супроводжувалося співами,

танцями [Борисковская, 1966, с. 40], грою на музичних інструментах. Для кожного могли складати інші, більш властиві танці чи співи гімнів, змагання музик, авторів гімнів.

Варто наголосити на публічності самого влаштування процесії. Якраз ця частина ритуалу найяскравіше виражає суть традиційного суспільства: показовість на кожному кроці життя. Навіть події суто родинного значення мали набувати розголосу, свого роду, загального визнання, легітимації, чому й сприяло проведення ритуалів. Народження, шлюб, смерть – все це не було дійсним без відповідного виконання регламентованих культових дій. Вшанування божеств при цьому покликане завоювати прихильність не лише вищих сил, а й членів соціальної групи, для чого при похованні або при шлюбі збиралася уся родина. Визнання новонародженого взагалі відбувалося не відразу, а за кілька етапів: в межах сім'ї, родини, роду, фратрії та общини. Щоразу вшановувалися божества, влаштовувалися пожертви та спільне споживання жертвовної їжі. Тобто «замість законів діяла релігія» [Фюстель-де-Куланж, 1903, с. 36]. Спільна трапеза розцінювалася як символ об'єднання групи, визначення кола близьких.

Громадських культів стосуються олтарі значних розмірів. Від імені общини на них спалювали пожертви, здійснювали узливання, курили пахощі як олімпійським богам, так і героям, хтонічним божествам. Різні способи використання олтарів зумовлювали відмінності у їх конструкції. Залежно від особливостей ритуалу, а також від кількості задіяних в ньому осіб (членів общини, філи, релігійного об'єднання або сім'ї) олтарям надавали тих

чи інших форм. В полісних культах використовували, очевидно, олтарі значних розмірів, які розміщували на великих площах, зокрема, культових ділянках, теменосах.

Зважаючи на те, що на релігійні посади обирали заможних громадян, які на свій кошт влаштовували свята і, як бачимо з херсонеської епіграфіки, встановлювали олтарі, можна припустити, що для кожного з полісних богів або принаймні для тих, на честь яких було зведено храм, ставили хоча б один окремий олтар. Однак вотиви одному божеству приносили в храм іншого, тому можливо і для олтарів питання культової атрибуції не було принциповим. Важливо те, що без офір не обходився жоден ритуал, а спалювання чи узливання проводилося на стаціонарному чи тимчасовому, наземному чи земляному олтарі, залежно як від характеру, так і від інтенсивності культу.

Вотивними, виготовленими як вдячний дарунок божеству можна вважати олтарі з написами, в яких йдеться про виконання обітниці, вочевидь за покладене на божество залагодження приватних справ. Наприклад: «Юпітеру Найкращому Величному присвячено. Тит Еренній... з ординатором і... спорудили. Виконують обітницю, жертвуючи по заслугі» [Соломоник, 1964, с. 132—135; № 60]; «Непереможному Мітрі... виконав (обітницю, жертвуючи по заслугі)» [Соломоник, 1973а, с. 243—248, № 195]; «За здоров'я, за обітницею» [Соломоник, 1983а, с. 38—40, № 10]; «за обітницю» [Зубарь, Сарновский, Антонова, 2001, с. 106—115].

Перед жертвоприношенням передбачалося символічне очищення: вмивання рук, окроплення водою

жертвовної тварини [Burkert, 1985, р. 56]. Це, до певної міри, теж належить до переходу від повсякденного до сакрального, символізує готовність до небуденних дій [пор.: Лосев, 1976, с. 55—57]. Проливаючи кров офірованої тварини, пожертвувач не стає нечистим, як це відбувається при інших вбивствах [Garland, 2001, р. 94]. Кров'ю жертви мав бути окроплений олтар, тоді на олтарі спалювалися деякі нутрощі, інші їстівні пожертви, а м'ясо розділялося між учасниками [Burkert, 1985, р. 57]. Елліни вживали м'ясо лише під час ритуалів та свят [Нильсон, 1998, с. 32], яке обов'язково було з'їсти на місці жертвоприношення.

Шкіру залишали для жерця або святилища, але жертва могла відбуватися і без участі жерця [Burkert, 1985, р. 89]. У кожному культовому випадку все одно був присутній лідер, найчастіше – глава сім'ї чи роду, магістрат, той, хто приносить жертву на знак очищення, подяки, вшанування померлого родича. Він починає молитву, возлияння, тощо. В жертві впорядковано дії кожного: «вмиванням рук і киданням ячменю в вогонь» окреслюється коло учасників, визначається соціальний порядок [Burkert, 1985, р. 59].

Криваві ритуали здійснювали, найчастіше, перед битвою, на могилі, для очищення. Безкровні ритуали можна вважати більш наближеними до повсякденного життя. Це пожертви перших шматків їжі перед її споживанням домашньому вогнищу, це возлияння, вотивні дари. Принесення звичайної їжі відбувалося при жертвоприношенні тварини. Важливим при цьому було спалення цієї їжі. Вогонь в ритуалі відігравав чи не найважливішу роль [Рыбакова, 2002, с. 119—121]. Ритуали без вико-

ристання вогню вважають доволі рідкісними. Можна казати про сакральне значення вогню, який ніколи не згасав у будинку.

Безкровним є принесення вотивів. Взагалі, дарування чогось вважається знаком визначення привілейованого, вищого [Burkert, 1985, р. 66]. На олтар, до храму приносили перші плоди, тваринні пожертви теж супроводжувалися приношенням їжі. Возлиання олії можна вважати найбільшим марнотратством, адже вилите, на відміну від покладеної їжі, неможливо спожити. Принесення вотивів, інші ритуали були, свого роду, надією, оскільки виконання прохань не було гарантовано.

Прохання, подяки, присяги, молитви промовлялися вголос. Виняток становлять молитви до підземних божеств [Burkert, 1985, р. 73]. Саме визначення «молитва» є, радше, умовним у цьому випадку. Не було записаних чи рекомендованих текстів чи то прохання, чи подяки. Молитва тут постає не формулою, а формою звернення до божества: закликали його ім'я, називали якнайбільше епітетів, або ж місце, звідки воно може прийти, а тоді висловлювали свої побажання [Burkert, 1985, р. 74—75]. Знов-таки, молитва здійснювалася привселюдно. Усамітнення, «внутрішнє вшанування божества» стосувалося найперше філософів, їхніх учнів [Фестюжьер, 2000, с. 12], і саме від них поклоніння набуває особистого характеру, очевидно, не відразу і не на всіх територіях. Тобто маємо розуміння «приватних культів» як приватного, особистого вшанування богів чи то в культах поліса, чи в культах менших груп.

Однак в літературі «приватними» найчастіше називають культи, які проводилися біля домашнього вогнища,

на могилах, тощо. На нашу думку, у цьому випадку доцільніше використовувати терміни «родинні» або «сімейні» культи, оскільки «приватне» стосується окремої особи. Цінність особи, вивищення особистості виникає в історії людства доволі пізно [Арєс, 1992, с. 46; Шкуратов, 1997, с. 117—118, Суриков, 2005, с. 49—51, 85, ін.; пор.: Миницкий, 1981, с. 64]. У релігійній практиці богів вшановували в колі общини, родини, філи або гену [Фюстель-де-Куланж, 1903, с. 95—98; Burkert, 1985, р. 13; Parker, 1997, р. 284—285]. Людина традиційного суспільства, яким була кожна спільнота, що забезпечувала себе землеробською працею, бачить себе як члена соціальної структури, як нащадка предків [Пропп, 1998, с. 128]. Тобто усвідомлюється своє чітке місце в просторі і часі, змінити це місце можна лише за допомогою визначених обставин і ритуалів. Давно розробляється ідея незадоволення духовних потреб індивіда релігією поліса [Штаерман, 1975, с. 9—10, 66—69, 134; Свенцицкая, 1982; 1985, с. 41; Дюрант, 1995, с. 11—14; Фестюжьер, 2000, с. 12; Шайд, 2003, с. 26]. Але такі процеси пов'язують із часом кризи самого поліса. Коли ж мова йде про розквіт поліса, треба казати про актуальність та відповідність релігії тогочасній політичній та соціальній ситуації. Релігія предків залишається близькою для еллінів ще довгий час, не дивлячись на нововведення, підхоплені соціальною верхівкою. Сократ, звинувачений в атеїзмі в такому розвиненому античному центрі як Афіни, був винятком [Plato. Apol.; Parker, 1997, р. 199—214; пор.: Никитюк, 1996; Vanek, 2001].

Якщо божество допомагало, наприклад, у військовій справі, то допомога ця поширювалась і на все військо

(общину), і на одного воїна (індивіда). Але на винятковості окремої особи не наголошувалось [Суриков, 2005, с. 49—51]. Звичайно, вона була важливою як громадянин, який має право голосу у вирішенні питань, що стосуються всього поліса, як той, хто займає певну посаду в полісному устрої, як глава родини, як власник земельного наділу (в межах співвласності общини). Такою ж була роль особи і в релігійному культі на різних його рівнях: культі поліса, філи, релігійного об'єднання, зокрема створеного для проведення містерій [докл. див.: Burkert, 1985, р. 13], і сім'ї. На кожному з цих рівнів вшановували ті ж божества, проводили схожі ритуали, в яких брали участь ті ж громадяни та члени їхніх сімей. Відмінність полягала в кількості та принципі спорідненості учасників.

Розпізнати свідчення щодо сімейних культів видається набагато складнішим, ніж стосовно загально-полісних культів [див.: Шевченко Т., 2004а, с. 53—54]. Родинна обрядовість і вірування еллінів були тією сферою повсякденного життя, де віра в надприродні сили, їхній вплив на людину втілювалася в конкретних діях, у способі поведінки. Логічно було б розмежувати полісні та родинні культи за місцем їх проведення: для одних існував храм, полісне святилище, для інших – дім, могили предків, можливо, замиський земельний наділ. Але оскільки ці культи належать до однієї релігії і не протирічать одні одним, то й місця проведення обрядів теж не були уніфіковані. До храмів приносили вотиви і від імені родини, коли це стосувалося, наприклад, ритуалу очищення після поховання родича, подяки після вилікування, присягання, укладання угоди, збору врожаю [ГАХ, с. 13; Burkert,

1985, р. 80]. Вшанування могил предків теж іноді могло стосуватися не родини, а всього поліса, наприклад, коли влаштовували свята з відвіданням цвинтарів або звеличували героїв [Garland, 2001, р. 105].

Тоді картина видається складнішою, адже ті ж теракоти, знайдені в храмі, можуть стосуватися як полісного, так і родинного культу божества [Spadea, 1996]. Звідси, не лише розміри вотивних пожертв [Безсонова, 1975, с. 36; Аграфонов, 1999, с. 8], якість або матеріал виготовлення [Белов, 1970, с. 72; Бабинов, 1971, с. 30; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 85], мають враховуватися при визначенні. Навіть найбільші витрати на вотиви може брати на себе окрема родина чи особа. Тут вже має значення матеріальне і соціальне становище. Також не можемо казати про характер культу за кількістю знайдених пам'яток [пор.: Бондаренко, 2003].

Від імені родини чи особи жертви богам у вигляді їжі або теракот приносили і на домашньому, і на полісному олтарі. Пам'ятки, що пов'язані з присвятами божествам, знайдені в житлах, є більш достовірними свідченнями відправлення родинних культів [докл. див. Шевченко Т., 2007, с. 162—168]. Давньогрецька сім'я була соціальною одиницею суспільства і складалася з батьків, дітей, старшого покоління і залежних осіб, що теж вважалися її частиною [Flacelire, Devambez, Schuhl, 1970, р. 198; Рогов, 1996, с. 77—83]. Родина, що проживала в одному будинку, ділила спільне вогнище, навколо якого концентрувалося її господарче і релігійне життя [Мещеряков, 19806, с. 13]. У кожному домі існувало виділене місце, де вшановували богів. За відсутності спеціального приміщення, використовували якусь ділянку в будинку

[Русяєва А., 2001а, с. 49].

При дослідженні житлового комплексу характер розташування, а саме, скупчення предметів, пов'язаних з культами, та наявність культових зображень на деяких із них дає можливість припускати існування домашнього святилища. В додатку (с. 342—399) зібрано відомості про пам'ятки культового характеру з херсонеського городища, знайдені на території жител. Аналіз їх локалізації, концентрації в тій чи іншій частині будинку, характеру та різних точок зору щодо атрибуції дозволяє запропонувати характеристику нових домашніх святилищ, а також окреслити коло найбільш вшановуваних в родинних богів.

Виходячи з положення, що поховання було обов'язком членів сім'ї, і поховальні традиції формувалися в порівняно вузькому колі, варто враховувати можливість своєрідності поховального культу в кожній родині. Обряди установлені в межах сімейного кола, особливості яких зумовлені подіями, що стосувалися поховання, та відповідними уявленнями про «своїх» померлих, були відмінні в кожній родині. На жаль, найретельнішим збором інформації щодо поховального, як і інших родинних культів, можна виявити загальну картину, свого роду, середнє арифметичне, тоді як вся варіативність, яка і буде називатися свідченням вірувань, а не полісної релігії, опускається як випадковість або незначні винятки. Та все ж окремі спільні риси в обряді поховання і в зображеннях, пов'язаних із ним, дають змогу казати про певні тенденції, загальний розвиток в уявленнях про потойбічний світ населення античного центру.

Матеріали поховань дають також інформацію про

найнижчі пласти релігійної свідомості населення, а саме, вірування. Йдеться про сферу повсякденного життя, де віра в надприродні сили, їхній вплив на людину безпосередньо втілювалася в конкретних діях, способі поведінки [Мещеряков, 1980б, с. 13]. Сфери ідеології та вірувань у поєднанні становили світогляд елліна. Вірування були пов'язані з такими аспектами життя людини як дім та землеробська господарча діяльність. Найменшою видається їх близькість до способу організації життя, общини в цілому, встановленої системи родинних зв'язків, організації земельних наділів. Це підтверджує тезу про збільшення ролі вірувань в часи ближчі до кризи поліса та полісної ідеології [Зубарь, Мещеряков, 1983, с. 96—114; Мещеряков, 1980б, с. 13—15; Фестюжьер, 2000, с. 10—15], аж до періоду, коли полісну релігію справді можна назвати «державною» чи «офіційною».

Вочевидь, криза полісної ідеології не була єдиним чинником у формуванні вірувань, адже заботони супроводжували щоденні дії мешканців і, очевидно, стосувалися віри в найнижчі божества, які населяли дім і довкілля [Фестюжьер, 2000, с. 17; пор.: Реальный, 1885, с. 1148]. Зростання значення вірувань, як у сфері уявлень, так і в сфері релігійної практики, може відображати природній розвиток релігії. Однак, такі процеси, що рухали в бік індивідуалізації та інтеріоризації релігійних уявлень та практик, могли ставати чинником змін у самій ідеї організації поліса, а тому і в полісній релігії. Зафіксувати сліди вірувань археологічно можна лише в окремих знахідках з поховань і жител, найближчих до окремої родини. Відповідно, найбільше варіацій, заботонів і містичних уявлень могло бути саме тут.

Таким чином, у вивченні релігійного життя населення античного поліса найдоцільніше послуговуватися термінами «полісні культи», що позначає спільне проведення обрядів на честь богів громадянами поліса і членами їхніх родин, і «родинні культи» – ті, що відправлялися біля домашнього вогнища і на могилах, в колі сім'ї. Полісні і родинні культи взаємодоповнювали один одного у релігійному світогляді населення поліса

* * *

Історія вивчення херсонеської релігії включає три етапи. Кінець XIX – початок XX ст. – час перших узагальнень на основі аналізу здебільшого міфології; 40—70-і рр. XX ст. – накопичення пам'яток та розвитку теорії варварських впливів у релігійному житті Херсонеса; кінець 70-х рр. XX ст. – початок ХХІ ст. – відродження та переосмислення на основі археологічного матеріалу попередніх гіпотез щодо характеру культів. Аналіз джерел показує, що на сьогодні нема підстав розглядати особливості культів поліса як наслідки варварських впливів. Для створення цілісної картини релігійного світогляду населення уваги потребують питання динаміки розвитку не лише полісних, а й родинних культів.

Джерелами характеристики полісних культів є археологічні свідчення наявності храмів і олтарів, епіграфічні згадки про верховних жерців, полісні свята, агони і храми, зображення богів та їхніх атрибутів на монетах, а також у скульптурі великих розмірів. Культи, що проводилися в межах родини, відображають археологічні знахідки в житлах і похованнях, такі як дрібні антропоморфні та

зооморфні зображення, переносні теракотові та кам'яні олтарі, залишки стаціонарних олтарів-вогниць і земляних олтарів, присвяти на посуді.

Увага до вивчення релігійних особливостей, властивих Херсонесові, зумовлена тим, що кожен поліс багато в чому був унікальним у своєму розвитку. Тому на сьогодні недостатньо розглядати античну релігію взагалі. Адже в усіх античних центрах з часом складався своєрідний пантеон, боги якого з новими епikleзами набирали нових функцій, і в залежності від обставин утворення общини та її подальшого історичного розвитку, більш або менш інтенсивно вшановувалися, або ж ставали суто родовими чи сімейними покровителями.

РОЗДІЛ 2

ВЕРХОВНІ БОЖЕСТВА

Базові уявлення про функції еллінських богів, як і їхні імена, способи та порядок їх вшанування, були тим загальним, що визначало суть античної релігії. Однак у кожному окремому випадку релігійні уявлення населення античних центрів набували своєрідних рис завдяки автономному розвитку кожного з них [пор.: Фролов, 1988, с. 228; Яйленко, 1983]. Релігія полісів одного регіону в чомусь відрізнялася від релігії іншого, так само як найголовніші культи одного поліса відрізнялись від культів іншого. Коло божеств, які вшановувала община, не було канонізованим чи незмінним, і не повинно отожднюватись із олімпійським або «загально-еллінським» пантеоном [пор.: Блаватский, 1964, с. 20], змальованим Гомером та Гесіодом. Можна казати лише про вплив цих міфів та епосу в окремих регіонах на уявлення еллінів. Отже, при розгляді уявлень про божества та культи, що вшановувалися в Херсонесі, мова йде про полісну релігію Херсонеса – цілісну і своєрідну, але не канонізовану і не статичну, а позначену впливами культів його дорійських та іонійських засновників.

Зважаючи на обсяг і характер пам'яток, пов'язаних з культом основної богині в Херсонесі, багато в чому можна погодитися з думкою про те, що релігійне життя громадянської общини зосереджувалося на культі одного божества, яке вважалося засновником, охоронцем і покровителем поліса [Фестюжьер, 2000, с. 9–10; пор.: Мещеряков, 1980б, с. 11]. Аналіз джерел переконує, що

Партенос була божеством, яке вшановували на найвищому рівні від часу заснування поліса до повного занепаду язичництва [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 74, 165; Зубарь, 2005е, с. 347—359]. Але це навряд чи сумісне з прагненням до монотеїзму [Nilsson, 1974, S. 569—578]. Усі інші боги, яким вклонялися поряд з Партенос, відповідали за свій окремий аспект життя населення. Крім того, не менш активно, хоч і не так послідовно, в полісі вшановували бога-героя Геракла [Аграфонов, 1999, с. 18—19; Зубарь, 2005е, с. 347, 360—373].

Особливо виразною стає діада верховних божеств у часи розквіту поліса, про що свідчать нумізматичні й епіграфічні джерела. У зв'язку із воєнною загрозою з боку варварів, популярними стають захисні функції і Партенос, і Геракла. Це дає змогу дослідникам вести мову про «найтісніші зв'язки Геракла і Діви за доби еллінізму» [Столба, 1989; Аграфонов, 1999, с. 20], вбачати в складному переплетенні символіки цих божеств втілення полісної ідеології [Русяева А., 2000, с. 76].

Висновки щодо провідного значення культу Геракла у Херсонесі в літературі з'явилися не так давно [Белов, 1940, с. 266—287; Наливкина, 1940, с. 307—308; 1940а, с. 107—119; Стржелецкий, 1948]. Нині наголошується на усталеному образі Геракла в міфологічній традиції як сакрального завойовника земель [Русяева А., 1991, с. 106; Кошеленко, 1999, с. 150—153; Русяева М., 2001, с. 53]. Це відповідає особливому значенню культу бога-героя саме в колоніях: Гераклеї Понтійській, Херсонесі, Каллатісі, Месембрії [Блаватская, 1952, с. 224; Карайотов, 1992, с. 14—17; Ильина, 2001], а не в материнському місті Мегари, де його взагалі не вшано-

ували на рівні поліса [Malkin, 1987, с. 74]. За порадою дельфійського оракула мегарцям, колонію Гераклею було присвячено Гераклові [Xen. Anab., VI, 2,1; Iustin., XVI, 3, 4—7; пор.: Сапрыкин, 1978, с. 43]. У Каллатісі його вшановували з епітетом Засновник [Блаватская, 1952, с. 224]. У метрополії Херсонеса Геракл вшановувався у поєднанні з жіночим божеством [Сапрыкин, 1986, с. 42—43], що може спонукати до певних порівнянь з херсонеськими культами.

Свідчення полісних культів Партенос і Геракла, як і інших богів, що належали до пантеону, з'являються не раніше початку IV ст. до н.е. До цього часу «про характер вшанування можна казати лише гіпотетично» [Мещеряков, 1979, с. 104; 1980в, с. 31]. Найяскравіші культові пам'ятки, зокрема громадські культові споруди, датуються ранньоелліністичним часом. Тобто більшість варіантів дати заснування Херсонеса [Minns, 1913, р. 515; Тюменев, 1938, с. 245—264; Зедгенидзе, 1982; Сапрыкин, 1994, с. 128; Рогов, 1991; Tsetskhladze, 1994, р. 122—123; Saprykin, 1998; Виноградов, Золотарев, 1999, с. 117—125; Суриков, 2006, с. 48—50, 56; Стоянов, 2007, с. 136—142; Тохтасьев, 2007, с. 124; Русяева А., 2009, с. 353—354] і появу перших надійних свідчень вшанування богів громадянської общини [Анохин, 1977, с. 134—135; Шевченко А., 19986, с. 68; Монахов, Абросимов, 1993, с. 140—141; Золотарев, Буйских А., 1994, с. 96] розділяє майже 100 років [Буйських А., 2006, с. 35—42; 2008, с. 27—35; 2009, с. 8—9]. Практика колонізації передбачала впровадження полісних культів одночасно із заснуванням нового поліса [Malkin, 1987, р. 89; Cahill, 2002, р. 18]. В окремих випадках оракул

вказував, яких богів слід вшановувати в новому полісі. З літературних свідчень випливає, що повністю сформованим пантеон вважався з моменту смерті ойкіста, могила якого ставала місцем вшанування його як героя-засновника [Herod., V, 38,1; Diod., XX, 102,3; Pind., 01, I, 149; Callim., Aetia, II, 43; пор.: Graham, 1983, р. 29—39; Malkin, 1987, р. 190].

Початком наступного етапу розвитку полісної релігії Херсонеса, очевидно, слід вважати храмове будівництво у Північно-Східному теменосі, датоване початком останньої чверті IV ст. до н.е. [Золотарев, 1991, с. 39; 19986, с. 34; Золотарев, Буйских А., 1994]. Воно було визначальною подією в історії релігійного життя громадянської общини, адже спорудження храму відображає «прагнення прив'язати божество до землі як покровителя і гаранта успішного існування поліса» [Семина, 1996, с. 131—132]. Можливо ця подія справила вплив на особливості релігійних уявлень населення, що важливо прослідкувати, наскільки дозволяють епіграфічні та нумізматичні джерела.

З окремим етапом розвитку слід пов'язувати пам'ятки, що відображають введення нових полісних культів, або збільшення їх ролі в пантеоні, у II ст. до н.е. Тоді ж відбуваються певні зміни в верховних культах. А саме, втрачає своє значення культ Геракла як покровителя земель общини, через втрату сільськогосподарських угідь у Північно-Західній Тавриці. Партенос зображають на монеті в баштовій короні [Анохин, 1977, с. 145].

Наступним етапом в історії античної релігії Херсонеса є перші століття нашої ери, час «другої елевтерії», позначений відродженням традицій релігійного життя

общини та, разом з тим, занепадом традиційної ідеології. В цей час будуються нові храми на честь старих богів, зокрема, Афродіти, Асклепія, та вводяться нові культи. Заключний період можна вважати часом співіснування різних ідеологій і світоглядних концепцій серед населення міста. З перших століть нашої ери все важче розглядати «полісну» релігію, адже групи шанувальників того чи іншого божества стають дедалі вужчі. Покровителькою усього населення залишається лише Партенос, інші стають або покровителями проримської верхівки, розквартированого в Херсонесі гарнізону, іноземців, тощо.

Кожен з етапів розвитку релігійного світогляду населення базувався на умовах історичної ситуації того чи іншого періоду. Політичне життя античного центру було невідривно пов'язане з культами громадянської общини. Тож, перший етап розвитку верховних культів Херсонеса почався із заснуванням поліса, із впровадженням культів, які мали відправляти спільно усі нові поселенці. Ці культи й визначали общину, що перебувала під покровительством єдиного для всіх пантеону. Найчастіше ойкіст вирішував, яких богів повинна вшановувати община. Оскільки зазвичай він походив з аристократичного роду і був залучений до проведення полісних культів, то й культи нової колонії часто повторювали культи метрополії [Malkin, 1987, р. 70; Parker, 1997, р. 61; Суриков, 2005, с. 152—153]. Якщо засновниками Херсонеса вважати вигнаних з Гераклеї демократів [Виноградов, Золотарев, 1999, с. 124; пор.: Суриков, 2006, с. 53, 70], картина стане ще складнішою. Невідомо, чи дотримано було в Херсонесі

давної традиції, про яку згадує Фулідід [I, 24, 2], запрошувати ойкіста з первинного материнського міста, тобто з Мегар, як це зробила мегарська колонія при заснуванні Памілосо [Malkin, 1987, р. 132, 256; пор.: Пальцева, 1999а; Колесников, 2003, с. 83].

Отже, в полісній ідеології Херсонеса початкового періоду мали відобразитися особливості пантеону кожної з груп учасників колонізації. У заснованому гераклеотамі за участю делосців Херсонесі [Ps.-Scymn., 826—833; Thuc., IV, 75; Diod., XII, 72,4] мали б бути впроваджені декотрі культи обох полісів [докл. про склад перших поселенців див.: Золотарев, 1993, с. 19—21; Hind, 1998, р. 144—146]. На сьогодні обґрунтовується походження культу Артеміди Партенос із Делоса [Русяєва А., Русяєва М., 1999, с. 68—69; Скржинська, 2006в, с. 70; Русяєва А., 2007, с. 86] і Геракла з Гераклеї [Сапрыкин, 1978, с. 51; Аграфонов, 1999, с. 20].

Найчастіше, характеризуючи ранні культи Херсонеса, дослідники спираються на паралелі з пантеону Гераклеї Понтійської [Бабинов, 1970, с. 76; Соломоник, 1976а, с. 139; Мещеряков, 1979, с. 117; Ручинская, 1994, с. 81; 1999, с. 43; Зубарь, 2005е, с. 360, 375], що за відсутності інших джерел, є дійсно єдиним доступним способом реконструкції. Однак, більш інформативними, хоч і рідкісними, є херсонеські свідчення верховних культів, датовані пізньокласичним періодом. Це, зокрема, зображення на монетах, у мармуровій скульптурі великих розмірів, присвячувальні написи на фрагментах кам'яних виробів і деякі з написів на посуді.

Кінцем другої чверті IV ст. до н.е. датується присвята сина Посія Партенос на абаці вотивної колони, увінчаної

доричною капітеллю [IOSPE II, 407; Лепер, 1912, с. 65; Золотарев, Буйских А., 1994, с. 96; Буйских А., 2005, с. 331; Русяева А., 2007а, с. 35]. У цей час в Херсонесі впроваджується регулярне планування, розгортається широке містобудівництво [Золотарев, 1998, с. 77; 1998б, с. 34; Буйских А., Золотарев, 2001, с. 113]. Вочевидь, саме тоді було виділено територію під теменос [Буйских А., 2008, с. 172]. І якщо відомі на сьогодні залишки храмів датовані ранньоелліністичним періодом, то вотивна колона є унікальною знахідкою, оскільки інших свідчень про вигляд теменоса до елліністичного періоду вкрай мало.

Першою половиною IV ст. до н.е. датовано напис-присвяту Партенос «за дочку» викарбувану на плиті, яка вважалася постаментом [IOSPE II, 409; Лепер, 1912, с. 65]. Аргументами на користь трактування плити як олтаря стали, по-перше, червонуватий колір балаклавського мармуру, який при змочуванні нагадує кров, а по-друге, – овальне заглиблення, що займає усю поверхню фрагмента [Соломоник, 1973а, с. 85]. Слід зауважити, що перший доказ базувався на теорії варварського походження культу Партенос, яка на сьогодні втрачає підґрунтя, але це не зменшує ваги другої частини аргументації. Розміри жертовного місця фрагмента дозволяють припустити, що він належав, якщо олтарю, то великому, а тому, можливо, полісного значення. Розміщення приватної за суттю присвяти на конструкції, призначеній для полісного культу, як і аналогічні присвяти «за дружину» [IOSPE II, 406], «за батька» [IOSPE II, 410], може бути знаком вдячності, вираженим від імені общини у вигляді почесей заможним громадянам за літургію,

пов'язану з фінансуванням громадського відправлення культу богині поліса [пор.: Бабинов, 1972, с. 23; Кадеєв, 1976а, с. 12; Маринович, 1998, с. 314—316; Ручинская, 2008]. Виконання літургій можуть стосуватися епіграфічні пам'ятки перших століть нашої ери, де вказується про будівництво громадських споруд «на власні кошти» або «для поліса» [IOSPE II, 438, 439, 583; Соломоник, 1964, с. 68—73, № 25, 26; 1973а, с. 107—111, 116—119, № 129, 133].

Біля храму з ковчегом знайдено значну за розмірами (вис. 19 см) мармурову голову Матері богів, а за останньою версією – Партенос, кінця V – початку IV ст. до н.е. [АСХ, № 44; Русяева М., 2005, с. 498—500]. На цій ділянці зафіксовано численні фрагменти посуду з графіті-присвятами, зокрема й верховній богині поліса [ГАХ, № 738, 1355, 1372], теракоти та інші культові знахідки, однак більшість із них датовані елліністичним періодом (додаток, 138—140).

До початку елліністичного періоду, що збігається з початком зведення культових споруд на розкопаному теменосі, найнадійнішими свідченнями щодо верховних культів у Херсонесі є зображення на монетах. Перші монети датують початком IV або кінцем V ст. до н.е. [Анохин, 1977, с. 20; Коваленко, 1999а, с. 113]. Найбільшу увагу отримувала верховна богиня Партенос, зображення якої містять вже перші монетні випуски Херсонеса: жіноча голова, спочатку в кекрифалі, потім у вінку, в короні, на срібних монетах – з коротким волоссям у пов'язці або без головного убору (рис. 1, в). Інший варіант зображення – Партенос, сидячи на конічному предметі зі стрілою в руці, поряд спокійно стоїть лань (рис. 1, а)



Рис. 1. Херсонеські монети, реверсом яких слугує зображення бика зі схиленою головою, за В.О. Анохіним:

- а) Партенос сидячи, зі стрілою в руці, праворуч лань, 380—370 рр. до н.е.;
- б) голова Партенос з розвіяним волоссям, або Аполлона, 370—364 рр. до н.е.;
- в) голова Партенос у вінку, за нею лук і горит, 200—190 рр. до н.е.;
- г) голова Гермеса в петасі, 140—130 рр. до н.е.

[Анохин, 1977, с. 134—136; Коваленко, 1999а, с. 112]. Її образ відповідає традиційним зображенням Артеміди [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 111—124] і близький до образів Артеміди на монетах дорійських міст [Jones, 1998, р. 27, 28].

Зображення самого Геракла за класичного періоду відсутні, лише сучкувата палиця на реверсі врівноважує значення його культу в Херсонесі. Часто біля неї – символ Аполлона – дельфін, або спочатку риба, а тоді дельфін [Мещеряков, 1980в, с. 88; Туровский, Демьянчук, 2001, с. 122]. Монетні випуски середини IV ст. до н.е. з символами Аполлона на обох сторонах (з левом і зіркою, пор. їх трактування як символів Партенос, Геракла, Діоніса [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 132; Шауб, 2007, с. 267, 268]) або з Партенос на аверсі змушують сумніватися в рівнозначності культів Партенос і Геракла в Херсонесі класичної доби. Натомість, культ Аполлона, покровителя колонізаційного процесу і делоської частини засновників поліса, проступає набагато чіткіше (див.

розділ 3, с. 128—131).

Монети першої половини IV ст. до н.е. містять атрибути Геракла і Аполлона: палиця, зірка, лев, дельфін [пор.: Русяева А., Русяева М., 1999, с. 132]. Неоднозначним є ототожнення зображень вінків на реверсі з символом Аполлона [Туровский, Демьянчук, 2001, с. 123, пор.: Jones, 1998, р. 128]. Безсумнівно, лавровий вінок був важливим атрибутом Аполлона, але не лише його. На херсонеських монетах у вінку зображали також Партенос, Херсонас [Анохин, 1977, № 133—144, 156, 157, 213, 214]. Вінок був, перш за все, атрибутом переможця. Можливо, лавровий вінок на монеті позначав святкування якихось перемог.

У вінках карбували скорочену назву поліса і палицю. Важко зрозуміти, чи зображення на випусках другої чверті IV ст. до н.е. палиці біля лаврової гілки є відображенням полісних культів Геракла і Аполлона [Коваленко, 1999а, с. 126], або Геракла і Деметри у випадку трактування його як вінка з колосків [Зубарь, 2005е, с. 378], чи відзначенням якоїсь перемоги общини в цей період за покровительства Геракла. Висловлено думку, що монети з головою Партенос у вінку або кратером [Анохин, 1977, № 13—15, 19, 20] на аверсі є різними номіналами одного випуску, і пов'язані з якоюсь військовою перемогою. Кратер при цьому символізує багаті пожертви херсонеситів у храм Партенос на вдячність за допомогу в бою [Коваленко, 1999а, с. 127—128; пор.: Русяева А., Русяева М., 1999, с. 132]. На херсонеській монеті найчастіше саме Партенос представлено у вінку або в поєднанні з зображенням вінка на реверсі. Таким чином, вінком на монетах могли позначати покровительство

верховної богині поліса в перемогах і, можливо, з цього часу бере початок традиція приписувати успіхи херсонеситів у звиятах саме Партенос [IOSPE II № 343, 352; пор.: Русяева А., Русяева М., 1999, с. 101; Бондаренко, 2007, с. 99].

Дещо складнішим видається зображення бика на монетах. Прикрашена гірляндами голова бика на аверсі монет другої чверті IV ст. до н.е., або з гірляндами чи без них на свинцевих монетах кінця III—II ст. до н.е. [Анохин, 1977, № 9—12; Грандемзон, 1978, с. 45; Коваленко, 2004, с. 132—136], найімовірніше символізувала багаті жертвоприношення, зокрема й худоби, від імені общини для умилювання божества. Букранії з елліністичного періоду часто зображали на олтарях [Javis, 1949, р. 148], а також виготовляли як окремі вотивні приношення, добре відомі з ольвійського теменоса і некрополя IV—II ст. до н.е. [Зайцева, 1971, с. 84—106; 2004, с. 356; Русяева А., 1978, с. 99—100; Древнейший, 2006, с. 219]. Вони могли символізувати або доповнювати жертвоприношення биків [Зайцева, 2004, с. 370—371; Jones, 1998, р. 43]. За класичного періоду букранії, що займають все поле монети, наявні, зокрема, на монетах Дельф, Лампонеї в Малій Азії, Поліренії на Криті, в Північному Причорномор'ї – Феодосії [Анохин, 1986, с. 139, № 73—74; Jones, 1998, р. 224]. У перших століттях нашої ери букранії з'являються на монетах багатьох міст, що можна пов'язувати з римською політикою пропаганди відродження колишньої слави і цінностей, зокрема й в межах релігійної реформи [Штаерман, 1975, с. 69, 74; Jones, 1998, р. 91; Берзина, 1999, с. 16].

Невідомо, кому саме присвячувалися ці пожертви в

Херсонесі. Багато богів у міфах мають зв'язок з биком. В образотворчому мистецтві, зокрема й на монетних типах, з биком поєднуються зображення Зевса, Посейдона Таврея, Тезея, річкових божеств, тощо [Зайцева, 1971, с. 97; Jones, 1998, р. 194, 229]. Діоніс де в чому ототожнювався з биком і часто мав тавроморфний культовий образ [Burkert, 1985, р. 124; Кереньи, 2007, с. 51—53]. Та якщо щодо ольвійських букраніїв, зокрема й на монетах, є підстави пов'язувати їх з Діонісом і Кабірами [Зайцева, 1971, с. 98; Русяева А., 1979, с. 88—91], то в херсонеських зображеннях, хоча й одночасних з ольвійськими, жодної вказівки на зв'язок з Діонісом нема [пор.: Ростовцев, 1918, с. 197], в гірляндах нема ознак плюща чи винограду. Жертва у вигляді бика могла задобрити будь-кого з богів. Бик вважався найкращою жертвовною твариною і сакральною їжею [Burkert, 1985, р. 55; Кереньи, 2007, с. 200]. Перед ритуалом його готували, прикрашали стрічками і гірляндами з квітів, супроводжували цілою процесією до місця жертвоприношення. Очевидно, букранії на монетах позначають багаті пожертви від імені общини, можливо на честь одного з верховних богів. У кінці I ст. н.е. цим божеством однозначно була Партенос, оскільки на монеті невеличкий букраній розташований біля її зображення [Анохин, 1977, № 237, 238, 241, 243, 246; Мещеряков, 1980в, с. 80].

Майже одночасно з букраніями на монеті з'являються зображення цілого бика, що припав на одне коліно, або передня частина такого ж зображення (рис. 2, а), що може відповідати половині номіналу, за аналогом традиції карбування у IV ст. до н.е. в колоніях Мегар Гераклеї і Калхедоні та в інших дорійських полісах [Head, 1911,



а



б



в



г

Рис. 2. *Зображення бика і основних типів, що розміщуються на аверсі херсонеських монет з таким зображенням, за В.О. Анохіним:*

а) бик зі схиленою головою;

б) подвиг Геракла на монеті Гераклеї Понтійської;

в) Партенос з луком і списом атакує лань, 300—290 рр. до н.е., копіювання цього типу в 47—44 рр. н.е.;

г) голова Геракла, 250—230, 220—210 рр. до н.е.

р. 514; Griffo, 1963, fig. 83; Jones, 1998, p. 73]. На відміну від букраніїв бик, що атакує, продовжує спорадично з'являтися в карбуванні ще протягом багатьох століть. Ці зображення дійсно копіюють монетний тип метрополії, хоча зазнають певних змін у карбуванні Херсонеса II—III ст. н.е. [Зограф, 1951, с. 147; Мещеряков, 1980, с. 72; Сапрыкин, 1986, с. 42].

Загальноприйнятим в літературі є трактування цього образу як ілюстрації одного з подвигів Геракла, а саме,

підкорення Критського бика. Але достеменних відомостей про те, що бик на монеті Гераклеї Понтійської втілював цей сюжет, нема. Поєднання його з головою Геракла на аверсі є поки єдиним доказом цього [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 129; Русяева А., 2000, с. 76, Зубарь, 2005, с. 145; пор.: Шауб, 2007, с. 272]. У сценах подвигів на монеті різних полісів, зазвичай, присутній був сам Геракл, хіба що місто славилося персонажем, з яким упорався герой-бог (наприклад, Стимфалійський птах на монеті Стимфалоса). На монеті Гераклеї Понтійської є зображення, власне, подвигу Геракла, в якому герой-бог активно бере участь, а поза поборюваного Критського бика зовсім не нагадує «колінопреклонний» тип, запозичений Херсонесом (рис. 2, б) [Jones, 1998, р. 107—109].

Слід звернути увагу на те, що тип бика, що атакує, в Херсонесі з перервами продовжують карбувати аж до початку III ст. н.е., тобто і в той час, коли культ Геракла втрачає своє значення в полісній релігії [Аграфонов, 1999, с. 18; пор.: Бондаренко, 2007, с. 111; Шевченко Т., 2009]. У перших століттях нашої ери зображення бика на монетах трапляються вкрай рідко, але атрибут Геракла – палиця, що за елліністичного періоду часто розташований над або під биком – взагалі відсутній. Востаннє на херсонеських монетах палицю зображають у 120—110 рр. до н.е.¹ у поєднанні з головою безбородого Геракла [Анохин, 1977, № 182—183].

Отже, на відміну від зображень палиці, зображення бика не завжди слід пов'язувати з культом Геракла.

¹ Тут і далі датування подається за В.О. Анохіним [1977] з урахуванням деяких коригувань в працях останніх років (див. далі в тексті).

Такий же тип монетних зображень наявний в інших античних полісах, де культ Геракла не мав такої ваги, а на аверсі монет з биком, зображали, зокрема, в Фанагорії кінця класичного періоду голову Кабіра в конічній шапці [Анохин, 1986, с. 139, № 77, 84], в Феодосії – голову Аполлона [Анохин, 1986, 139, № 82], в той час як зображення голови Геракла тут, зазвичай, поєднувалося з палицею на реверсі [Анохин, 1986, № 90]. В Тірі на початку елліністичного періоду на звороті монет з биком, що атакує, – голова Деметри, Афіни в коринфському шоломі [Анохин, 1989, № 430—440а, 444; Фролова, 2006, с. 12—16, 133—135, табл. X, 1, 2]. З Афіною на аверсі поєднували таке ж зображення бика на монетах Фурії, щоправда, тут його вважають словесним вираженням назви міста, оскільки «атакування» бика і є «фуріос» [Jones, 1998, р. 229]. В Гелі реверс з атакуючим биком поєднується з зображенням голови божества місцевої річки, в Сіракузах – з головою Персефони; в Кізіку бика зображено над тунцем [Griffo, 1963, fig. 67; Клады, 2006, табл. VI, 96, 97]. Зображення бика в різних позах, зокрема й «в атаці», в Еретрії поєднувалося з образом епонімної німфи на аверсі і з'являються задовго до появи на монетах Геракла [Head, 1911, 356—357]. На динарії Августа випуску 15—13 рр. н.е. в Лугдунумі реверс займає зображення бика, що атакує, хоча божественне походження імператора пов'язували не з Діонісом і не з Гераклом, а з Аполлоном [Штаерман, 1975, с. 79]. А от офіри у вигляді бика були звичайною практикою в культурі римських імператорів [Price, 1984, р. 210, 215].

У Херсонесі монети з биком в атаці містять різні зображення на аверсі, а саме: Партенос сидячи зі стрілою в



Рис. 3. Срібна чаша з зображенням офірування бика на похованні Тіберія. Баскореале, біля Птолеїв, час пізніх Августів, за П. Занкером

руці і з ланню поруч (рис. 1, а); голова Партенос з розвіяним волоссям (рис. 1, б); голова Партенос у пов'язці; Партенос зі списом в руці вражає лань (рис. 2, в); голова Партенос, за нею лук і горит [Снытко, Туровский, 1999, с. 399]; голова Геракла, з палицею, а з 210 р. до н.е. без неї; голова Партенос у вінку, за нею лук і горит (рис. 1, в); голова Гермеса в петасі (рис. 1, г), на реверсі над биком – його кадуцей [Анохин, 1977, с. 134—136, 139—146; пор.: Гилевич, 1970, с. 6, 12; Грандемзон, 1982, с. 36]. Отже, з биком на реверсі зображали, перш за все, Партенос, і лише у 250—230 рр. до н.е., і 220—200 рр. до н.е. – Геракла. Крім цих богів, з биком зображали Гермеса і, можливо, Аполлона, якщо зображення Партенос з розвіяним волоссям (370—364 рр. до н.е.), зважаючи на відсутність інших атрибутів і спираючись на аналоги в скульптурі і нумізматиці [Head, 1911, р. 533], трактувати не як Партенос, наділену

функціями Аполлона [Мещеряков, 1980в, с. 87], а як, власне, Аполлона [пор.: Minns, 1913, р. 544] (рис. 1, б).

Все сказане дозволяє припустити, що зображення бика слід розглядати окремо від культу Геракла. Про це може свідчити і те, що в Херсонесі біля бика іноді зображається палиця. Спорадичність у карбуванні незмінного за багато століть образу бика з опущеною головою, можливо, залежала від розвитку традиції жертвоприношення в античному світі. Адже за римського періоду криваві пожертви використовували дедалі рідше, замінюючи їх символічними офірами, зокрема невеличкими скульптурними зображеннями або грошовими внесками. Як бачимо, й інші античні центри карбують бика, що атакує, щонайпізніше до середини елліністичного періоду.

Бика на херсонеських монетах можна бачити не в атаці, а в покорі. В літературі вже з'являлися зауваження, що бик на монеті «не просто атакує, а припав до землі, впирається коліном» [Коваленко, 1999а, с. 121]. Схилений, на одному зігнутому коліні, бик постає приготованою від усієї общини жертвою для верховного божества. Цікаво порівняти зображення узливання на олтарі і приготування до жертвоприношення бика на монетах Селінуса з Аполлоном кінця V ст. до н.е. [Jones, 1998, р. 203], або на римських монетах 81 р. до н.е., де аверсом слугує зображення голови Діани, богині близької до херсонеської Партенос [Borić-Brešković, Popović, 2006, р. 213, № 981—986]. На жаль, на цих, як і на херсонеських, монетах неможливо розрізнити наявність жертвних пов'язок на головах биків [пор.: Зайцева, 1971, с. 88, прим. 8].

При здійсненні пожертв було бажано, щоб тварина ніби-то сама хотіла йти на заклання. Це вважалося добрим знаком з боку божества [Plut. Banq. VIII. 8,3. 729]. Тому на першому етапі жертвоприношення (ἀρχησθαί) голову тварини намагалися схилити – даючи їй пити або силоміць киваючи її головою [Burkert, 1985, р. 55, 56; Кереньи, 2007, с. 151; Скржинская, 2009, с. 21]. Таким можна бачити бика на монетних типах, близьких одночасно на різних територіях Еллади. Точно так його зображено в рельєфі на розкішній срібній чаші середини I ст. н.е. зі сценою здійснення пожертви під час поховання Тіберія (рис. 3). Не виключено, що в Херсонесі улюблена для божества офіра, зображена на монеті, символізувала головні свята поліса, під час яких здійснювали це жертвоприношення.

Звідси, зв'язок зображень бика з культом Геракла міг ґрунтуватися на характері ритуалів, пожертв, здійснюваних, наприклад, на щорічних святкуваннях. Оскільки бик поєднувався з різними типами Партенос на аверсі, рідше головою Геракла, то можливо, саме цим богам, особливо за елліністичного періоду, було заведено приносити жертви у вигляді бика.

Окремо слід розглядати випуски часів елевтерії, де звичний тип бика розташований на аверсі, з Партенос, що атакує лань на реверсі [Анохин, 1977, № 200, 201, 258, 259, 270, 285, 292, 293]. Поява давніх монетних типів була зумовлена спробами відродити традиції автономії Херсонеса, підкреслити звільнення від боспорської опіки [Зограф, 1951, с. 153; Кадеєв, 1979, с. 56; Мещеряков, 1980, с. 72]. Випуски 161–180 рр. карбують ніби напівзабутий образ жертовної тварини:

на № 270 (за В.О. Анохіним) зображення схиленої тварини дуже віддалено нагадує бика, на № 271 з традиційним «атакуванням лані Партенос» поєднано реверс із зображенням цапа. Випуск 180—192 рр. містить новий і нетривкий для Херсонеса тип випростаного бика, пізніше – бика дибки, найімовірніше, позначеного впливом традиції карбування Боспору (монети Савромата II, 173—210 рр.) [Анохин, 1977, № 280, 281, 294].

Неоднозначним видається також трактування реверсу монет 350—330 рр. до н.е. з воїном зі щитом, якого не зовсім можна назвати «колінопреклоненим» (здавна вказується на невідповідність назви [Бертъе-Делагард, 1912, с. 45]). Позиція на одному коліні, повністю закритим щитом відображає, радше, оборону. В образі озброєного воїна в рідкісних випадках зображали засновника поліса [Jones, 1998, р. 198, 199], але херсонеський тип далекий від ієратичної пози. Оголеність воїна дійсно більш нагадує показові змагання, тренування, ніж реальний бій, в якому елліни були одягнені [пор.: Нефедкин, 2003, с. 160—168]. Зважаючи на аверс монет із зображенням Партенос у квадризі, вдалим видається розуміння монет з воїном зі щитом як приурочених до агонів, можливо й на честь Партенос [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 133; Русяева А., 2000, с. 76—77; Ручинская, 1994, с. 83; пор.: Гилевич, 1970, с. 6—7 з літ.; Столба, 1989, с. 64, див.: Jones, 1998, р. 70, 92; Скржинская, 2006, с. 71], однак не єдино можливим. Оголеними в античному мистецтві зображали, переважно, богів і героїв [Price, 1984, р. 183; Humphreys, 1993, р. xvi]. Головний убір нагадує пілос, в якому на монетах цього часу у різних центрах зображали Одісея, Гефеста, Діоскурів,

тощо [Jones, 1998, р. 190]. Найбільш показовим є круглий щит, який приблизно в час карбування цих монет було зображено на стінці олтаря, що за однією з версій, був пов'язаний з культом Ареса і розташовувався на Північно-Східному теменосі (див. розділ 3, с. 133—134). Такий самий щит в руках воїна на рельєфі, знайденому під сцене театру, який вважається частиною оздоблення культової конструкції або поховання [Русяева М., 2005, с. 498]. Та доказів для будь-якої атрибуції цього монетного типу надто мало.

Слід зауважити, що зброя в богів на монетних зображеннях виступає здебільшого атрибутом. Навіть Партенос, що на херсонеській монеті зображена в момент кожного з етапів стрільби [Зограф, 1982, с. 12], завжди зберігає статуарну позу (крім нахилу вперед у зображеннях атакуювання лані списом). Воїна ж обернено ледь не спиною до глядача, обличчя його майже закрите щитом, що не властиво монетним типам, уся постать зігнута так, щоб повністю заховатися за щитом. Тобто основним змістом зображення є не персонаж, а момент захисту. У поєднанні з войовничою Партенос на аверсі воно може відтіняти заступницькі функції верховної богині поліса.

Отже, рідкісні свідчення верховних культів до елліністичного періоду, вповні компенсуються яскравими і багатоманітними образами, перш за все, Партенос, втіленими в монетних типах. Більшість із цих типів продовжують тиражуватись на наступному етапі розвитку полісної релігії Херсонеса. Деякі, зокрема «Партенос сидячи на циппі» – не повторюються в наступних випусках. Названий циппом конусоподібний предмет пов'язують з

межовим стовпом, трактуючи образ Партенос як захисниці нових кордонів, після розширення полісних земель [Русяєва А., Русяєва М., 1999, с. 116, 129, 131; Зубарь, 2004, с. 97; 2005, с. 145].

Класичному періоду було властиве вшанування верховної богині в різних образах, що відображає поєднання в одному культі рис кількох богинь: Артеміді Партенос, Артеміді Таврополи, Іфігенії [Мещеряков, 1979, с. 118; пор.: Русяєва А., Русяєва М., 1999, с. 130; Русяєва А., 2007а, с. 38—39]. Культ Геракла в цей час не мав настільки важливого значення в Херсонесі, а можливо, й поступався близькому Артеміді Партенос культу Аполлона (див. с. 81 розділу).

Тривалий час розробляється проблема локалізації культових місць присвячених Партенос. Здавалося б, питання достатньо вивчене у ґрунтовних працях (див. розділ 1, с. 15—16), проте воно продовжує дискутуватись і сьогодні [Скржинська 2006в; Русяєва А., 2007; 2007а, с. 32—39; Шауб, 2007, с. 261—262]. Емоційні свідчення Еврипіда і Овідія, з яких відомо і про кількість сходінок, і про колір олтаря, змальовують міфічне святилище таврів [Eur. IT, 127, 128; Ovid. Ep. III, 2. 45—66; пор.: Скржинская, 1991, с. 75; Русяєва А., 2007а, с. 24], тоді як особливості влаштування основного херсонеського храму висвітлюють нечисленні, але надійніші, написи і архітектурні залишки. Однак, більшість із них дійшла до нас щонайраніше з III ст. до н.е. Відомості Артемідора Ефеського, на якого посилався Страбон, походять з кінця II ст. до н.е. [Виноградов, Золотарев, 1999, с. 117; Русяєва А., 2007, с. 93]. Тобто про святилище з храмом, свята і жерців маємо достеменні свідчення

лише з III ст. до н.е. Найчастіше у вивченні верховних культів Херсонеса застосовують ретроспективний метод, зокрема, розглядаючи існування храму з межі V—IV ст. до н.е. [Скржинська, 2006в, с. 70]. У нашому випадку цей метод не завжди ефективний, оскільки археологічні та нумізматичні дані засвідчують можливість значних змін у цих культах. Наприклад, будівництво храмів, а також тимчасове зникнення не лише зображень Геракла, а й його атрибутів, з монетних типів у другій половині IV ст. до н.е. В цей час єдиним верховним божеством виступає Партенос, яку втілювали в різних образах, що могло відображати широкий спектр функцій, якими наділяла її община шанувальників.

На сьогодні піддається сумніву існування храму в святилищі на мису Партеній [Русяева А., 1997, с. 86; 2007а; 2008, с. 15—16], локалізація і атрибуція святилища теж доволі проблематична [Русяева А., 1996, с. 95; 2007а, с. 32; Николаенко, 1999, с. 101; Зубарь, 2004б, с. 57—60; 2007, с. 99—106; 2007б, с. 226—232]. Незалежно від того, на якому мису воно розташовувалося, те, що від міста його відділяло майже 20 км (100 стадіїв), змушує сумніватися в інтенсивності культу, який могли б постійно підтримувати там херсонесити. Піша процесія до святилища затягнулася б на 4 дні, вирядження туди корабля якщо могло відбуватися, то вкрай рідко. Отже, найчастіше використовували святилище, очевидно, мешканці прилеглих ділянок на хорі. Основним призначенням святилища було позначення межі володінь Херсонеса [Whitley, 1988, р. 180; Alcock, 1991, р. 456; Зубарь, 2004б, с. 60, пор.: Ланцов, 1988; Масленников, 1995; Буйських А., 2004].

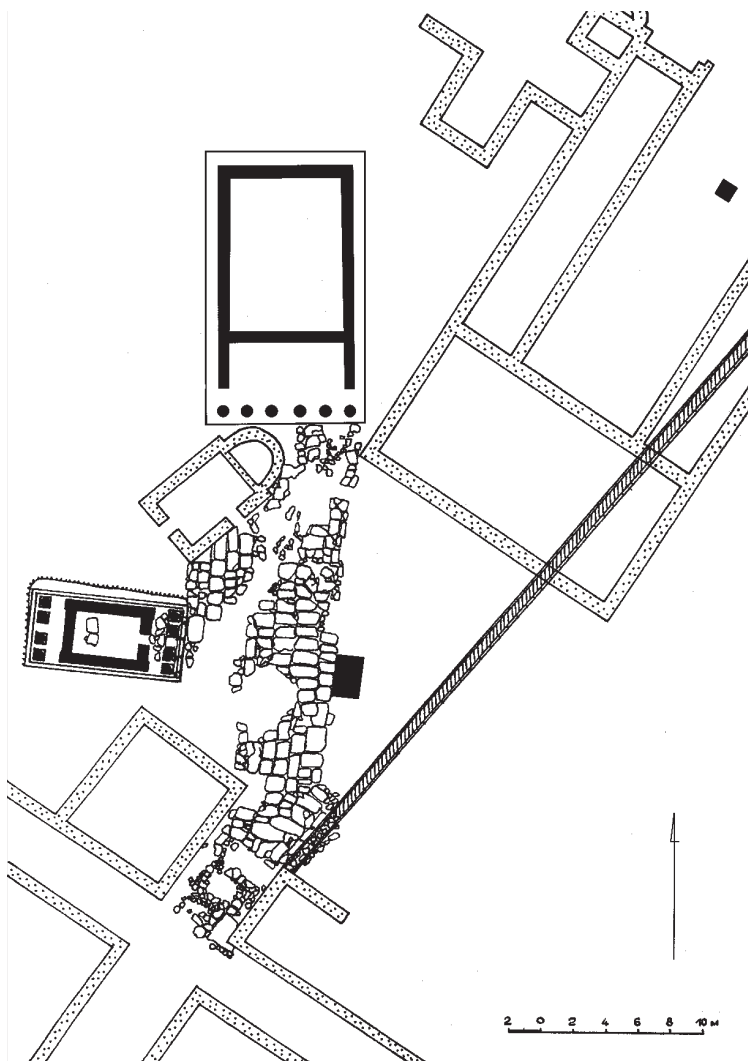
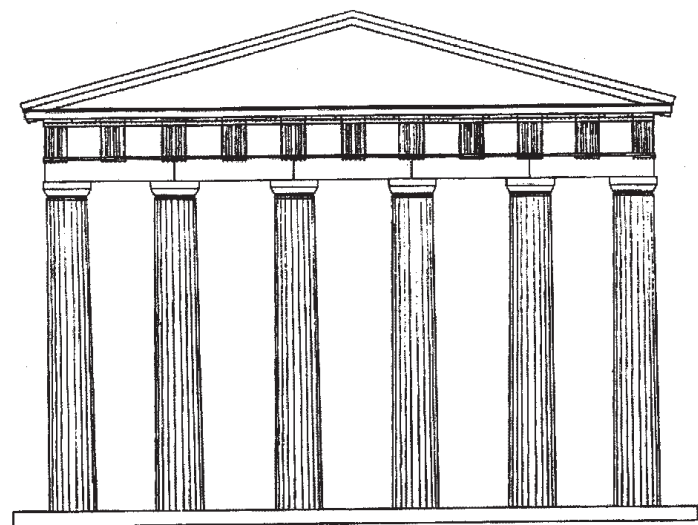


Рис. 4. План Північно-Східного теменоса Херсонеса, за А.В. Буйських

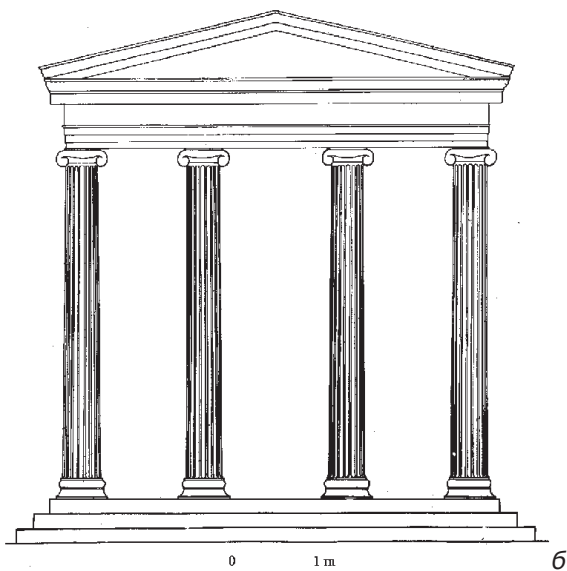
Нема підстав припускати, що в ньому вшановували богиню таврів. Розгляд численних аналогій з практики давньогрецької колонізації підводить дослідників до висновку, що на жодній античній пам'ятці нема археологічних свідчень розташування сакральних територій

відповідно до культових місць аборигенних мешканців, а вибір місця для проведення полісних культів був раціонально обґрунтованою дією в межах впровадження міського планування. Якщо й зберігалися міфи, пов'язані з місцевістю, то не було реального впровадження і продовження місцевого культу [Malkin, 1987, с. 160—164, 183—185].

У культі верховної богині поліса набагато більшу роль відігравало, очевидно, святилище в межах міста. Храм Партенос всередині поліса, наявність якого засвідчено епіграфічними та письмовими джерелами [Strabo, VII, 4, 2; IOSPE II 344, 352], пов'язують із залишками найбільшої культової споруди на Північно-Східному теменосі, датованої кінцем IV ст. до н.е. (рис. 4) [Мещеряков, 19806, с. 8; Золотарев, Буйских А., 1994, с. 96; Русяева А., 2000, с. 78; щодо попередніх атрибуцій див.: Федоров, 1985, с. 8—11; Соломоник, 1984а, с. 10—11; Золотарев, 2005, с. 25]. Близьким часом датується Присяга херсонеситів, де чільне місце відводиться Партенос [IOSPE II, 401; Латышев, 1900; Толстой, 1918, с. 92; пор.: Иванов Е., 1912, с. 18; Белов, 1948а, с. 74]. З цього ж часу на монетах з'являється сюжет атакування лані Партенос. Тому є підстави погодитися з думкою, що цей монетний тип повторював новостворену храмову скульптуру [Туровский, Демьянчук, 2001, с. 124]. Войовничі риси в культі Партенос пов'язують із загрозою з боку скіфів, що утворили в III ст. до н.е. державу зі столицею в Неаполі [Пальцева, 1979, с. 33; Зубарь, 2002]. Та більш вірогідним поясненням є напіввійськовий уклад життя дорійців, яким властиво було «усім богам приписувати військові доблесті» [Plut. Mor. 28].



a



б

Рис. 5. Реконструкція храмів на Північно-Східному теменосі, за А.В. Буйських: а) доричного ордеру; б) іонічного ордеру

За вцілілими архітектурними деталями, реконструйовано вигляд храму доричного ордеру з 6-колонним портиком [Золотарев, Буйских А., 1994, с. 82; Буйских А., 2008, с. 171—175] (рис. 5, а). До нього вела бруківка з вапнякових плит, якою була вимощена центральна ділянка теменоса. Цим шляхом, можливо, й йшли урочисті процесії на свято Парфенії на честь верховної богині [IOSPE II, 352; пор.: Русяева А., 2007а]. Біля теменоса розташовувалася майстерня коропласта, де знайдено теракотовий антефікс із зображенням, в якому вбачали Партенос [Доклад, 1891, с. ССХІ—ССХІІ; Белов, 1948а, с. 82; Сорокина, 1961, с. 5].

Епіграфічні джерела свідчать про дари для богині від її жерців [IOSPE II, 410, 415, ін.]. Це дає змогу говорити про нетипову ситуацію, зумовлену особливим статусом культу Партенос, коли богині прислужували не жінки, а чоловіки [Толстой, 1918, с. 106; Белов, 1948а, с. 74; Бабинов, 1972, с. 20—27; Шевченко А., 2007]. Це пов'язують із войовничим характером божества [Русяева А., 2000, с. 78, пор.: Колесникова, 1969, с. 54]. Тим важливіший цей статус, що при її храмі існували «скарбники священних сум» [IOSPE II, 344, 349, 352; Соломоник, 1964, с. 16—19, № 2; 1973а, с. 13—17, № 110; Граков, Виноградов, 1970, с. 128], а відповідно і скарбниця, яка була частиною міської [Бабинов, 1972, с. 25—26; Туровский, Демьянчук, 2002, с. 262; Макаров, 2009, с. 55, 60], або незалежним джерелом фінансування, наприклад, карбування в перших століттях нашої ери [Анохин, 1977, с. 73; Мещеряков, 1980в, с. 50, пор.: Jones, 1998, р. 91; Сидоренко, 2001, с. 453; Зубарь, 2005, с. 303].

Висловлено думку, що жерцем саме Партенос був Агасікл Ктесіїв, якого за всі заслуги увічнили в статуйі в першій половині III ст. до н.е., аргументом чого є високе становище його в общині і розташування аналогічного імені магістра на монетах із зображенням голови Партенос на аверсі [Русяєва А., 2003, с. 145; IOSPE II, 418; Анохин, 1977, № 84; Яйленко, 2001, с. 180—182; Зубарь, 2004, с. 96—98].

З постанови другої половини III ст. до н.е. відомо, що після врятування Херсонеса завдяки Партенос, було вирішено краще влаштувати служіння богині [IOSPE II, 343]. Невідомо, в чому полягали покращення, але можна припустити, що вони були суттєві, адже торкалися фінансових інтересів міста, на що вказує участь номофілаків в укладанні постанови [Латышев, 1913, с. 210]. Про розмах заходів у розвитку культу Партенос свідчить те, що за пропозицією, очевидно, тієї ж особи, Геракліта Парменонтового, було нагороджено Сіріска, який змалював міфічний аспект культу богині [Пальцева, 1988, с. 27]. У декреті вказується на місце встановлення постанови: поряд або в пронаосі храму Партенос [IOSPE II, 344; Лепер, 1912, с. 46], у чому вбачають традицію збереження документів виняткового значення в цій культовій споруді [пор.: Золотарев, 1986а, с. 13; Русяєва А., 1989, с. 26—34]. Від такого припущення могли відштовхуватися дослідники, вбачаючи значення храму як архіву чи місця ведення хронік [Толстой, 1918, с. 104; Белов, 1948а, с. 74], що стали джерелом для історика Сіріска [Соломоник, 1996, с. 45]. А звідси – увага до посади жерців, однією з функцій яких вважалося фіксування знамень Партенос та інших подій поліса.



Рис. 6. Зображення Партенос на монетах: а) 260—250 рр. до н.е.; б-г) 250—230 рр. до н.е., за В.О. Анохіним

О п и с у ю ч и храм Партенос, Страбон згадує про ксоан [VII, 4, 2]. Ксоани були переносними статуями, на відміну від культового образу, розташованого в храмі, який

не можна було зміщувати [Burkert, 1985, р. 89]. Статуї не були предметом вшанування, але мали своє сакральне значення. Висловлено думку, що ксоан Партенос увінчував вотивну колону, знайдену на Північно-Східному теменосі [Русяєва А., 2008, с. 16—19]. Є підстави вважати, що фрагмент мармурової статуї типу Артеміди стояв в елліністичному храмі Партенос, а пізньоелліністичний вапняковий торс Артеміди є частиною статуї, яка розташовувалася в храмі або біля нього [АСХ, № 80, 138; Русяєва А., Русяєва М., 1999, с. 143; Русяєва М., 2005, с. 502]. Доволі радикальним було припущення, що всі зображення на монеті Партенос на повний зріст копіювали храмову статую [Зограф, 1982, с. 12; пор.: Скржинская, 2009, с. 55]. Його підтверджень поки не знайдено.

Храм разом з олтарями, статуями, образом богині входив до комплексу святилища Партенос. Аналіз творів

Гомера підводить дослідників до висновку, що храм використовувався для зберігання приношень, а жертвоприношення здійснювалися на олтарях на відкритому просторі [Javis, 1949, р. 116, 226; Burkert, 1985, р. 92; Семина, 1996, с. 127]. Олтар розташовувався, зазвичай, перед входом до храму божества, його робили великих розмірів, аби надати композиційної ваги та зробити доступними для великої кількості шанувальників [Javis, 1949, р. 55, 56]. Припущення щодо розташування олтаря Партенос біля її храму висловлювалося й раніше [Бабинов, 1967, с. 16]. Тому слід розглянути, який саме олтар можна вважати основним олтарем верховної богині.

Вважається, що олтарю Партенос належали мармурові блоки [ACX, № 533—534] з присвятою сакрального басилевса Пасіада «божеству» кінця IV – початку III ст. до н.е. [IOSPE II, 414; Пичикян, 1976а, с. 254—255]. Головним доказом в атрибуції олтаря є магістратура басилевса, полісного епоніма, яку гіпотетично займали жерці Партенос [див.: Кадеев, 1976а, с. 9—13; Макаров, 2001, с. 177—178]. Тож не дивно, що не всі дослідники схильні однозначно пов'язувати пам'ятку з культом Партенос [Мещеряков, 1980в, с. 79]. Не зважаючи на те, що напис відображає приватну присвяту, значні розміри і висока посада адоранта [пор.: Parker, 1997, р. 22; Суриков, 2005, с. 28—29] доводять його належність до полісного культу. Олтар Партенос міг, за традицією, бути встановлений навпроти храму богині [пор.: Javis, 1949, р. 116; Пичикян, 1984, с. 205].

Реверс монет 250—230 рр. до н.е. містить зображення Партенос сидячи на предметі, який заведено називати

троном. Якщо на випусках 270—250 рр. до н.е. за формою цей предмет нагадує трон, на спинку якого богиня ніби спирається ліктем лівої руки [Анохин, 1977, с. 140, № 93, 94] (рис. 6, а), то подальше карбування цього типу позначається певними змінами. А саме, предмет, на якому сидить Партенос, більше нагадує не трон, тепер вже без бильця, а олтар з протезисом і високими бар'єрами у формі волут з обох боків [Анохин, 1977, № 96—105; Javis, 1949, р. 131, 140] (рис. 6, б—г). Сидячи або стоячи на олтарі в рельєфних зображеннях і вазописі зображали богів, яким приносили жертви на цих олтарях [Javis, 1949, р. 221, fig. 88; Smith, 1976, fig. 2; Кереньи, 2007, рис. 64в]. Таким чином, можна припустити, що монети третьої чверті III ст. містять зображення тогочасного олтаря верховної богині поліса, на якому звершувалися пожертви від імені усіх херсонеситів.

Невідомо, який з олтарів використовувався до кінця II ст. до н.е. і може ототожнюватися з олтарем Партенос, згаданим в декреті на честь Діофанта [IOSPE II, № 352; пор.: Пичикян, 1976, с. 334; 1976а, с. 255]. Не можливо бути певним і щодо локалізації олтарів Партенос і Херсонас. Вони могли стояти біля храму доричного ордеру на Північно-Східному теменосі, або ж на теменосі біля агори у центральній частині поліса [пор.: Зубарь, 2005е, с. 402]. Присвяти Партенос зафіксовано як на одній [IOSPE II, 409], так і на іншій священній ділянці [IOSPE II, 410, 412]. Декрет, який вирішено було встановити в храмі Партенос, знайдено в північно-східній частині міста [IOSPE II, 344]. Не можна виключати, що було кілька олтарів верховної богині в різних частинах міста. Відомо лише, що один з цих олтарів у кінці II ст. до н.е.

стояв поруч з олтарем епонімного божества Херсонас, до того ж так близько, що плиту з написом можна було розмістити одночасно біля двох олтарів, як це вказано у декреті.

Розташовувалися вони на акрополі. Питанням залишається, який із теменосів, Північно-Східний чи Центральний, сучасники називали акрополем. Акрополь є повністю ізольованою фортифікаційними спорудами чи природними бар'єрами цитаделлю. Існує думка, що саме існування акрополя, як пережитку крито-мікенських впливів, не відповідало інституту громадянства та політичним правам громадян [див. напр.: Долгоруков, 1982, с. 185—186; Antonaccio, 2002, р. 15]. Якщо акрополі старих міст перетворювалися на священні місця полісів, то в колоніях їх часто взагалі не влаштовували [Hansen, 2006, р. 16—17]. Поширенішою ставала практика будувати святилища і храми біля агори, яка з архаїчного часу відігравала роль економічного, політичного та релігійного центру поліса [Долгоруков, 1970, с. 18, 26].

Оскільки Херсонес був порівняно пізньою колонією, і додаткових укріплень, обов'язкових для акрополя, не зафіксовано, то можливо суттєвих мурів для акрополя тут могли й не будувати, задовольнившись наявністю природно захищеної ділянки [пор.: Arist. Pol. 1331a-b; Ulatowski, 1970, s. 137; Cahill, 2002, р. 18]. Такою ділянкою на сьогодні вважається центральне підвищення, на якому була агора і, можливо, теменос біля неї [Буйских А., Золотарев, 2001, с. 126; Буйских А., 2005, с. 310; 2009, с. 17; щодо попередніх гіпотез див.: Раскопки, 1904, с. 38; 1906, с. 24]. Аргументами для ототожнення акрополя з Центральним теменосом

є знахідки тут низки почесних декретів [IOSPE II, 346, 401, 403, 590, ін.].

Втім, при розкопках Північно-Східного теменоса теж було знайдено написи не меншої державної ваги [IOSPE II, 344, 351, 357, 402; Соломоник, 1983, с. 70], і серед них теж є такі, де згадується Партенос. Причому, написи, де вказується, що постанову вирішено «встановити на видному місці акрополя» зафіксовані на площі біля Східної базилики [Соломоник, 1983, с. 68—70], в районі театру [Макаров, 2006, с. 88] і в південно-західній частині [Суров, 1960]. Враховуючи похибку в такому розподілі, зумовлену можливістю переміщення каменів для вторинного використання, все-таки напрошується висновок про те, що саме ділянку, де розташовувався храм верховної богині Партенос, могли умовно називати акрополем. До того ж, зі сторони моря Північно-Східний теменос сприймається теж ніби на підвищенні. У будь-якому випадку, два теменоси сполучала головна вулиця, і процесії від однієї сакральної споруди до іншої, зокрема, від храму Партенос до олтаря, могли складати частину культових дій. Вздовж цієї вулиці теж знайдено певну кількість плит з почесними написами [IOSPE II, 348, 358, 369, 423].

Припускається існування на одному з теменосів храму на честь Геракла зі статуями і жертовниками [Бобринский, 1905, с. 24; Пятышева, 1948, с. 201; Аграфонов, 1999, с. 8—9]. За прикладом згаданого Мемноном храму Геракла на акрополі Гераклеї [Метп., XXV, 1], у храмі чи святилищі Геракл мав би вшановуватись як захисник аграрної околиці поліса [Аграфонов, 1999, с. 18], а можливо, і як хтонічне божество [Пятышева, 1948,

с. 201]. Проте відповідних археологічних чи епіграфічних підтверджень поки нема.

У метрополії Херсонеса до нападу римлян 70 р. до н.е. на агорі стояла величезна палиця з золота, огорнута в лев'ячу шкіру і золотий горит зі стрілами [Мемн., I II, 2]. Херсонеські олтарі у вигляді палиць і зображення на монетах вважають її репродукціями [Сапрыкин, 1978, с. 51—52]. Зображення палиці було на нетиповому для Херсонеса амфорному клеймі раннього етапу існування поселення Маслини [Кац, 1994, Б 2/1; Латышева, 1995, с. 68; 1997, с. 114—116]. Елліністичні теракотові палиці Геракла знайдено біля Калос Лімена і в башті садиби № 151 на Гераклеїському півострові [Белов, 1970, с. 76, табл. I, 4; Carter, 1998, р. 134; Николаенко, Калашников, 2007, с. 113], аналогічні мармурові олтарі елліністичного і римського періоду походять з Херсонеса [АСХ, с. 35—36, № 75—77]. Підставка палиці зроблена у вигляді прямокутного [АСХ, № 76, 77] або циліндричного [АСХ, № 75] олтаря. За формою палиці теж дещо відрізняються між собою, що можна пояснити віддаленістю гіпотетичного оригіналу з метрополії.

Для визначення характеру культів, в яких використовували ці палиці-олтарі слід звернути увагу на їхні розміри. Звичайна висота громадських олтарів – понад 70 см [Javis, 1949, р. 154]. Такі розміри передбачали більшу кількість учасників, ніж у межах родинного культу. Отже, ці олтарі могли використовувати у культах, якщо не загально-полісних, то тих, що проводилися членами філи або релігійних об'єднань. Олтарі-палиці елліністичного періоду заввишки 63 і 80 см [АСХ, № 75, 76]. Одну з них знайдено на ділянці, де припускається проведення

громадських культів у цей час (див. розділ 3, с. 135—137). З поселень на хорі походять рельєфи з зображенням бенкету Геракла [Наливкина, 1940, с. 307—308; 1940а, с. 107—119], які могли використовуватися в родинних культах, що відправлялися на території садиб. Цікаво, що в мегарській колонії Месембрії найяскравіші свідчення культу Геракла теж знайдено поза межами міста [Карайотов, 1992, с. 49], що може відображати вшанування в дорійських поселеннях бога-героя, перш за все, як покровителя полісних земель.

Існувало припущення також про присвячення Гераклові башти [Стржелецкий, 1948, с. 105]. Воно ґрунтувалося на знахідці в кладці середньовічної будівлі на перешийку Маячного півострова плити IV—III ст. до н.е. з зображеннями подвигів Геракла на трьох бічних гранях. Та це не мусить свідчити про проведення тут полісних культів на честь Геракла, хоч і є вагомим доказом важливості саме захисних функцій божества. В садибах на хорі існувала практика влаштування домашніх святилищ в одному з приміщень у башті, але там вшановували не лише і не завжди Геракла [Латышева, 1989, с. 66; Попова, Коваленко, 2005, с. 50, 81; Николаенко, Калашников, 2007, с. 113]. Плита була кришкою столу для приношень [АСХ, с. 32, № 65; пор.: Стржелецкий, 1948, с. 99], що є різновидом олтаря [Javis, 1949, p. 224]. Стіл приставляли однією стороною до стіни і розміщували, можливо, у невеликому святилищі Геракла або на священній території, де бога-героя вшановувала певна частина населення. Про місце проведення таких культів достовірних відомостей поки нема.

Припускають можливість існування агонів на честь

Геракла [Соломоник, 1963, с. 175; Сапрыкин, 1978, с. 51; Макаров, 2002, р. 193], але свідченням цього є лише назва місяця в календарі і паралелі в Гераклеї [IOSPE II, 359, 402]. Місяць відповідає дасію в Понтійському царстві, згаданому в одночасному записі присяги Фарнака [Лепер, 1912, с. 27—28], що був на початку літа. Вважається, що місяць називали за періодом проведення свят на честь божества, які відбувалися за зразком Гераклеї [Ручинская, 1994, с. 81], де Геракл вважався засновником агонів [Сапрыкин, 1978, с. 50].

Епіграфічні свідчення відображають віру херсонеситів у заступництво Партенос як на території Херсонеса, так і поза нею [Русяєва А., 1983, с. 11]. Початком II ст. до н.е. датується випуск в Ольвії монет із зображенням Партенос і присвята херсонеситів своїй богині [Русяєва А., 1983, с. 11; Русяєва А., Русяєва М., 1999, с. 115; пор.: Золотарев, 1985, с. 29]. Тут Партенос постає як покровителька «полісного вогнища», адже не ольвіополіти чекали захисту від неї, а ті, хто походив від цього вогнища.

Отже, з останньої чверті IV до II ст. до н.е. Партенос і Геракл становили діаду верховних богів-захисників Херсонеса. Їхні функції (рятивні, захисні, покровительські, тощо) багато в чому перепліталися і були настільки всеосяжними, що заступали і витісняли решту пантеону. В ситуації частих набігів варварів, засвідчених епіграфічними джерелами [IOSPE II, 343, 346], звернення до войовничих божеств вселяло надію на безпечне життя поліса. Міфологічна роль Геракла тісно пов'язана з розширенням земель, і в Херсонесі він вшановувався переважно як покровитель хори [пор.: Латышева, 1997,

с. 120; Русяева А., 2000, с. 79; пор.: Буйських С., 2004а, с. 5]. Це відповідає зростанню значення культу героя з засвоєнням хори і його послабленню після втрати сільськогосподарських угідь [Аграфонов, 1999, с. 20]. Шанувальниками Геракла могли бути представники однієї філи, як це було в Аттиці [Parker, 1997, р. 46—49, 337], або громадяни-землевласники, як в Олінфі [Cahill, 2002, р. 286, пор.: Русяева А., Русяева М., 1999, с. 136]. Партенос найчастіше захищала від варварів, які складали небезпеку не лише в обмеженому періоді, коли Геракла вшановувала вся община.

Наступний період у розвитку херсонеської ідеології, що почався з II ст. до н.е., позначився урізноманітненням пантеону, функцій головної богині і наголошенням на цінностях та культах автономного поліса. Про такі тенденції свідчать епіграфічні та нумізматичні дані. Особливості цього періоду зумовлені втратою автономії та сподіваннями на її відновлення Римом, підпорядкуванням Боспору, тощо [Орешников, 1913, с. 25—26; Зограф, 1951, с. 151; Панов, 2002, с. 163—167]. У другій половині II ст. до н.е. Партенос зображається в баштовій короні [Анохин, 1977, с. 146], що пов'язують з подіями війни Діофанта зі скіфами [Пальцева, 1979, с. 37]. Протягом наступних віків Партенос часто представлено в цій короні у войовничій позі: метаючи спис [Анохин, 1977, с. 148—155; Русяева М., 1999, с. 46]. Поява богині в образі Тіхе знаменує її антиварварські захисні функції [Избаш, 1998, с. 80—82; пор.: Кобылина, 1975, с. 63]. Нещодавно виявлено монету II ст. до н.е. з таким зображенням, де аверсом слугує факел, що дозволяє авторам публікації обґрунтовувати нові функції Партенос

як світлоносної місячної богині [Филиппенко, Туровский, 2009]. У вцілілих фрагментах скульптур богиня постає Артемідой-мисливицею або покровителькою поліса в ієратичній позі [АСХ, № 78, 85, 138; Русяева А., Русяева М., 1999, с. 143—144].

Культ Геракла поступово втрачає значення. Лише на випуску середини II ст. до н.е. зберігається палиця на реверсі, під зображенням носа корабля, голову на аверсі не визначено; на випуску 120—110 рр. до н.е. голова Геракла, палиця – на реверсі [Анохин, 1977, 170, 171, 182, 183]. Ці нетривалі випуски пов'язують із відзначенням у карбуванні перемог, яким завдячували богу-герою, і з початком боспорського впливу [Столба, 1989, с. 69; Коваленко, 1999а, с. 126]. Надалі в воєнних діях надію покладали здебільшого лише на Партенос.

Пасажі з кількох епіграфічних документів спонукають дослідників до припущень про існування в Херсонесі традиції ритуального сну в храмі Партенос [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 105]. Це, зокрема, декрет на честь Діофанта кінця II ст. до н.е. [IOSPE II, 352]: «...Партенос через знамення, які сталися в храмі, знаменувала діяння, що мали статися, і вдихнула сміливість війську...» і присвята II ст. до н.е. [IOSPE II, 411]: «Делій Аполлів (присвятив) Партенос за сновидінням». Практика ритуального сну в храмі існувала в Греції, але лише в загально-грецьких святилищах Асклепія чи інших богів, пов'язаних із лікуванням [Parker, 1997, р. 146—148; Фестюжьер, 2000, с. 150—169, з джерелами]. Хворі, що прибували з різних міст, проводячи не один день у віддаленому святилищі, залишалися ночувати в храмі, де уві сні бог вказував їм на нетрадиційні методи лікування.

В інших культах під час ритуалів у храмі найчастіше перебували жерці, а шанувальники брали участь в культових діях поза храмом. Тож знамення, що сталися в храмі Партенос, вочевидь, побачили і розтлумачили жерці, що здійснювали ритуали приготування війська до бою.

Тут вбачається поширена практика військової мантики – жертвоприношення й інші ритуали для отримання знаку від божества. Зважаючи на войовничий характер культу Партенос, зрозуміло, чому в таких справах зверталися саме до неї [Русяева А., 1997а, с. 100—102]. У давній Греції є багато прикладів проведення військового гадання [Malkin, 1987, р. 8, 9, 79, 92; Суриков, 2005, с. 61—64]. Армію в «Іліаді» Гомера постійно супроводжували манти, головного з яких, Калхаса, вшановували і зображали на монеті в Калхедоні [Hesych. *Patria Const.*, 21; Jones, 1998, р. 45]. Спартанці зверталися до дельфійського оракула щодо успіху запланованих військових походів [Суриков, 2005, с. 276 з літ.]. Мантика здійснювалася перед боєм, щоб дізнатися, чи боги прихильні до початку дій саме в цей момент. Приводом для гадання було покидання дому, і не лише заради воєнних походів [Malkin, 1987, р. 110].

На нашу думку, присвята Делія за снобаченням верховній богині теж повинна розглядатися в цьому руслі. Мантами часто обирали важливих у політиці осіб. За допомогою знамень, виявлених у снах впливових політиків, нерідко вирішувалися державні справи [див.: Malkin, 1987, р. 101, 104, 106]. Такі сни ставали причиною проведення мантики, принесення жертв і здійснення інших ритуалів. Знаки, отримані при виконанні цих дій були офіційною підставою для прийняття рішення, яке вла-

штувало б богів. Віщі сні в античності відносять до типу так званого натхненного гадання [Malkin, 1987, р. 112], що іноді доповнювалося оракульним і жертовним гаданням. Очевидно, таке гадання допомагало тому, хто ділився снами державної ваги, не лише визначити прихильність божества, а й збільшити свою владу, ставши посередником між людьми і богами.

В Херсонесі відомі і приклади приватної мантики, пов'язаної з тлумаченням снів, але навряд чи з ритуальним храмовим сном. Це написи на урні II—III ст. н.е. і на олтарі II ст. н.е. [Шангин, 1938, с. 77; Соломоник, 1983а, с. 36—37, № 8]. Поява таких пам'яток зрозуміла в перші століття нашої ери, час індивідуалізації античної релігії [Штаерман, 1975, с. 70; Мещеряков, 1980в, с. 120]. Звернення від представників різних груп херсонеського населення, у першому випадку, очевидно, дорійського походження, в другому – уродженця Дунайських провінцій, підтверджують загальну для античного світу тенденцію в релігійному світогляді: індивідуалізацію у спілкуванні з богами. Жерці тепер тлумачать не лише сні, які стосуються державних справ.

З перших століть нашої ери почався наступний етап у розвитку верховних культів. У цей час зникають свідчення громадського культу Геракла [Мещеряков, 1980в, с. 72]. Цим часом датується знайдена на центральній площі присвята Партенос [IOSPE II, 412] і рельєфні зображення богині у вигляді мисливиці з городища і хори (рис. 7) [АСХ, № 79, 91; Русяева А., Русяева М., 1999, с. 145; Ковалевская, Шевченко А., 2003, с. 89—91]. Останні повторюють монетний тип, відомий з 63 р. до н.е. до кінця античної епохи (рис. 8, б) [Анохин, 1977,

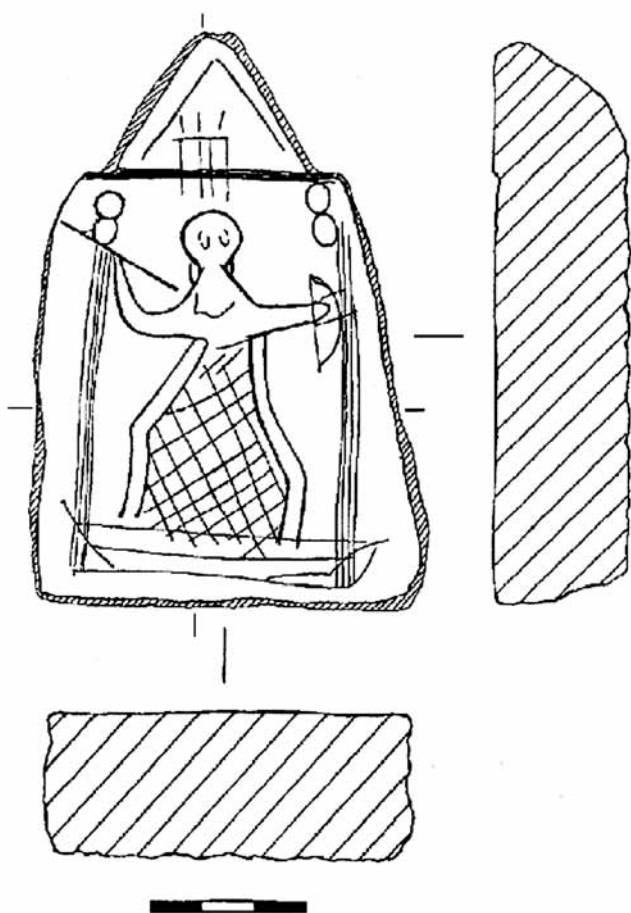


Рис. 7. Рельєфне зображення Партенос із хори Херсонеса,
за Л.А. Ковалевською, А.В. Шевченко

с. 148—156; пор.: Крупа, 1999, с. 65]. Вважається, що основою для створення такого зображення була тогочасна головна статуя Партенос з луком і дротиком [Зограф, 1951, с. 160]. Її копіювали також в ювелірних виробках, зафіксованих у херсонеських склепах [Косцюшко-Валюжинич, 1907, с. 75—76, рис. 4; Зограф, 1922, с. 355]. Однак як дрібні особисті речі вони не є дже-



Рис. 8. Зображення на монетах:

а) Херсонас з лірою, за В.О. Анохіним;
б) Партенос з луком і дротиком, за В.М. Зубарем

релом для виявлення особливостей верховного культу [пор: Пяташева, 1956, с. 27—28].

За даними нумізматики, супроводжує Партенос божество Херсонас. До цього часу про нього відомо з єдиного напису кінця II ст. до н.е. У перших століттях нашої ери Херсонас з'являється на монетах, її ототожнюють з різними зображеннями [Орешников, 1913, с. 7; Анохин, 1977, с. 61; Шевченко А., 1998, с. 102], або й з жодним [Сидоренко, 2001, с. 444; Бондаренко, 2003, с. 108—109].

Гіпотези щодо сутності богині зводяться до кількох основних: Херсонас як німфа місцевості [Minns, 1913, р. 544; Орешников, 1922, с. 159—164; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 341—342], у нашому випадку – півострова, оскільки назва співзвучна, або як персоніфікація поліса [Орешников, 1918, с. 149—150; Мещеряков, 1980, с. 69—70; 1980в, с. 58—59, ін.]. Обидва підходи спираються на ім'я божества, наближене до назви поліса, і в епіграфічному джерелі вжите в жіночому роді. Обидва враховують політичну ситуацію, в якій община звертається до цього культу аби офіційно підкреслити автономний статус Херсонеса [Мещеряков, 1980в, с. 71]. Йдеться про Діофантові війни, коли Херсонес прийняв допомогу сильної держави, ризикуючи підпасти під її

вплив, і час «другої елевтерії», коли в місті перебувала римська залога. Зважаючи на ім'я божества та історичну ситуацію, для розуміння його сутності, можливо, слід залучати такий аспект як легендарне походження поліса. Очевидно, в перші століття нашої ери община, «підкреслюючи своє автономне походження» [Мещеряков, 1980в, с. 58], зверталася до забутого або новоствореного культу епонімного засновника.

Попередньо слід зазначити, що недавно запропоноване розуміння Херсонас як епikleзи Партенос є найменш вірогідним. Базується воно на своєрідному, але неправильному перекладі фрагмента напису [Сидоренко, 2001, с. 444; Бондаренко, 2003, с. 109; 2005, с. 57]. В оригіналі два артиклі, а також сполучник «καὶ» між іменами богинь, що ніколи не ставився між іменем і епikleзою, чітко свідчать, що Херсонас була окремим божеством. Партенос не могла мати таку епikleзу, адже у свою чергу, була епikleзою Артеміди (див. розділ 1, с. 12–13)¹.

Методом виключення можна дійти до схвалення версії ототожнення з Херсонас зображення жіночого бюсту з лірою (рис. 8, а) [Орешников, 1922, с. 159], що карбується у 138–192 рр. н.е., «в час фактичної залежності від Риму... і підкреслення формальної свободи Херсонеса» [Мещеряков, 1980в, с. 58]. Про це свідчить і жіночий рід у згадці про Херсонас у декреті II ст. до н.е., і наступні міркування щодо сутності божества, ім'я якого

¹ Це стосується і спроби приписати Партенос інші епikleзи, зокрема Сотейра у III ст. до н.е., тим більше що спираються вони на епіграфічні пам'ятки, в яких саме ім'я Партенос не фігурує [пор.: Мещеряков, 1980в, с. 84; IOSPE II, 414; Соломоник, 1973а, с. 69–87, № 125]. Не дивлячись на те, що Партенос мала функції і рятівниці, і покровительки [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 156], це не обов'язково мало відобразитися у створенні нових епітетів.

було пов'язане з назвою поліса. Слід погодитись, що монети періоду елевтерій відображають прагнення відродити полісну ідеологію за допомогою образів богів, що стали символами колишнього розквіту поліса [Зограф, 1951, с. 153; Туровский, Демьянчук, 2002, с. 261]. Це могло пояснювати звернення до слабшого за значенням культу Херсонас, який мало відобразився у відомих на сьогодні пам'ятках. Звеличення автономного походження також ілюструє вираження синівської вдячності «батькам гераклеотам» середини II ст. н.е. [IOSPE II, 362]. Припускалося існування статуї Херсонас з лірою в руках, на зразок зображення втілення Спарти з Амікла [Орешников, 1922, с. 160—164]. Тут поліс втілювала німфа, тоді як персоніфікація народу Спарти збереглась на монеті Сагаласса в Пісидії у вигляді воїна [Jones, 1998, р. 128]. Отже, є підстави вважати жіноче зображення з лірою на херсонеській монеті – епонімною німфою.

Багато давньогрецьких центрів дають приклади доволі пізнього впровадження культу епонімного божества задля вагомості обґрунтування походження поліса [Malkin, 1987, р. 12—13, 266; Jones, 1998, р. 86—87]. Можливо, Херсонес є прикладом такого поліса, оскільки з часу заснування нема жодних свідчень про культу історичного і легендарного засновників, як і про пов'язаний з основною богинею поліса культ Херсонас. Можливо, в перших століттях нашої ери заснуванню міста херсонесити завдячували Партенос. Культ Херсонас, який не уявлявся окремо від культу покровительки общини Партенос, тоді можна пов'язувати з епонімним божеством поліса.

Поліси, що вели своє походження від Мегар, рано чи

пізно впроваджували культ епонімного божества, яке було пов'язане з походженням міста і майже в кожному випадку зображалося на монетах [пор.: Jones, 1998, р. 50]. Назви фактично усіх мегарських колоній походять від імені історичного або легендарного засновника. Незалежно від того, чи інформація про засновника дійсно зберігалася століттями, чи легендарного першопроходця (як і його ім'я, схоже на назву поліса) вигадували пізніше, важливо, що майже кожне місто відправляло культ героя-засновника. За окремими версіями в античних джерелах назви мегарських колоній Візантії, Месембрія походять від імені ойкіста, згаданого в оракулі [Diod., IV, 49, 1; Ps-Codin. Patria. const., 37; Strab., VII, 6, 1, р. 319; пор.: Пальцева, 1999, с. 190, 206]; Гераклеї, Астака, Калхедона – від імені легендарних героїв, що вважалися засновниками [Memn., 20; Eustaph. Comn. ad Dion. Perieg., 803; Ps-Scymn., 729; Scymn., V. 277]; Мегар Гіблейських і Селінунта – від назв місцевості [Strab., VI, 2,2, р. 267; Ovid. Trist., V, 13, 22; Thuc., VI, 4,2; Diod. XIII, 59,4; Euseb. Chron., р. 95 Helm; пор.: Пальцева, 1999, с. 110, 133, 155, 164]. Про етимологію назв гераклеїських колоній відомостей вкрай мало. Практика колонізації Мегар показує, що ідеологічне підґрунтя заснування нового поселення включало встановлення божественного покровительства над поселенням, крім усіх інших можливих засобів, і за допомогою введення культу епонімного героя-засновника, або у випадку Мегар Гіблейських і Селінунта – культу божества місцевості.

З Херсонас пов'язують печеру німф на херсонеському акрополі, згадану в творі 43/44 р. н.е. [Pomp.

Mela, II, 3; Minns, 1913, 544; див.: Русяєва А., Зубарь, 2004, с. 340 з літ.]. Припускається, що печера була присвячена німфам Артеміді [Callim. Hymn., 1—163; див.: Русяєва А., Русяєва М., 1999, с. 91; Русяєва А., 2007, с. 89—90; пор.: Шайб, 1988а, с. 128—130, де печера пов'язується з Партенос як богинею, близькою до змієногої праматері скіфів і таманської Афродіти Апатури [Русяєва М., 1997, с. 105]. Можливо, саме вона згадується в Житті Василя, що пов'язує її зі святилищем Партенос і з Північно-Східним теменосом [Русяєва А., 2007, с. 105, 108 з літ.; пор.: Орешников, 1918, с. 151]. Саме ця німфа мала таке значення для Херсонеса, оскільки була легендарним епонімним божеством. Вона залежала від культу Партенос [Мещеряков, 1980, с. 70], але в часи, коли важливо було підкреслити політичний статус, зображалася на аверсі монет, тоді як Партенос – на реверсі [пор.: Бондаренко, 2007, с. 126—127].

Поки складно зрозуміти, хто був епонімом для херсонеситів: німфа, сама місцевість – півострів, чи можливо, історичний ойкіст, відомості про якого до нас не дійшли. В античних колоніях культ ойкіста впроваджувався після його смерті і підтримувався протягом усього існування поліса. Іноді існувало два ойкісти – епонімний та історичний. У метрополії Херсонеса вшановувався культ епонімного Геракла і двох історичних ойкістів: мегарського Гнесіохоса і беотійського Ідмона [Ephor., fr. 44b. Frg. Hist., II A 56; пор.: Пальцева, 1999, с. 197], культ якого увібрав у себе елементи культів інших героїв-охоронців, навіть ім'я самого героя було змінене [Malkin, 1987, р. 73—76]. Та не обов'язково в Херсонесі мали існувати культи кількох засновників, гераклеота і

делосця [Виноградов, Золотарев, 1999, с. 98], тим більше, що материнським містом херсонесити вважали лише Гераклею [IOSPE II, 357, 362]. У більшості полісів, заснованих кількома центрами, існувала тенденція до утворення культу одного ойкіста [Malkin, 1987, р. 11]. Культ ойкіста зосереджувався навколо його могили, але залишався не культом героя родини, а полісним культом. Та все-таки цей культ зберігає чіткі риси культу героя.

У цьому контексті цікаво розглянути ще один тип херсонеських монет, що поєднувався з зображеннями на реверсі верховної богині. Це зображення голови божества зі змією, розташування якої в композиції зазвичай позначало культ героя. Змія по-іншому зображалася в образі Асклепія на херсонеських монетах, який не змінювався і поєднувався виключно з Гігією [Анохин, 1977, с. 153—155]. Атрибутом Зевса в херсонеській монеті виступає не змія, а блискавка або орел, та й сам бог в Херсонесі зображався традиційно – зрілим бородатим чоловіком. Тож, імовірно, зображення безбородого чоловіка поряд зі змією, донедавна атрибутовані як чоловіча іпостась Херсонас [Анохин, 1977, № 211—225, 228, 233, 248, 249], можна пов'язувати з культом героїзованого або ж вигаданого, зважаючи на ідеологічні потреби того часу, засновника Херсонеса. Основним аргументом на користь цього припущення є те, що на монеті його зображення поєднуються з верховною покровителькою Партенос, з її атрибутом ланню (49—50 pp.), з вінком (перша чверть I ст.), або з Нікою (51—68 pp.).

Зображення безбородого чоловіка зі змією карбують з першої до третьої чверті I ст. н.е., а також у серіях 80, 85, 107 і 134 pp. [Анохин, 1977, с. 149—152]. З часом

його повністю замінює жіночий образ з лірою (вперше з'являється 80 р. н.е., карбується до кінця херсонеських монетних випусків – 268 р.), ототожнений з Херсонас. Це не єдиний в Елладі випадок переважання через значний період після заснування поліса культу епонімного героя над культом історичного ойкіста [Malkin, 1987, р. 220—222]. Зміни в культурі епонімного героя здебільшого були пов'язані з політичними змінами [Malkin, 1987, р. 84, 87].

В такій же позі і з тим же атрибутом, лірою, на херсонеських монетах зображають також імператорів [Ростовцев, 1916, с. 11; Анохин, 1977, с. 155]. Існує гіпотеза, що усі голови зі змією на випусках золота зображають імператорів [Сидоренко, 2001, с. 438—442]. Та до цих міркувань прислухатись рано, адже й сам автор замислюється над тим, чому жодна з монет цієї групи не була знайдена в Херсонесі. Втім, не слід забувати, що культ імператора, впроваджений в грецькому місті, був нерозривно пов'язаний і фактично запозичував риси культів місцевих богів-покровителів [пор. Fleischer, 2002, р. 59—61]. До прикладу, на монеті мегарської колонії Селінунт Траян зображався і в позі, і з атрибутами Зевса: сидячи на троні, з тризубом і скіпетром в руках [Price, 1984, р. 183], на монетах фракійських центрів імператорів часто зображали у вигляді традиційного героя-вершника [Карайотов, 1992, с. 59]. Не виключено, що практика перенесення функцій епонімного божества, вшановуваного на момент впровадження імператорського культу, відбувалася і в Херсонесі, що відобразилося в карбуванні. Це припущення може стати важливим аргументом у дискусії щодо існування культу імператорів у Херсонесі (розділ 3, с. 157—158).

На відміну від «політично зумовлених» культів, Партенос вшановували до кінця античної епохи. Храм верховної богині, який застав Капітон у 380-х рр., існував ще в кінці IV ст. [Сорочан, 2005, с. 1270—1273; Русяєва А., 2007, с. 104]. Населення вшановувало богиню, вочевидь, до впровадження 391 р. закону, що забороняв функціонування язичницьких храмів [Цукерман, 1995, с. 548; Сорочан, 2005, с. 1271, комент. 168, 184; Русяєва А., 2007, с. 106; пор.: Бондаренко, 2003, с. 31; Скржинська, 2006в, с. 70—71]. Про дієвість його в Херсонесі свідчить те, що з V ст. на місці принаймні деяких колишніх античних храмів будуються християнські базиліки [Завадская, 2001, с. 261—289].

* * *

Розвиток верховних культів Херсонеса можна поділити на кілька етапів. Перший (з часу появи перших свідчень полісних культів на початку IV ст. до н.е. до початку храмового будівництва на початку останньої чверті IV ст. до н.е.) характеризують рідкісні джерела. Це присвяти Партенос на вотивній колоні і на фрагменті олтаря, частина статуї богині і знайдені на тій же ділянці графіті з її іменем. Суттєво доповнюють відомості про характер культу в цей час образи богині на монетах. Зображення самого Геракла за класичного періоду відсутні, лише палиця на монеті врівноважує значення його культу. Аналіз монетних типів, що карбувалися на звороті монет із зображенням бика, порівняних з аверсами монет з аналогічним зображенням бика в Гераклеї, Фанагорії, Феодосії, Тірі, Фурії, Гелі, Сіракузах, Кізіку, Еретрії та

Лугдунумі, дозволяє припустити, що бик був символом не подвигу Геракла, а багатих жертвоприношень від імені общини. У сценах подвигів на монеті багатьох полісів, зазвичай, присутній був сам Геракл. На монеті Гераклеї Понтійської є зображення, власне, подвигу Геракла, в якому бог-герой бере участь, а поза побороюваного Критського бика не нагадує «колінопреклонний» тип, запозичений Херсонесом. Якщо зважати на те, що зображення букраніїв і бика символізували не Геракла, то атрибути Аполлона, покровителя колонізації і близького до Артеміди Партенос, з'являються на монеті частіше, ніж палиця Геракла. До елліністичного періоду Партенос була верховною богинею, тоді як культ Геракла мав менше значення, ніж культ Аполлона.

Наступний етап розвитку культів позначається будівництвом храму Партенос на Північно-Східному теменосі. Про краще влаштоване служіння богині повідомляє декрет IOSPE II, 343 другої половини III ст. до н.е. Жертвоприношення від общини здійснювалися на олтарі кінця IV – початку III ст. до н.е., який присвятив богині басилевс Пасіад, а у другій половині III ст. до н.е., можливо, на олтарі з протезисом і бар'єрами у формі волют, який зображено на монеті. Поки невідомо, який з олтарів використовувався до кінця II ст. до н.е. і чи може ототожнюватися з олтарем, згаданим у декреті на честь Діофанта, чи було кілька місць для пожертв на честь богині.

Міфологічна роль Геракла пов'язана з захопленням земель, і в Херсонесі він вшановувався як покровитель хори. Це відповідає зростанню значення культу героя з засвоєнням хори і його послабленню після втрати

великих сільськогосподарських угідь. Яскраві свідчення культу Геракла походять з хори, зокрема зі святилищ, розташованих у баштах. На хорі і на городищі знайдено олтарі у формі палиці Геракла, яка зображалася в цей час на монеті. Їхні розміри і локалізація свідчать, що використовувались вони якщо не в полісних культах, то в культах філи або релігійного об'єднання.

З кінця II ст. до н.е. Партенос на монеті і в скульптурі зображається в баштовій короні і постає покровителькою поліса. Культ Геракла переходить до рівня родинних культів. Лише в нетривалих монетних випусках карбують зображення голови Геракла як відзначення військових перемог. Надалі у воєнних справах надію покладали лише на Партенос. Окремі епіграфічні пам'ятки свідчать про проведення військової мантики із зверненнями по знамення до верховної богині.

Заклучний етап розвитку верховних культів у перші століття нашої ери характеризують рельєфні зображення Партенос, що метає спис, з городища та хори, які копіювали монетний тип, відомий з 60-х рр. до н.е. до кінця античності. З'являються свідчення вшанування верховної богині в родинних культах. До кінця античної доби в релігійному світогляді Партенос залишається тим, що консолідує громадянську общину.

Важливим для об'єднання общини і обґрунтування автономного походження поліса стає в перших століттях нашої ери культ пов'язаного з Партенос божества Херсонас. Поліси, що вели своє коріння від Мегар, рано чи пізно впроваджували культ епонімного божества, яке зображали на монетах. Назви фактично усіх мегарських колоній пов'язували з іменем історичного або

легендарного засновника. Аналіз ідеологічного підґрунтя заснування Гераклеї, Месембрії, Каллатіса, Візантія, Астака, Калхедона, Мегар Гіблейських і Селінунта дозволяє приєднатись до визначення характеру культу Херсонас як епонімного божества. З цим культом слід пов'язувати зображення жіночої голови з лірою, що поєднувалося з Партенос на аверсі. Те ж поєднання з Партенос і її атрибутами ланню, вінком або Нікою, а також змія як атрибут героя, дозволяють припускати, що в зображенні безбородої чоловічої голови зі змією слід вбачати героїзованого або ж вигаданого засновника Херсонеса. На відміну від цих «політично зумовлених» культів, Партенос вшановували до кінця античності. Її храм існував ще в кінці IV ст. н.е.

РОЗДІЛ 3

ХЕРСОНЕСЬКИЙ ПАНТЕОН

Політеїзм передбачав вшанування значної кількості божеств, наділених різними іпостасями, функціями, атрибутами. Деякі з богів були основними, інші – менш важливими, залежно від виконання функцій, на них покладених, від прихильності до общини громадян. У вивченні полісних культів не ставиться за мету з'ясувати численність пантеону, неточним було б також вважати інтенсивність вшанування того чи іншого божества однаковою протягом усього розглянутого періоду. Тому складати якісь релігійні системи для основних культів Херсонеса не варто [пор.: Бондаренко, 2003, табл. на с. 132; 2005, табл. на с. 39; 2007, табл. 5, 6]. Це буде спрощенням багатогранної картини релігійного життя поліса. По-перше, тому що в будь-якому випадку дослідник виходить із суб'єктивних уявлень, сформованих світоглядом попередніх епох, історичними знаннями, власною науковою концепцією, тощо. По-друге, релігійний світогляд населення дещо несумісний із систематизацією. Можна впорядкувати лише археологічні чи епіграфічні свідчення, що стосуються релігії, але не самі уявлення, ритуали, які в землеробському суспільстві були органічно вплетені в життя, наприклад, прив'язані до конкретних сезонних подій, а не існували як щось самотійне, відокремлене, системне. По-третє, слід враховувати, що знахідки культового характеру з'являтимуться і далі, відкриваючи нові особливості духовного життя населення.

Дослідники сходяться на думці щодо перенесення полісних культів з метрополії, однак питанням зали-

шається динаміка пантеону з часу заснування Херсонеса. Історичній ситуації відповідали зміни в полісних культах, деякі з них стають більш важливими або занепадають. Так, логічно вважати, що календар Херсонеса сформувався на базі календаря Гераклеї, який, у свою чергу, був запозичений з Мегар. Також слід враховувати місцеві особливості [Мещеряков, 1979, с. 117; Кадеєв, 1996, с. 141—148]. А саме, спираючись на те, що найчастіше назви свят відповідали назвам місяців, припускають існування в херсонеському календарі місяця парфенія замість артемісія [Соломоник, 1976а, с. 139]. За тим же принципом вбачають наявність місяця гермесія, в якому в перших століттях нашої ери відбувалися свята Гермеї [Makarov, 2002, р. 197]. Епіграфічні дані фіксують святкування Діонісій, очевидно, в місяці діонісії, про наявність якого відомо з документа перших століть нашої ери [IOSPE II, 343, 344, 357]. Умоглядно час проведення цих свят співвідносять з тим періодом господарчого сезону, який пов'язаний з оживанням природи, збиранням винограду, закінченням бродіння і відкривання вина [Бабинов, 1967, с. 11], адже «задовго до встановлення календаря під заступництвом Аполлона Дельфійського, землеробство породило природний календар» [Нильсон, 1998, с. 33, пор.: Кереньи, 2007, с. 136—141].

Аналогічно до гераклеїського, в календарі Херсонеса існували місяці евклеї, лікій і латой [Суров, 1960, с. 156; Бабинов, 1970, с. 76; Соломоник, 1976а, с. 139], але запозичений з метрополії календар не є прямим доказом існування культу, адже свята, що проводилися в ці місяці могли стосуватися херсонеської Артеміди Партенос і Аполлона, якого в Мегарах вшановували з багатьма

епіклезами, зокрема й Латою [Paus., I, 2, 5; 23, 5; 31, 6; 34, 2; 44, 9; пор.: Мещеряков, 1980в, с. 44, 86]. Як не є однозначним доказом і теофорні імена, які не обов'язково свідчать, що культ був полісним (див. с. 140, 141 розділу). Наявні джерела можуть відображати родинний культ, згадку про відповідні свята в метрополії або поширення в Херсонесі дельфійської легенди про врятування за допомоги божественної тріади [Золотарев, 1998а, с. 68]. Існує думка, що календар Херсонеса не змінювався протягом століть [Русяева М., 2005, с. 473]. Наскільки назви місяців відповідали херсонеським святам, чи залишалися суто назвою свят, наявних в метрополії, які не проводили надалі в колонії, можна з'ясувати лише спираючись на інші свідчення полісних культів.

У характеристиці пантеону значну роль відіграють критерії, за якими ті чи інші пам'ятки можна вважати свідченнями наявності полісного культу. Зокрема, тільки наявність статуй, вотивів, присвячувальних написів не дозволяє твердити про полісний культ Деметри і Кори-Персефони чи Афродіти з часу заснування Херсонеса [Кобылина, 1970, с. 10; Соломоник, 1976а, с. 136]. Навіть багаті пожертви божеству можуть свідчити не про принесення їх общиною, а про матеріальний статок, соціальний стан окремої родини, якщо здійснені від якоїсь особи чи родини. Про полісний характер культу свідчать насамперед святилища, храми, епіграфічні або письмові дані про них. За відсутності цих джерел можемо брати до уваги зображення, наприклад, Зевса, Афін на монетах, в мармурі та бронзі [Белов, 1948а, с. 76; 1968, с. 24—29; Безсонова, 1975, с. 24].

Надалі пам'ятки, які характеризують культу, що від-

правлялися від імені поліса, розглядатимуться в комплексі у межах класичного, елліністичного періодів і перших століть нашої ери. Серед важливих свідчень полісних культів дослідники виділяють культові місця. Очевидно, із заснуванням поліса було визначено і місця спільного для усіх громадян вшанування богів. Святилища влаштовувалися в місті або поза його межами. Зазвичай місце святилища було на видноті, позначалося каменем чи деревом, а святилища в гротах чи печерах відігравали маргінальну роль [Burkert, 1985, p. 85].

Припускають існування в Херсонесі двох теменосів [Крыжицкий, 2004, с. 277, рис. 111; Буйских А., 2005, с. 308—309, рис. 168, 171], однак про архітектурний вигляд навіть одного з них відомо лише з ранньоелліністичного періоду. Та, очевидно, величним храмам і брукованому підходу до них передували простіші конструкції пізньокласичного періоду, адже місце для священної ділянки було виділено при розширенні території міста і впровадженні системи міського планування з другої чверті – середини третьої чверті IV ст. до н.е. [Золотарев, 19986, с. 34; Буйских А., Золотарев, 2001, с. 113; Стоянов, 2003, с. 176]. Вшанування будь-якого грецького божества передбачало здійснення жертвоприношень для нього, а отже, наявність хоча б тимчасового олтаря. Та свідчення проведення таких ритуалів у цей час, знайдені на території теменосів, обмежуються приватними присвятами на посуді.

З інших ділянок поліса походять фрагменти значних за розмірами скульптур, датованих пізньою класикою. Біля Уваровської базиліки знайдено мармурову голову бородатого Діоніса у вінку з виноградного листа кінця

V—IV ст. до н.е. [АСХ, № 5], а також теракотову фігурку жінки і фрагмент мармурової статуї жінки першої половини IV ст. до н.е. [АСХ, № 127]. З ділянки біля «Базиліки в базиліці» походить мармурова голова Діоніса, або Гермеса, кінця V або IV ст. до н.е. [АСХ, № 1; Русяева М., 2003, с. 36—43; 2005, с. 501]. Розміри і матеріал виготовлення розглянутих фрагментів, дозволяють пов'язувати їх із культами общини. Ці скульптури свідчать, що в Херсонесі класичної доби культ Діоніса був полісним. Хоча слід зважати, що датовані фрагменти за аналогами, тому нема певності щодо їхньої належності до конкретного будівельного періоду в Херсонесі. Складно припускати, що знайдено їх на місці храмів або святилищ. На ділянках базилік, де їх зафіксовано, відсутні залишки великих споруд періоду античності. Усі вони походять з розкопок кінця XIX – початку XX ст., коли контекст знахідок описувався рідко.

Більш надійними свідченнями про культу общини до цього часу є нумізматичні дані. За цим джерелом, до елліністичного періоду, крім основних культів Партенос і Геракла, вшановували Аполлона, що позначають зображення риби [пор.: Русяева А., 2000, с. 76, де риба вважається символом Партенос], дельфіна, лева, зірки [пор.: Алексеев, Лобода, 2004, с. 109; Шауб, 2007, с. 267, 268, де це символи Партенос, Геракла або Діоніса] на монетах першої половини IV ст. до н.е. [Анохин, 1977, с. 134—136]. Також типове зображення Аполлона містить аверс монет 370—364 рр. до н.е. [Анохин, 1977, с. 135], яке однак досі вважають образом Партенос, що увібрав риси Аполлона (див. розділ 2, с. 88).

Вшанування общиною Аполлона в ранній період іс-

торії Херсонеса пояснюється участю делосців у колонізації. Та важливу роль тут могло відіграти покровительство Аполлона колонізації. Його роль була посередницькою. Він вказував на території для заселення, а також богів і героїв, під покровительством яких вони перебувають [Malkin, 1987, р. 88—98]. Те, що культ Аполлона в Херсонесі був полісним, можна вважати також відображенням тривалих стосунків поліса зі святилищами Аполлона. 276 р. до н.е. херсонесити зробили пожертву в храм Аполлона на Делосі [Граков, 1939, с. 258—259]. За період з першої половини III до початку II ст. до н.е. було зроблено кілька дарунків від поліса у святилище в Дельфах, зокрема для організації свята Херсонесій [Граков, 1939, с. 247—249; Виноградов, Золотарев, 1999, с. 120—121].

Із джерел невідомо, від якого оракула ойкіст отримав повідомлення про заснування колонії [Ps.-Scymn., 826—831], та можна припустити, що від дельфійського, адже й метрополія Гераклея була заснована за порадою оракула в Дельфах [Apoll. Rhod., II, 846—850; див.: Пальцева, 1999, с. 199]. Усі інші поселення Мегар пов'язують з дельфійськими пророцтвами, тоді як Мілет звертався переважно до власного святилища Аполлона в Дідімах [Пальцева, 1999, с. 209, 216, 351; Сударев, 1999, с. 217—219; Кузнецова, Чурекова, 2007]. Саме святилище в Дельфах відігравало найважливішу роль у виселенні апойкій. Практика конкуренції з іншими святилищами існувала лише на ранньому етапі грецької колонізації [Malkin, 1987, р. 17—21, 74; Виноградов, Золотарев, 1999, с. 104; Пальцева, 1999, с. 221; Русяєва А., 2007, с. 88—90]. На час заснування Каллатіса і Херсонеса

визначають всеохопний вплив цього святилища в Елладі, а також тісні зв'язки Гераклеї з Дельфами [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 70; Пальцева, 1999, с. 225, 270]. Ці аргументи переконують, що оракул, до якого звернулися гераклеоти, був у Дельфах.

Вважається, що колонії, засновані за порадою дельфійського оракула, вшановували Аполлона як засновника [Шевченко А., 1998, с. 99; пор.: Новиков, 1981, с. 73]. Відображення цього в Херсонесі вбачають в найбільшому поширенні з моменту заснування теофорних імен на честь Аполлона [Бабинов, 1967, с. 11]. Та більш показовими є зображення на монетах бога, втіленого в дельфіні, яким він вів першопоселенців до Греції [Jones, 1998, р. 19, 20], наявні і в Херсонесі.

Про зв'язки з дельфійським святилищем Аполлона на рівні поліса свідчить зображення триножника на херсонеських монетах 130—120 рр. до н.е. [пор.: Malkin, 1987, р. 47], що був вотивним приношенням в Дельфах [Jones, 1998, р. 232; Пальцева, 1999, с. 212]. Це зумовило появу припущення щодо вшанування в Херсонесі Аполлона з епіклезом Піфійський, найбільш поширеною в мегарських колоніях [Мещеряков, 1980в, с. 87] і Мегарах, де з кінця IV ст. до н.е. на монетах триножник зображають між дельфінами [Head, 1911, р. 393]. Приблизно одночасно триножник з'являється на монетах багатьох інших міст: у 140—130 рр. до н.е. – в Пантікапеї, в 90—80 рр. до н.е. – крім Пантікапея, в Фанагорії, Горгіпії та Ольвії, що може свідчити про тривожні часи для населення і через те посилення оракульної мантики [Анохин, 1986, № 172, 198, 200, 208, 211, 336; Русяева А., 2005а, с. 239]

Пам'ять про дельфійські пророцтва зберігали до перших століть нашої ери, у відповідних теофорних іменах, зокрема, Делфос, Піфодор, Піфодорида, ін. [IOSPE II, 359, 490; Соломоник, 1964, с. 98—100, № 46; 1973а, с. 141—145, № 144, 145; Анохин, 1977, № 153; ГАХ, с. 25], а також у написі на надгробку Ойнанти II ст. н.е., де цитується оракул [IOSPE II, 519]. Важко сказати, чи вислів Піфії, згаданий в написі особистого характеру, було взято зі збереженого століттями пророцтва, даного при заснуванні, адже до оракула часто зверталися і з приватних питань. Та нерідко отриманим відповідям надавали полісного значення. Їх переказували наступним поколінням, адже в Дельфах не було архіву оракулів, їх зберігали в самих полісах [Глускина, 1961, с. 156; Malkin, 1987, р. 6, 44].

У зображенні диморфної голови на монетах 350—330 рр. слід вбачати спосіб розташування, за яким культи двох божеств не протиставлялись одне одному [Jones, 1998, р. 62], а були споріднені за суттю. Цей образ трактують по-різному. Як Діоніса з Аріадною чи іншим божеством його кола [Зограф, 1927, с. 394], як дві іпостасі Діоніса [Бондаренко, 2003, с. 68; Туровский, 2004] або як Партенос і Геракла, синкретизованого з Діонісом [Шауб, 2007, с. 266]. У ньому вбачали Зевса і Геру [Анохин, 1977, № 57—59, с. 137], як в аналогічному зображенні з Тенедоса межі V—IV ст. до н.е. Та слід зважати, що там, на відміну від Херсонеса, культ Зевса превалював в ідеології [Jones, 1998, р. 124, 225].

Диморфну голову Діоніса показано у формі скляної посудини зі склепу II ст. н.е. [Отчет, 1900, с. 126; Мещеряков, 1980в, с. 82]. Діоніс у вигляді колони,

увінчаної з двох боків масками, вшановувався як бог, що тимчасово, до свого переродження, перебуває в потойбічному світі [Кереньи, 2007, с. 180, рис. 82а, 83а]. На нашу думку, це слугує аргументом на користь трактування цього образу в контексті свят на честь Діоніса. З іграми і театральними видовищами на честь Діоніса пов'язують терзання бика левом на реверсі цих монет [Зограф, 1927, с. 394—397; пор.: Кутайсов, 2003, с. 63]. Однак, можливе й апотропеїчне значення цього сюжету, яке вбачають в таких сюжетах на монеті міст Македонії і Сицилії V—IV ст. до н.е. [Head, 1911, р. 514; Jones, 1998, р. 37].

Випуск монет із зображенням кратера на аверсі другої чверті IV ст. до н.е. [Анохин, 1977, № 19, 20] пов'язують з відзначенням військової перемоги (див. розділ 2, с. 82). Хоча кратер використовувався для розбавлення вина і на монетах часто зображався поряд з атрибутами Діоніса [Jones, 1998, р. 47, 60—61, 63]. У Херсонесі свідчення полісного культу Діоніса в цей період вкрай рідкісні, та разом із згаданою мармуровою скульптурою і запозиченим монетним типом із зображенням масок, можуть складати уявлення про його місце в полісній ідеології. Отже, наявні на сьогодні пам'ятки класичного періоду, свідчать про вшанування в межах загально-полісних культів покровителя колонізації Аполлона, а також Діоніса.

Про особливості полісної релігії елліністичного періоду відомо більше. Періодом економічного підйому датують найбільшу кількість архітектурних деталей храмів і олтарів [Сорокина, 1961; Стржелецкий, 1969; Пичикян, 1984, с. 207—215; Буйських А., 1993, с. 13—15; 2005, с. 331—335; 2006, с. 127—130; Жеребцов, 2005].

Питанням залишається, кому могли бути присвячені ці культові споруди. Гіпотеза про те, що, основний храм на Північно-Східному теменосі належав Афіні, базувалася на наявності тут зручного місця для розташування зверненої до моря статуї Афіни (хоча базу статуї знайдено біля Володимирського собору) і трактуванні (двозначному, як визнавали самі автори) амфорних клейм III ст. до н.е. як згадки про Афінайон [IOSPE II, 406; Михлин, 1979, с. 154—155; Соломоник, 1984а, с. 10—11; Щеглов, 2004, с. 90]. Та на сьогодні, зважаючи на нумізматичні та епіграфічні джерела цього часу, є більше підстав пов'язувати його з храмом Партенос (див. розділ 2, с. 96). На захід від нього розташовувався менший за розмірами храм іонічного ордеру (рис. 4, б), від якого вціліли залишки стилобата [Буйских А., 2005, с. 310—311, 319—320]. Питання, кого вшановували в цьому храмі, за відсутністю даних, залишиться відкритим [пор.: Русяева А., 2007а, с. 39].

Присвята на постаменті монументальної статуї Афіни елліністичного періоду засвідчує рідкісну для богині епikleзу Сотейра [Соломоник, 1984а, с. 11; Мещеряков, 1980в, с. 84], відому в цей час і в іншій дорійській колонії [Карайотов, 1992, с. 52]. Не виключено, що саме з культом Афіни можна пов'язувати розташований на тій же ділянці олтар, від якого вціліли три плити. Однак локалізація олтаря біля храмів мало додає до його культової атрибуції, адже відстань до кожного з храмів доволі значна (рис. 4). Існують припущення, що щит, зображений на метопі, знайдений у цитаделі [АСХ, № 518], може позначати належність цієї архітектурної деталі до культів Ареса [див.: Золотарев, Буйских А., 1994, с. 97—

99] або Афіни [Бондаренко, 2003, с. 85]. Та саме тільки зображення щита є надто скромним аргументом в атрибуванні [Щеглов, 2004, с. 89]. Цікаве зауваження про те, що зображення круглого щита властиве дорійській традиції [Золотарев, Буйских А., 1994, с. 99]. Античні автори відзначали воєнізований уклад життя дорійців [Plut. Mor. 224a; Alc. 23; див.: Андреев, 1981; 1990, с. 8; Burckhardt, 2002, р. 24—30]. Плутарх дивувався, що спартанці усіх богів зображають зі зброєю [Mor. 28], а допомога в перемозі була однією з основних функцій верховних богів в античних центрах Пелопонеса та їхніх колоніях.

Поширення в Херсонесі культу Афіни, тоді як в інших античних центрах Північного Причорномор'я він не набув суттєвого значення, пов'язують із міфологічною роллю Геракла і вагомістю культу богині в Мегарах, де існували храми Афіни з трьома епіклезами [Paus., I, 42, 4; див.: Мещеряков, 1980в, с. 83; пор.: Безсонова, 1975, с. 24].

Припускалося існування в цей час храму Діоніса [Белов, 1940, с. 279; Иванова, 1953, с. 104; 1964, с. 134; Бабинов, 1967, с. 15; Соломоник, 1967, с. 78; АСХ, с. 14]. За місцезнаходженням вотивного напису й архітектурного фрагмента іонічного ордеру, були спроби локалізувати храм Діоніса в районі Уваровської базиліки або на її місці [Соломоник, 1967, с. 77; пор.: Сорочан, 2005, с. 783]. Однак, ці припущення спиралися, головню, на символіку рельєфних зображень букраніїв, об'єднаних гірляндами з листя плюща, на великій мармуровій плиті з написом III ст. до н.е. [IOSPE II, 414]. Раніше в цьому написі вбачали вказівку на відновлення храму, а саму плиту ототожнювали з архітравом [Белов, 1948а, с. 76].

Подальше вивчення пам'ятки дозволило інтерпретувати її як олтар з написом-присвятою Партенос від імені басилевса Пасіада Артемідорового [Пичикян, 1976а, с. 248—255].

Прикраси у вигляді розеток, гірлянд та букраніїв були пізніше знайдені на багатьох інших пам'ятках, які не стосувалися культу Діоніса [Белов, 1938, с. 66; Пичикян, 1976а, с. 251; Шевченко А., 19976, с. 257—258]. Це дало змогу дослідникам констатувати відсутність доказів того, що у IV—III ст. до н.е. існував храм Діоніса [Русяєва М., 2003, с. 38—39]. Та це не зменшує значення культу Діоніса в полісі, на честь якого у другій половині III ст. до н.е., в кінці II ст. до н.е. проводили церемоніальні процесії [IOSPE II, 343], свята [IOSPE II, 344], приносили вотиви у вигляді зображень божества та його свити в глині та мармурі [Белов, 1970, с. 70—72]. Полісні свята могли бути пов'язані з виноградарством і виноробством, що мали значну роль в економіці Херсонеса [IOSPE II, 418; Русяєва А., 2003, с. 144; Винокуров, 2002, с. 62—72]. Частина свят, зокрема нагородження переможців вінками, відбувалася в театрі [IOSPE II, 344; Маринович, 1998, с. 298—313; Кузина, 2004, с. 217].

Також було висунуто припущення щодо наявності біля театру святилища на честь Діоніса в перші століття нашої ери, оскільки тут знайдено фрагмент рельєфу із зображенням процесії, вотивну плитку із залишками напису і фрагменти мініатюрних олтарів II ст. н.е. [Мещеряков, 1980в, с. 80—81; Бондаренко, 2003, с. 68—69]. Доведено, що театр, походження трагедії і комедії, були пов'язані з культом Діоніса, а первинно становили частину його культу [Golohill, 1990; Henrichs, 1990, р. 257; Иванов В., 1994, с. 223—258, 300—306; Кузина, 2004, с. 217;

Кереньи, 2007, с. 199—220]. Тож чи слід шукати окреме приміщення святилища Діоніса при театрі? Театральні вистави супроводжувалися жертвоприношеннями на честь Діоніса, в театрі встановлювали основний олтар, присвячений Діонісові [Домбровский, 1960, с. 36; Маринович, 1998, с. 310], в багатьох античних центрах театри називали на честь Діоніса [Parker, 1997, р. 92; пор.: Соколова, 2006, с. 263]. Можливо, не обов'язково було влаштовувати окреме святилище Діоніса, адже театр і був місцем його вшанування, хоч і згодом «секуляризованим» [Parker, 1997, р. 79; Кереньи, 2007, с. 207].

Про це свідчить і наявність розглянутих вище свідчень культу Діоніса, які передують спорудженню театру. З часу будівництва театру ділянка навколо нього, можливо, використовувалася в культових цілях. Тут локалізують деякі пам'ятки, які можна віднести до громадських культів. З них до елліністичного періоду належать: рельєф, що міг прикрашати олтар чи храм, палицю Геракла, фрагмент рельєфу із зображенням музи Гармонії, мармурові статуетки Ерота. Першими століттями нашої ери датуються фракійські рельєфи з зображенням змії, вершника, а також знайдені неподалік (біля 14 куртини) статуетка Гігієї, присвята Асклепію і Гігієї [IOSPE II, 506; Соломоник, 1972, с. 242—244; 1973а; АСХ, № 38, 39, 83, 88, 100, 102; Русяева М., 2005, с. 497], інші написи, олтарі, графіті і деталі невизначених скульптур великих розмірів (додаток, 138—140). Але ці зображення не дають однозначних свідчень щодо атрибуції гіпотетичного святилища.

Припущення щодо наявності святилища поблизу театру ґрунтувалося також на тому, що саме в цьому районі

знайдено найбільшу кількість фрагментів посуду з графіті [Соломоник, 1974, с. 33; 1976а, с. 121; Марченко Л., 1998, с. 81]. Самі по собі присвяти на посуді не є достатнім свідченням локалізації громадського культу. Розгляд їх навіть за найширшими хронологічними відрізками не дає змоги зрозуміти, кому саме належало гіпотетичне святилище. Знайдені тут графіті, датовані в межах IV ст. до н.е., містять присвяти або теофорні імена на честь багатьох богів: Артеміди, Афродіти, Деметри, Геракла, Гери, Зевса і його епиклез, Матері богів, зокрема разом з Аттісом, Сабазія або Сарапіса, Партенос, тощо. До початку III ст. до н.е. належать написи, пов'язані з Гераклом, Гестією. При цьому в районі театру виявлено значну кількість культових зображень малих розмірів, що мають аналоги в домашніх святилищах і, очевидно, використовувалися в родинних культах (див. додаток, 138, 139).

Свого часу наголошувалося на локалізації біля театру фрагментів великих теракотових зображень Аполлона, які могли свідчити про його громадське вшанування у III—II ст. до н.е. [Шевченко А., 1998, с. 99—101; пор.: Бутягин, Чистов, 2000, с. 65]. Однак Аполлон Музагет мав набагато менше значення в елліністичному Херсонесі, ніж Сотер [Шевченко А., 1998, с. 103; 2001, с. 80; Шауб, 2007, с. 277]. Причиною цього може бути більша актуальність охоронних функцій божества в період воєнної загрози. З культом Аполлона пов'язують зображення на монетах останньої третини IV ст. до н.е. лева зі списом в пащі, а також грифона, обидва з Партенос на звороті [Туровський, Дем'янчук, 2001, с. 123; Бондаренко, 2007, с. 115]. Тип лева на монеті вважається запозиченим з Пантікапея [Бертье-

Делагард, 1912, с. 51]. Грифона трактують також як атрибут Партенос [Русяева А., Русяева М., 1999, с. 134—135; пор.: Сударев, 1999, с. 216], та головним було його значення як апотропея усіх багатств [Анохин, 1977, № 60—65, 68—76; Русяева А., 2000, с. 77; Скржинская, 2009а]. Зображення грифонів знаходимо на деталі ранньоелліністичної громадської будівлі [Буйских А., 2006б, с. 130—134]. Не дивлячись на те, що образ грифона на монеті і на капітелі відрізняється [пор.: Даниленко, 1990, л. 171—172], можна припустити, що обидва зображення відповідали уявленням про одне божество. З ним в окремий період пов'язувався символізм грифона, а можливо й культова споруда, оздоблена його зображеннями.

Про святкування в елліністичному Херсонесі пов'язаного з Аполлоном свята нового місяця може свідчити графіті «Νευμενίου» на фрагменті посудини кінця IV ст. до н.е. [ГАХ, с. 115, № 1540]. Не залежно від того, чи це ім'я нового власника (на піддоні частина іншого імені), чи присвята, зроблена вже на черепку, вона вказує на знайомство херсонеситів з цим аспектом культу Аполлона [Селиванова, 1998, с. 397]. Подібне теофорне ім'я відоме з напису на мармуровій вставці в надгробок [IOSPE II, 470].

Не виключено, що певні конструкції, використовувані в культі Аполлона, існували на центральній площі. Саме тут знайдено фрагмент мармурової плити, на вузькій стороні якої рельєф у вигляді лева, оберненого до канфара [АСХ, № 510], який можна вважати деталлю стола для приношень. На його зв'язок із культом Аполлона вказує зображення лева. Функціональне призначення плити визначає розташування рельєфу на бічній грані.

Остаточним висновкам завадить вторинне використання плити. Попередня атрибуція фрагмента може спиратись на відомий в Херсонесі аналог – фрагмент культового стола з зображеннями подвигів Геракла (див. розділ 2, с. 106). Не зважаючи на те, що поки зарано обговорювати наявність чи характер культових конструкцій на честь Аполлона, безсумнівно, що його культ мав важливе значення в полісній релігії. Аргументами в цьому є зв'язок херсонеситів із загально-грецькими святилищами Аполлона у цей час і нумізматичні та епіграфічні дані.

Недостатньо підстав припускати наявність полісного культу Геліоса в ранньоелліністичний період. Антефікс другої половини IV ст. до н.е. з його зображенням міг прикрашати будь-який храм, можливо й одного з богів, з якими найчастіше вшановували Геліоса [Сорокина, 1961, с. 5; пор.: Шауб, 2007, с. 281]. Згадка його в Присязі [IOSPE II, 401] пов'язана з традиційною формулою присягання – батьком олімпійських богів, землею і сонцем [Minns, 1913, p. 545].

Також не підтримується на сьогодні припущення щодо існування спільного храму чи святилища Артеміді, Аполлона і Латони, як і самого полісного значення культу Артеміді [Мещеряков, 1979, с. 115—117; 1980в, с. 88—90]. Воно базувалося на даних аналізу графіті, знайдених у центральній частині міста і на його хорі, теофорних імен та назв місяців [Соломоник, 1968, с. 157; 1976а, с. 131; 1984, с. 10; Бабинов, 1970, с. 76; пор.; Скржинская, 2009, с. 57] і висувалося одночасно із теорією запозичення еллінських ознак у культі «напівварварської» Партенос-Артеміді. Окремі дослідники вва-

жають, що культ Артеміди був полісним на початковому етапі існування Херсонеса, пізніше, поряд з кұльтами Латони й Аполлона, перейшов у приватний [Кадеев, 1996, с. 208]. Інші – що він був приватним з самого початку [Шевченко А., 19976, с. 257—258], адже абрєвіації А, АР, АРТ, що трапляються на графіті, можна розуміти також як імена дедикантів чи імена інших богів [Мещеряков, 1979, с. 115—116]. Доказом відсутності полісного культу Артеміди є не мала кількість теофорних імен [Мещеряков, 1979, с. 116—117], а брак нумізматичних та епіграфічних свідчень.

Незнайшло підтримки припущення, що велліністичний період міг існувати храм Деметри [Бабинов, 1970, с. 76]. Доказом цього, а також існування полісного культу богині, були численні графіті та теракоти з різних частин Херсонеської держави і наголошення на винятковому значенні землеробських культів на її території [Соломоник, 1964, с. 181; Бабинов, 1967, с. 10—15; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 85; Павленков, 1998, с. 72—73; Шевченко А., 19986, с. 66]. Та це свідчення культу дещо іншого рівня.

Припускають також загально-полісне вшанування Деметри разом із Діонісом-Сабазієм та Гераклом як божеств-покровителів виноградарства та землеробства [Щеглов, 2001, с. 59]. Полісне вшанування Деметри було б цілком логічне, оскільки в Гераклеї її зображали на монетах, в Мегарах їй були присвячені храми [Paus., I, 39, 5; 40, 6; 43, 2; 44, 3; див.: Мещеряков, 1980в, с. 98]. Деметру вшановували як хтонічне божество, свята якого відбувалися за участю лише жінок [Rohde, 1898, S. 209—212; Burkert, 1985, p. 161]. Вони проводилися на честь



Рис. 9. Напис на фрагменті мармурової плити, за Е.І. Соломонік

возз'єднання богині-матері Деметри зі зниклою під землею дочкою Корою-Персефоною, яка, як і зерно, третину року проводить під землею [Burkert, 1985, р. 160].

Однак, в Херсонесі немає прямих свідчень полісного культу Деметри [Мещеряков, 1980в, с. 97—101; Шевченко А., 1997, с. 44—48; Русяева А., 2005в, с. 354—355; Зубарь, 2005е, с. 376]. Єдину епіграфічну пам'ятку III ст. до н.е. складає дуже фрагментарний напис, оббитий зі всіх боків, з якого збереглися в верхньому рядку «ΥΝΑ» і в нижньому «ΑΔΑΜΑ» (рис. 9). Якщо перше однозначно асоціюється зі словом «дружина», то друге може бути частиною поширеного в елліністичний час теофорного імені, яке свідчить про приватне вшанування богині (див. розділ 4, с. 216). Формула тексту більш нагадує традиційні в Херсонесі елліністичні стели, але висота плитки дозволила Е.І. Соломонік визначити її як присвяту, а текст реконструювати за аналогом присвяти Афіні Сотейрі: «...за дружину, дочку Аполли, Деметрі» [1964, с. 48]. Цікаво, що плитка мармурова, на зразок тих, які вставляли в надгробки, виготовлені з вапняку [Соломонік, 1964, с. 82—90; Даниленко, 1967, с. 7]. Тому не слід

відкидати можливість, що напис становить традиційну для елліністичних херсонеських стел епітафію, викарбувану на вставці до надгробка.

Навіть якщо вважати плитку вотивом, ті ж розміри змушують погодитися із сумнівами щодо її належності до полісного культу. Вона могла бути присвятою в домашнє святилище, при чому призначатися не Деметрі як покровительці землеробства, а Деметрі Карпофорос або Куротрофос, що позбавляє безпліддя і вшановується як заступниця молодих жінок [Мещеряков, 1980в, с. 99]. У будь-якому випадку, напис є надто непевним і недостатнім свідченням полісного вшанування Деметри. В Греції відомі приклади, коли аграрні культу або культу героїв могли проводитися в межах, наприклад, філи, і відправлятися у святилищі, прибудованому до приватної оселі. При цьому вони були чітко відокремлені від полісних культів, і зазвичай пов'язані з Деметрою або Діонісом [Henrichs, 1990, р. 261; Parker, 1997, р. 46]. Херсонеські пам'ятки, що стосуються вшанування Деметри, найчастіше знаходять в домашніх святилищах (див. додаток, 1), тож культ міг бути дуже поширеним у Херсонесі, але не мати загально-полісного характеру.

З наступним етапом розвитку пантеону можна пов'язувати урізноманітнення монетних типів приблизно з II ст. до н.е. З'являються зображення Афіни: на аверсі монет 180—170 рр. до н.е. [Анохин, 1977, с. 145] або останньої чверті III ст. до н.е. [Туровский, 2003, с. 383]; на свинцевих монетах або тесерах цього часу [Грандемзон, 1978, с. 45; 1987; пор.: Коваленко, 1999, с. 207; Финогенова, 2007]. Тут вбачають не релігійні зміни, а запозичення карбування Олександра Македонського в

усіх державах Північного Причорномор'я [Туровський, Дем'янчук, 2001, с. 123]. Реверсом монет цього часу слугує зображення Ніки: на випусках з 180—170 рр. до н.е. і на свинцевих монетах або тесерах II—I ст. до н.е. [Грандемзон, 1978, с. 43]. Ці зображення пов'язують з воєнними успіхами [Анохин, 1977, с. 31, 145]. Те, що богиню вшановували на рівні поліса підтверджує здійснення пожертви від усієї общини Аполлону й Афіні 192 р. до н.е. в дельфійському святилищі. У перших століттях нашої ери спорадичні зображення Ніки також поєднуються з Партенос або близькими до неї божествами [Анохин, 1977, № 219—225]. Таким чином, у Херсонесі Ніка як богиня перемоги доповнювала функції богів-покровителів [Скржинская, 2005, с. 87—90; Шауб, 2007, с. 280; пор.: Щербакова, 1981, с. 65].

На нових монетних типах представлено Діоскурів: у вигляді однієї голови в пілосі, реверс – ніс корабля, 170—160 рр. до н.е. [Анохин, 1977, с. 145] або другої половини III ст. до н.е. [Белова, 1977, с. 146]; двох шапок на реверсі, де аверс – голова Геліоса в сонячній короні; двох голів у пілосах, де реверс – ніс корабля, на монетах 110—100 рр. до н.е. Ніс корабля на реверсі поєднується також з головою Геракла на аверсі монет цього ж часу, що пов'язують з морськими перемогами Діофанта [Столба, 1989, с. 68—69, пор.: Jones, 1998, р. 3]. На монетах 140—130 рр. до н.е. представлено Гермеса (голова в петасі), на реверсі бик, або ріг достатку, в одному варіанті поряд із зіркою. У 44—17 рр. до н.е. з'являється кадуцей, аверсом слугує голова Партенос.

Монетні типи, що зображають Геліоса, Гермеса, Діоскурів – божеств, що мало вшановувалися в Херсонесі до

цього часу, пов'язують з культом Аполлона [Туровский, Демьянчук, 2001, с. 123]. Зображення на монетах Аполлона з лірою та гілкою в останній чверті II ст. до н.е. [Анохин, 1977, № 176] зумовлено важливістю захисних функцій Аполлона Сотера в цей період [Шевченко А., 1998, с. 101—103]. У 130—120 рр. до н.е. (або в кінці III – на початку II ст. до н.е. [пор.: Анохин, 1977, с. 146; Туровский, Демьянчук, 2001, с. 123]) випускають бронзові монети з Аполлоном у лавровому вінку на аверсі та триножником на реверсі.

Культи Гермеса, Кабірів і пов'язаний з останнім культ Діоскурів [Передольская, 1960, с. 24] були близькі також до культу Геракла [Аграфонов, 1987, с. 15]. Та слід погодитися, що свідчень культу Діоскурів досить мало: «приз зі свята Анакій» у пристінному склепі 1012 може бути приватним здобутком і не стосуватися культів Херсонеса, а зображення вершників на фракійському рельєфі належать до культів солдатів римської залоги [Мещеряков, 1980в, с. 90—91]. Зазначають, що саме в кінці II ст. до н.е. зображення Геліоса з'являються на монетах Ольвії та Боспору, в чому вбачається результат розширення контактів з античними центрами Понтійського царства і політичні мотиви внаслідок включення цих міст до складу держави Мітрідата VI Євпатора. Адже цей культ був широко відомий у Південному Причорномор'ї, Малій Азії [Мещеряков, 1980в, с. 91; Сапрыкин, Масленников, 1998, с. 427]. Особливого значення він набув на о.Родос, при чому саме в монетах цієї місцевості вбачають спільні риси з херсонеським випуском [Белова, 1977, с. 147]. Слід відзначити, що і в III ст. н.е. до Геліоса з проханнями відновити справедливість зверталися окремі меш-

канці Херсонеса, в чому теж вбачають впливи з Малої Азії [IOSPE II, 576; Соломоник, 1964, с. 116—120, № 58; АСХ, № 385, 386].

У другій–третьій чверті II ст. до н.е. з'являються монети із зображенням голови бородатого божества без атрибутів. Якщо це Геракл, то в нетиповому для Херсонеса образі [Туровский, 2003, с. 383]. Монети третьої чверті II ст. до н.е. містять зображення цапа, що відображають, вочевидь, культ Діоніса [Анохин, 1977, № 177, 178; Мещеряков, 1980в, с. 79; Дем'янчук, 2005, с. 38]. На аверсі Партенос стоячи або орел зі згорненими крилами. Орел, як символ Зевса, і на випуску 70—63 рр. до н.е., або ж, як і зображення самого Зевса, з блискавкою на реверсі 44—17 рр. до н.е. [Голенко, 1962, с. 51—53; пор.: Сидоренко, 2001, с. 452]. Тут вже з розгорнутими крилами, аналогічний до монетних типів міст Понтійського царства [Анохин, 1977, с. 148; Сапрыкин, 1996, рис. II, 8, 8а].

На заключному етапі розвитку пантеону зникають свідчення полісних культів Афіни (невелика імпортована бронзова статуетка [Белов, 1968, с. 24] і геми (додаток, 48, 219 [Античные, 1988, № 289]) свідчать про приватне вшанування), Аполлона, Діоніса [Мещеряков, 1980в, с. 84, 88]. Надкарбування у вигляді зірки і півмісяця, а також відсутність традиційних херсонеських монетних зображень, спонукали до появи припущень щодо втручання Боспору в діяльність монетного двору [Панов, 2002, с. 167; Туровский, 2003а, с. 37], яке могло статися в умовах втрати автономії Херсонеса у другій половині I ст., або у зв'язку з боспорською симахією 130—132 рр. н.е. [Сидоренко, 2001, с. 452]. Приблизно цим

часом, серединою II ст. н.е., датується присвята Зевсу Верховному [IOSPE II, 413]. Тоді ж була видана постанова умилоствити Зевса Ктесія і Катгіпердексіоса, звернення до якого пов'язують із дельфійським святилищем [Макаров, 2002, р. 196]. Про громадський культ Зевса свідчить напис про будівництво міського муру [IOSPE II, 438].

За перших століть нашої ери в епіграфічних джерелах згадується існування кількох храмів. З написів першої половини I і кінця II – початку III ст. н.е. відомо про традицію встановлювати в храмі Асклепія деяких декретів [IOSPE II, 376; Юргевич, 1879, с. 3–6; Щеглов, 1960а, с. 15–16; Соломоник, 1972, с. 243; Кадеєв, 1994, с. 60–64; Макаров, 2006, с. 83]. У цей час культ Асклепія стає полісним у багатьох інших причорноморських центрах [Карайотов, 1992, с. 54; Ильина, 1999]. За локалізацією одного з написів у X кварталі і графіті-присвяти Асклепію у XIII, було висунуто припущення щодо наявності святилища в Північному районі [Макаров, 2006, с. 84]. Та на відміну від декрету перших століть нашої ери, черепок з графіті міг і не стосуватися громадського культу. Його датують ранньоелліністичним часом, як і інші знахідки з домашнього святилища, локалізованого тут (див. додаток, 62).

Присвяту Асклепію і Гігієї II ст. н.е. і доволі велику статуєтку Гігієї кінця II – III ст. н.е. знайдено поблизу театру [Пятышева, 1971, с. 71–77; АСХ, № 83; Соломоник, 1972, с. 243], тож може бути кілька гіпотез щодо локалізації святилища. Також не може поки враховуватися припущення існування у верхів'ях Стрілецької балки замиського святилища Асклепія ще з II ст. до н.е. [Туровский, 1989, с. 151–152], адже воно спирається на

єдину знахідку, представлену присвячувальним написом на мисочці, знайденій біля садиби. Мова може йти лише про родинне вшанування цього бога [пор.: Анохин, 1959].

У карбуванні полісів Північного та Західного Причорномор'я існував єдиний образ Асклепія і Гігієї, що з'являвся на монетах Херсонеса з 161 по 222 рр. н.е. [Анохин, 1977, с. 153—155]. Невідомо, які саме з херсонеських скульптурних зображень цих богів належали святилищу [Голенко, Щеглов, 1965, с. 380; Пятышева, 1971, с. 77]. Деякі з них знайдено на території жител (додаток, 62, 182, 218), деякі надто малі за розмірами, щоб можна було припускати їх належність до храму [Щеглов, с. 1960а, с. 15]. Та це не виключає, що це могли бути приношення в храм, хоч і приватного характеру.

Напис першої половини III ст. н.е. на архітраві вказує на наявність храму Афродіти [IOSPE II, 440; ACX, с. 20—21]. Крім архітрава вціліли й інші архітектурні деталі: капітель і фрагменти колон іонічного ордеру, на яких збереглися написи, де вказано, хто і які внески зробив для будівництва [IOSPE II, 441—446; Пичикян, 1984, с. 249—255; Крыжицкий, 2004, с. 288]. Храм локалізують на місці Уваровської базиліки, де й виявлено знахідку [Соломоник, 1967, с. 77]. Під базилікою не зафіксовано слідів великих споруд попередніх періодів [Раскопки, 1903, с. 36]. Хоча нещодавно висловлено спостереження щодо спадковості у влаштуванні галереї з південного боку античної і середньовічної будівель [Рызов, 1984, л. 36]. Не слід також виключати, що деталі храму було перенесено з іншої частини городища при будівництві храму [Сорочан, 2005, с. 783].

Культ Афродіти полісним стає лише з перших століть

нашої ери [Сапрыкин, 1998, с. 68]. Це при тому, що і в Мегарах, і в колоніях він був доволі важливим [Paus., I, 40, 6; 43, 6; див.: Мещеряков, 1980в, с. 92]. Ці зміни були спричинені впливом або Риму, або, якщо в джерелі йдеться про ремонт вже наявного храму [Бабинов, 1970, с. 77], Боспору, де культ Афродіти Уранії відіграв провідну роль [Харко, 1946, с. 141; Ustinova, 1998, р. 29—35]. Те, що за весь період існування Херсонеса Афродіту не зображали на монетах, а також знахідки в могилах дрібної пластики, пов'язаної з цим культом, зумовили появу припущення про вшанування в полісі Афродіти Могильної, храм якої був ідентичний храму Лібітіни в Римі [Мещеряков, 1980в, с. 93—97; Сапрыкин, 1998, с. 68].

Найяскравішими свідченнями культу Матері богів є фрагменти мармурових скульптур перших століть нашої ери [АСХ, № 45—53]. Статуетки могли слугувати вотивами на честь богині, але невідомо, чи в її окремому святилищі. Зафіксовано спільні присвяти Матері богів і Аттісу на посуді середини IV ст. до н.е., Зевсу і Матері богів – III ст. до н.е. в районі театру [ГАХ, № 617, 1198]. Численні присвяти на посуді та дрібна пластика елліністичного періоду свідчать про родинний характер культу і походять з домашніх святилищ. Як і щодо близького, поширеного за еллінізму, культу Деметри, недостатньо підстав припускати вшанування Матері богів на полісному рівні в перші століття нашої ери.

У цей період театр продовжував бути місцем культових дій. В межах ритуалу відбувалися агони під час свят [Домбровский, 1972, с. 240—242; Скржинская, 2009, с. 227, 230—238]. Є свідчення проведення змагань, що

включали комедію, епіграму, змагання глашатаїв і трубачів [IOSPE II, 433; Соломоник, 1973а, с. 95—104, № 127], на честь, можливо, Діоніса. Гімнастичні змагання могли проходити у стадії або гімнасії, який локалізують недалеко від театру, де знайдено три агоністичні каталоги [Соломоник, 1967, с. 73]. Епіграфічні свідчення повідомляють про агони на честь Гермеса, покровителя палестр, що існували, можливо, і до перших століть нашої ери, якими датується більшість відомих агоністичних каталогів [IOSPE II, 434, 436; Соломоник, 1963, с. 172—175; 1964, с. 57—61, № 20]. Це підтверджує напис II ст. до н.е. на мармуровій плиті, де йдеться про ігри на свята Гермеї, які пов'язують із воєнною небезпекою в той час [Макаров, 2002, с. 196—197]. Зображення Геракла і Гермеса разом спонукають до висловлення тез щодо спільного покровительства цих божеств агонам [Щеглов, 1974, с. 54] і, можливо, спільного вшанування на рівні общини. Бронзові статуетки перших століть нашої ери з зображенням Гермеса, зважаючи на незначні розміри [Белов, 1968, с. 26—28], слід пов'язувати з приватним поклонінням.

Деякі дослідники схильні пов'язувати послаблення в цей час «демократичного» культу Діоніса з аристократизацією офіційної ідеології [Мещеряков, 1980в, с. 81]. Та слід згадати, що й на попередніх етапах розвитку релігійних уявлень херсонеситів він не відіграє провідної ролі в херсонеському пантеоні [пор.: Туровский, 2004], однак постійно присутній у родинному колі, а можливо і в містеріях, до кінця античності (див. розділ 4, с. 188—190; 5, с. 249—271). Хоча окремі фрагменти великих мармурових скульптур перших століть нашої ери могли

стосуватися громадського культу Діоніса.

На центральній площі знайдено скульптурну групу божеств діонісійського кола [Иванова, 1964, с. 138—139; АСХ, № 11]. Біля Уваровської базилики, крім згаданої голови статуї Діоніса межі V—IV ст., знайдено фрагмент мармурової статуетки із зображенням силена. З розкопок на цій ділянці походять фрагменти скульптур, які важко атрибутувати. Біля 25 куртини – фрагмент постаменту від вакхічної групи [АСХ, № 15], а поблизу Замиського південного храму – фрагмент великої статуї юного Діоніса [АСХ, № 8]. У Херсонесі існувало багато інших великих і навіть гігантських за розмірами статуй [АСХ, № 143], однак де вони стояли і кого зображали, невідомо.

Певна кількість фрагментів великих мармурових зображень богів походить з Північного району, а саме скульптур, пов'язаних з культом Діоніса [Стржелецкий, 1951; АСХ, № 7, 14, 19], Афродіти [АСХ, № 36, 37]. Це виправдовує припущення щодо наявності на північній межі міста певних культових місць. Тут локалізовано знахідку черепиці з написом «ΙΕΡΑ», аналоги якої відкрито лише в районі керамічних майстерень [Ушакова, 2008, с. 75]. Майже всі з розглянутих вище гіпотез щодо локалізації храмів у Північному районі не знаходять свого підтвердження, та все ж залишається місце для менш значних культових конструкцій.

Більшість скульптур, які можна пов'язувати з полісними кельтами походять із ділянок біля базилік, зокрема й у Північному районі. Причиною цього може бути те, що за середньовіччя вони ставали сировиною для будівництва християнських храмів. Майже біля кожної базилики зафіксовано печі для обпалу вапна [Сорочан, 2005, с. 710,

725, 727, 731]. З іншого боку, оскільки місто забудовувалося за попередньою планувальною структурою, можна припустити, що місця, які здавна займали культові будівлі, могли виконувати свою функцію і надалі, адже вся інша територія була зайнята житловими будівлями [пор.: Isager, 1990]. Йдеться про території двох теменосів – Північно-Східного (храм св. Петра) і Центрального біля агори (храм св. Володимира), і гіпотетично – про ділянки біля театру й окремі ділянки на Північному березі, зокрема – на місцях Уваровської базиліки, Базиліки 1935 р., тощо [Завадская, 2003, с. 413; пор.: Сорочан, 2005, с. 783].

Є підстави припускати, що будівництво храмів відбувалося в культових місцях, які використовувалися вже на першому етапі розвитку полісної релігії в Херсонесі [Завадская, 2003, с. 413]. Спадковість у розташуванні культових конструкцій можна прослідкувати на Північно-Східному теменосі, де знайдено присвяту Партенос на абаци кінця другої чверті IV ст. до н.е., храми і олтарі з початку III ст. до н.е., залишки Східної базиліки межі VI—VII ст., ототожненої з храмом св. Петра [Пальцева, 1979, с. 39; Сорочан, 2005, с. 878—886]. Можливо, також, в районі театру (гіпотетичні святилища біля будівлі театру (див. с. 136—137 розділу), Храм з ковчегом кінця VI – першої половини VII ст.), IV кварталу (вцілілі конструктивні особливості античної громадської будівлі [Рыжов, 1984, л. 36], деталі храму Афродіти II—III ст. н.е., Уваровська базиліка кінця VI – початку VII ст., ототожнена з храмом св. Апостолів [пор.: Сорочан, 2005, с. 783, 785]) і Портового кварталу I (деталі храму IV—III ст. до н.е. в кладці башти XVI, гіпотетичне святилище римських солдатів, християнські храми).

Окремою групою населення в Херсонесі перших століть нашої ери були військові римської залоги, розквартировані в місті і найближчих пунктах округи, які підтримували римські провінційні культи. Давно ставиться питання, наскільки така ситуація могла впливати на релігійний світогляд херсонеситів [Голенко, Щеглов, 1965, с. 381—382; Соломоник, 1973а, с. 265—274; Мещеряков, 1980б, с. 13; Золотарев, 1981, с. 57; Зубарь, 1994, с. 99—109; Кадеєв, 1996, с. 187—199]. Відповідь на нього має враховувати, що населення Херсонеса в цей час не було гомогенним, тому важливо, яку саме його частину розглядати реципієнтом впливів.

У перші століття нашої ери релігійну ситуацію в античному центрі визначали подрібненість і відокремленість соціальних груп [Зубарь, Хворостяный, 2000, с. 40—41], а через те існування кількох субкультур, в яких релігійний світогляд проходив окремий шлях розвитку. Такими групами були соціальна верхівка, що користувалася привілеями римського протекторату; римський гарнізон – солдати-іноземці з родинами і оточенням [Veget., 2.11; див.: MacMullen, 1964, р. 23—31]; ксени, що з тих чи інших причин потрапляли в місто і продовжували підтримувати звичні для своєї батьківщини культи, і рядове населення нащадків дорійських переселенців, що кількісно, вочевидь, переважало над іншими групами. Саме в цей час є підстави говорити про офіційні, а не полісні культи, оскільки не дивлячись на збереження певних рис полісної організації в Херсонесі перших століть нашої ери, давніх культів, зокрема покровительки поліса Партенос [Владимиров, 2004, с. 272—273; Русяева А., 2004, с. 431; 2006; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 334—

340], нащадки колоністів складали лише частину усього населення і були задіяні в культах, важливих для декларування прихильності до іншої держави.

Учасниками культів, засвідчених у святилищах богів римського і фракійського походження, були, вочевидь, самі солдати гарнізону [щодо етнічного складу римського війська див.: Зубарь, 2001/2002, с. 131—151]. Це культовий комплекс в *schola principalium* в Балаклаві, де вшановували Юпітера Доліхена, єдина споруда перших століть нашої ери, фасад якої піддається реконструкції, за знахідками баз колон та іонічної капітелі [Крижицький, Зубар, 2000, с. 126—127; Сарновски, Савеля, 2000; Буйских А., 2001, с. 13—14; Зубарь, 2001/2002, с. 78—92, 159—164]. Звідти походять олтарі з присвятами Вулкану, Юпітеру, постамент статуї Геркулеса [Зубар, Савеля, Сарновський, 1997, с. 68—69; 1997а; 1999; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 400—403, рис. 199, 209]. Також святилище в Хараксі, де знайдено олтарі [Зубарь, 2001/2002, с. 114—115, 164—165; 2005б, с. 55—58; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 404, рис. 202, 210.2]. Солдатами також використовувалася культова споруда у верхів'ї Козачої бухти, адже тут розташовувався пункт римської охорони. Серед матеріалу виділяють плиту з зображенням вершника, що вважається присвятою від грека, адже звали його Діонісій [Щеглов, 1969, с. 153—156; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 403]. Олтарі з присвятами Юпітеру Найкращому Величному виявлено в районі 19 і 20 куртин [Соломоник, 1964, с. 52—53, 132—135, № 18, 60; 1973а, с. 225—232, № 189], як і Геркулесу (або із вказівкою на назву підрозділу) з некрополя біля Карантинної бухти [Соломоник, 1983а, с. 41—42, № 12;

Зубарь, 1993; Цукерман, 1995, с. 556; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 413].

Олтарі з присвятами Немесиді, знайдені на території театру, спонукали до появи припущень щодо існування при театрі святилища на честь богині у II—III ст. н.е., прибудованого до одного з пародів [Соломоник, 1960, с. 133; 1967, с. 69; 1972, с. 244]. На одному олтарі приватна присвята II ст. н.е. від Басиліда Калусового, написана на койне, через що припускають малоазійське, а не херсонеське походження адоранта [Соломоник, 1973а, с. 92, № 126; АСХ, 545; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 418, рис. 212]. На іншому – написана латиною подяка Тита Флавія Цельсина за, знов-таки, особистий порятунк [АСХ, 544; Соломоник, 1983а, с. 41—42, № 12]. Зважаючи на приватний характер присвят, можна вважати ці олтарі вотивами, але дедикантами були, вочевидь, солдати розташованого в Херсонесі гарнізону. На це вказує прескрипт присвят, що був доволі поширений на території Нижньої Мезії, але не в Херсонесі, де використовувався лише на початку декретів. Через такі спостереження, дослідники висловлюють сумніви щодо поширення культу Немесиди серед грецького населення Херсонеса [Мещеряков, 1980в, с. 105—107; пор.: Русяева А., Зубарь, 2004, с. 453]. Перебудова театру, як і інші активні будівельні роботи у II—III ст. н.е. здійснювалися, скоріш за все, на замовлення військової адміністрації гарнізону [Домбровский, 1960, с. 33; Соломоник, 1960, с. 139; Щеглов, 1966, с. 105; Ручинская, 1995; Буйских А., 2001, с. 15; Зубарь, 2001/2002, с. 56; пор.: MacMullen, 1964, р. 34—41]. Тож театр, як і святилище при ньому, якщо таке було, могли використовуватися

розквартированою в Херсонесі залогою.

Солдати займали відділену від основної території міста цитадель і певні будівлі в районі західної оборонної стіни [Кадеев, 1979, с. 69; 1981, с. 28; Зубарь, 2001/2002, с. 37—57; пор.: MacMullen, 1964, р. 77—80]. Поза святилищами римських солдатів знайдено вотивні плитки II—III ст. н.е., на яких зображали фракійського вершника, Мітру, інших богів, (додаток, 9, 138, 218) [пор.: Передольская, 1960, с. 27; Щеглов, 1969; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 419—422]. Їх зафіксовано на Північному березі, вздовж південних оборонних мурів. Через розсіяність цих знахідок з'явилася думка щодо їхнього використання в домашніх культах [Русяева А., Зубарь, 2004, с. 421—422]. Але зафіксовані плити переважно в середньовічних конструкціях або засипах, а не в контексті культових речей [АСХ, с. 41—49].

Інші знахідки, що стосуються релігійного життя солдатів і зафіксовані поза їхніми святилищами, – поодинокі. Це привізна статуетка Зевса (або Юпітера) I – першої половини II ст. н.е. [Белов, 1938, с. 35—36] у XIX кварталі; присвята «богам, що вслухаються» початку I ст. н.е. у IX кварталі [Макаров, 2007, с. 62—69]; присвяти Зевсу Димеранському на вотивній плиті кінця II – першої половини III ст. н.е. з ділянки некрополя вздовж дороги [Граков, Виноградов, 1970, с. 129—130] і на кубку першої половини III ст. н.е., знайденому під водою біля берега Стрілецької бухти [Золотарев, 1981, с. 56]; олтар середини III ст. н.е. з середньовічної кладки у Портовому районі [Сапрыкин, Дьячков, 1999]. Локалізація культових пам'яток, які свідчать про релігійне життя римських солдат дозволяє долучитись до висновку, що культу



Рис. 10. *Зображення Партенос в рельєфі, АСХ № 79*

римських божеств, які відправлялися солдатами, якнайменше поширювалися серед населення Херсонеса.

Кількість фракійських культових пам'яток не мусить свідчити про серйозні релігійні зміни серед населення [пор.: Золотарев, 1981, с. 57]. Вплив провінційно-римської культури, що виражався у змінах в матеріальній культурі Херсонеса [Кадеєв, 1988, с. 245; Зубарь, 1994, с. 104—107; Крупа, 1997, с. 67], не мусів бути наслідком релігійних запозичень, зокрема, культів залоги. Досі єдиним надійним підтвердженням цього вважається зображення Партенос в рельєфі виготовлене на зразок

фракійських присвячувальних плиток [Щеглов, 1969, с. 167; АСХ, № 79] (рис. 10). Та чи свідчить це саме про релігійні впливи? Можливо, слід обмежитися висновками про конструктивні особливості вотивного рельєфу. Вони могли бути зумовлені тим, що пам'ятку замовили в майстра, що працював при залозі або ж орієнтованого на її потреби, а тому використовував стандартну форму плиток.

Про це свідчить недавня знахідка трапецієподібної плитки з фронтоном і аналогічним зображенням Партенос (рис. 7) у домашньому святилищі на хорі Херсонеса [Ковалевская, Шевченко А., 2003, с. 89—91]. Тут відправляли традиційний для Херсонеса культ Геракла, приносячи йому жертви на олтарі. Нема жодних підстав пов'язувати це святилище з культом фракійського походження. Тож висновок про впливи римської провінційної культури не може ґрунтуватися на прикладі двох рельєфних зображень Партенос, де зміни полягають суто в оформленні, а не значенні пам'яток. Зумовлені вони були, вочевидь, не релігійними запозиченнями, а ситуацією в перші століття нашої ери, коли основним замовником більш чи менш дорогих виробів, як і будівельних робіт, була римська залога [Буйских А., 2001, с. 30].

Єдиним офіційним римським культом, який відправлявся населенням Херсонеса, деякі дослідники вважають культ імператора, впроваджений не пізніше часу Доміціана [Соломоник, 1964, с. 39; Мещеряков, 1980в, с. 108; Зубарь, 1995; Русява А., Зубарь, 2004, с. 397—394; пор.: Кадеєв, 1979, с. 73; 1989; 1996, с. 151—155]. Головними свідченнями цього є згадка про «верховного жерця» гіпотетично імператорського культу

[Соломоник, 1964, с. 38—40; Зубарь, 1994, с. 102]. Можна припустити, що опосередковано культ божества правителів відображають написи офіційного характеру кінця II ст. н.е., де Августа і Тита Елія Адріана Антоніна названо богами [IOSPE II, 362, 422, 423]. Навіть саме зображення імператорів і членів їхніх родин на монетах можна пов'язувати з героїзацією правителів, оскільки до цього античні монети містили лише зображення богів і героїв, зокрема й обожнених елліністичних монархів [пор.: Price, 1984, р. 32—40; Parker, 1997, р. 257—263; Туровский, 2003а]. На херсонеських монетах з 212 р. точно атрибутовані зображення імператорів на аверсі [Анохин, 1977, с. 155]. При чому реверсом завжди слугувало зображення Партенос, на рівень з якою ніколи не ставились смертні. З офіційною зміною релігії і з закриттям провінційних монетних дворів у другій половині III ст. образи херсонеських богів зникають з монетних типів [Анохин, 1977, с. 156; Кадеєв, 1979, с. 76].

Умовами, в яких могли існувати підстави для впровадження цього культу в Херсонесі була наявність гарнізону на території міста і прошарку населення, зацікавленого у зв'язках з Римом [Зубарь, 1994, с. 101; пор.: Кадеєв, 1981, с. 23]. Від підданих імператора вимагалось не лише виконання обрядів, а й віри [Штаерман, 1975, с. 77, 169; пор.: Мещеряков, 1980а, с. 41]. Та навряд чи цей культ консолідував маси населення, релігійне життя яких віддалялося від офіційної ідеології в цей час [пор.: Нефедов, 1997; 2001, с. 70]. Отже, культ імператорів, як і окремі культи римського гарнізону, не могли справити помітного впливу на релігійний світогляд грецького у своїй масі населення.

Початок середньовіччя знаменував поділ населення на групи за релігійним показником. У Херсонесі археологічними пам'ятками засвідчено, наприклад, діяльність у IV—V ст. н.е. іудейської громади [Соломоник, 1979, с. 120—122; Коробков, 1997; 2001; 2001а; Эдвардс, 1997, с. 127; Оверман, Золотарев, 1998; Zolotarev, 2000, р. 83—84; Могаричев, 2003, с. 291]. Християнська община на цей час утвердила певні позиції в ідеології міста. Якщо на початку членами релігійних общин були, вочевидь, ксени і «перші люди міста», як свідчать «Житія» [Сорочан, 2005, с. 1259—1260], то з часом християнство приймають дедалі більше мешканців Херсонеса. З IV ст. з'являється християнська символіка в похованнях, однак однозначно християнськими вважають поховання з відмежованими нішами з VI ст. [Зубарь, Рыжов, 1976, с. 327; 1981, с. 87; Зубарь, Хворостяный, 2000, с. 55; Диатроптов, 2002; Завадская, 2003; 2005; 2007, с. 455—456; Зубарь, 2004в, с. 563—620; Романчук, 2007, с. 330—336]. Лише з часом кремації повністю витісняються інгумаціями, зникають античні надгробки [Зубарь, Павленко, 1988; Зубарь, 2004в, с. 563; пор.: Шестаков, 2005, с. 377]. З кінця V ст. ведеться будівництво церков [Сорочан, 2005, с. 711—928]. На відміну від верхівки, звичайне населення міста тривалий час зберігало віру в давніх богів, особливо в покровительку Партенос [Зубарь, Хворостяный, 2000, с. 58, 95; Зубарь, 2004в, с. 562; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 427; Zubar, 2006, р. 811—813].

Розгляд пам'яток, які характеризують полісні культури, за окремими етапами (в межах класичного, елліністичного періодів і перших століть нашої ери) дозволяє окреслити певні особливості в динаміці розвитку релігійного життя громадянської общини Херсонеса. На першому етапі припускають існування двох теменосів. Про архітектурний вигляд навіть одного з них відомо лише з ранньоелліністичного періоду. Та, очевидно, кам'яним храмам і брукованому підходу до них передували простіші конструкції, адже місце для священної ділянки було виділено при розширенні території міста і впровадженні системи міського планування з другої чверті – середини третьої чверті IV ст. до н.е. Рідкісні свідчення цього часу значно доповнюють нумізматичні дані. Долучитись до трактування диморфної голови на монеті як Діоніса спонукає таке саме зображення цього бога в фігурному посуді з некрополя. Цьому ж слугують паралелі з вазопису, де зображається вшанування Діоніса у вигляді колони з масками по боках, як бога, що тимчасово, до свого переродження, перебуває в потойбічному світі. Важливість у ранній період історії культу Аполлона слід пов'язувати не лише з участю делосців у заснуванні Херсонеса, а й з його покровительством у колонізації.

З елліністичного періоду походить найбільша кількість архітектурних деталей храмів і олтарів. Однак для висунутих дослідниками висновків про їх належність до храмів Афіни, Діоніса і Аполлона аргументів недостатньо. Згрупувавши за місцем знахідки присвяти богам і фрагменти статуй, можна припускати розташування

якихось культових споруд, крім Північно-Східного і Центрального теменосів, на ділянках, не зайнятих житловою забудовою, в районі театру і на Північному березі. До громадського культу Аполлона слід віднести фрагмент плити з рельєфом у вигляді лева оберненого до канфара. Про функціональне призначення плити свідчить розташування рельєфу на бічній грані. За херсонеським аналогом її можна визначити як деталь столу для приношень.

Про зміни в релігійному житті на наступному етапі розвитку релігії свідчить урізноманітнення монетних типів приблизно з II ст. до н.е. З'являються зображення Афіни, Діоскурів, Геліоса, Гермеса, Аполлона з лірою та гілкою, Зевса і його атрибутів. Можна припустити, що ці культи існували в херсонеському пантеоні і до цього часу, однак значно поступалися верховним божествам, а тому не мали свого відображення в пам'ятках аж до періоду втрати автономії Херсонеса.

У перших століттях нашої ери в епіграфічних джерелах згадуються храми Афродіти і Асклепія. Локалізація жодного з них поки не є достатньо обґрунтованою. Пам'ятки, що можуть свідчити про громадське вшанування Асклепія, походять і з Північного берега, і з району театру. При розкопках біля театру виявлено яскраві знахідки, що свідчать про культи Матері богів і Діоніса у цей час, але невідомо, чи належали вони їхнім окремим святилищам.

Носіями різних світоглядних систем у Херсонесі були іноземці. Найчисленнішою групою були розквартировані солдати римської армії та їхнє оточення. З аналізу та локалізації пам'яток, пов'язаних з їхнім релігійним

життям, впливає, що воно не виходило за межі відділеної від основної території міста цитаделі, ділянки біля Західної оборонної стіни, де були адміністративні будівлі вексіяції, і театру, який перебудовувався силами військових для потреб і міста, і залоги. Виготовлення рельєфних зображень Партенос на зразок фракійських вотивних плиток, на нашу думку, свідчить не про релігійні впливи, а про суто конструктивні особливості, зумовлені орієнтованістю майстрів на потреби залоги, що була основним замовником робіт у цей час. Офіційним культом Риму і провінцій, який міг відправлятися населенням Херсонеса, був культ римських імператорів. Припускається, що опосередковано цей культ відображають написи офіційного характеру кінця II ст. н.е., де Августа і Тита Елія Адріана Антоніна названо богами. Саме зображення імператорів і членів їхніх родин на монетах можна пов'язувати з героїзацією правителів, оскільки до цього античні монети містили лише зображення богів і героїв, зокрема й обожнених монархів. На херсонеських монетах імператорів зображали на аверсі з 212 р. Реверсом завжди слугувало зображення Партенос. Культ імператорів, якщо існував у Херсонесі, то мав суто офіційний характер. Отже, на релігійну свідомість більшості населення провінційно-римські культи суттєвого впливу не мали.

РОЗДІЛ 4

КУЛЬТИ РОДИННОГО КОЛА

Персонажами родинних культів Херсонеса були божества, пов'язані з основними заняттями членів давньогрецької родини. Йдеться про культу землеробських божеств і божеств-покровителів домашнього вогнища (Деметри, Кори-Персефони, Діоніса, Гестії, героїв), а також ті, що стосувалися головних подій у житті родини – народження, шлюбу і смерті, яким відповідають культу божеств із хтонічними і сотеричними функціями (Геракла, героїзованих предків, а також Афродіти, Ерота-Танатоса).

Більшість родинних культів відправлялися біля домашнього вогнища. Із домашнім вогнищем найперше асоціюється культ Гестії, що була втіленням сакрального вогню [Hom. Hymn., IV, 21—31; див.: Burkert, 1985, р. 61; Русяєва А., 2001а, с. 43; Рыбакова, 2002, с. 121], а також культу героїв-покровителів сім'ї, життя якої концентрувалося навколо головного вогнища дому. Єдиним свідченням наявності культу Гестії (за дорійським діалектом, Гістії) в Херсонесі є теофорні імена: Ἰοτίεϊος на ніжці канфара кінця IV—III до н.е. [ГАХ, № 986], і [Ἐσ]τίαϊο[ς], написане на надгробку III ст. до н.е. його сина Евтіна [Соломоник, 1973а, с. 194—196, № 180]. Слід погодитись, що Гестію як «основне божество ойкосу» [Humphreys, 1993, р. 15], протилежне Гермесові як богу місць загальних, публічних, вшановували і в херсонеських родинах. Тут будували значні за розмірами стаціонарні вогнища в найбільших кімнатах ойкосу [докл. див.: Буйских А., 2005, с. 328], де часто знаходять також

теракотові зображення богів.

Гестія була посередником між людьми і героями та богами, через неї (вогнище) приносили пожертви іншим божествам. Герої або ж предки сім'ї були покровителями дому, вогнища і ойкосу в цілому. Кожен окремий член сім'ї міг сподіватися на їхнє заступництво, зважаючи лише на свій статус. Тобто йдеться не про особисте поклоніння, а про належність до культів сім'ї, а точніше, культів голови сім'ї. Отже, допоки дружина, діти, домашні раби кривно чи соціально пов'язані з головою сім'ї, вони належать йому в правовому і релігійному значенні і перебувають під захистом покровителів його вогнища, предків-героїв його роду.

Коли народжувалася дитина, на п'ятий день її обносили навколо домашнього вогнища. Коли доньку видавали заміж, весільна церемонія починалася біля вогнища оселі її батька і закінчувалася біля вогнища будинку її чоловіка. Коли голова сім'ї вмирав, його вогнище гасили [Plut., Quest. graec. 24 p. 296, Apollod., I. 65, Paus., X. 31. 4; див.: Фюстель-де-Куланж, 1903, с. 17—22; Рыбакова, 2002, с. 122]. Молитва до Гестії була неодмінною складовою приготування до смерті, і лише після неї відбувалося прощання із сім'єю та друзями [Garland, 2001, p. 16]. У цьому символізмі вогню ойкоса як центру життя родини вбачають витoki традиції перевезення жарин із загального полісного вогнища в пританеї до нової колонії [Malkin, 1987, p. 122—124]. Звідси виводять і родинну лексику, вживану в контексті взаємин поліса і колонії, засвідчену зокрема і в Херсонесі зворотами «батьки гераклеоти» або «матір наша Гераклея» в декретах перших століть нашої ери

[IOSPE II, 357, 362].

Попри те, що сім'я за античності була неолокальною, а вогонь підтримували і використовували для приготування їжі жінки, саме чоловік вважався тим, хто «володів» домом і домашнім вогнищем [Xen. Oec., VII, 4 ff; Humphreys, 1993, p. 64]. Йдеться про сакральне значення згаданих перенесення, гасіння вогнища як символу життя людини, причому життя саме основної особи в ойкосі – голови сім'ї. Пасажі з античних літературних джерел стають яскравим відображенням усвідомлення переваги і влади чоловіків у приватній [Aristot. Pol., I.1.4. 1252a 24–1253a 7; Thuc., II.45.2] і публічній [Aristoph. Eccl., 84,87, 132–244, 262–264; Lyc., 507–520; Thuc., II.46; Xen. Oec., VII, 5–6; див.: Строгецкий, 2005, с. 101–107] сферах життя.

У той час як чоловіки, наділені правами громадян, крім приватних, займалися ще й публічними справами, жінки і діти більше були прив'язані до дому, раби взагалі не уявлялись окремо від господаря і не мали власного вогнища [докл. див.: Штаерман, 1975, с. 17, 39, 102]. Існувало небагато подій, в яких домочадці виконували певні обов'язки як мешканці поліса, зокрема – релігійні свята на честь богів поліса, поховальні процесії [пор.: Parker, 1997, p. 80; Русяева А., Супруненко, 2003; Humphreys, 2004, p. 66–70]. В інших сферах сім'ю представляв чоловік. Фактично він вирішував усі справи за членів своєї сім'ї. Ця влада поширювалась і в культах, які проводилися вдома: голова сім'ї був жерцем у їх проведеної. Релігійні функції органічно поєднувалися і з іншими: саме він вирішував, чи визнавати і чи залишати новонароджену дитину, чи всиновлювати спадкоємця,

за кого віддавати заміж доньок, а також фінансові справи залежних від нього членів ойкосу – дружини, дітей і рабів, якщо вони були. Навіть у перші століття нашої ери господаря дому тогочасні письменники порівнювали з імператором, що керує державою [Штаерман, 1975, с. 100]. Влада чоловіка визначалася його фактичними суддівськими, адміністративними і жрецькими функціями в сім'ї, його правом дати чи забрати права, майно чи навіть життя домочадців [див.: Liderski, 1990, S. 88—90; Humphreys, 1993, p. 64—67; Кереньи, 2007, с. 220 з літ.].

Відображенням окресленої влади чоловіка в родині є херсонеські написи-присвяти окремим божествам на вотивних плитах, які жертвували, вочевидь, до загально-полісних храмів голови сімей за членів своєї родини. Це, зокрема, присвяти IV ст. до н.е. Афіні Сотейрі за дружину [IOSPE II, 406] і Партенос за дочку [IOSPE II, 409], III ст. до н.е. Деметрі за дружину [IOSPE II, 715; Соломоник, 1964, с. 47—49, № 15] та ін. Такі ж присвяти «за дочку» або «за себе і дітей» датовані і пізнішим часом [Соломоник, 1964, с. 51—53, № 17, 18, ін.]. Вони позначають уявлення, за якими голова сім'ї виступав представником своєї родини (дружини, дочок, неповнолітніх синів) перед богами.

Винятком, коли жінка сама від свого імені здійснила пожертву полісному божеству, є присвята на олтарі III ст. до н.е. «Аркесо, (дочки) [...], дружини Сополіса, могутній рятівниці» [Соломоник, 1973а, с. 69—87, № 125]. Цей напис атрибутовано як присвяту Артеміді Партенос [Соломоник, 1973а, с. 75—87]. Рятівними функціями в Херсонесі справді найчастіше наділяли Партенос, але вона рятувала всю общину і належала до верховних бо-

жестів поліса. Тут же йдеться про приватну вдячність за якусь допомогу богині, оскільки навряд чи в Херсонесі жінка могла бути жрицею Партенос [пор. Рогов, 2002, с. 41]. Цю функцію виконували чоловіки з відповідними державними посадами [IOSPE II, 412; Бабинов, 1967, с. 15; Кадеєв, 1976а, с. 11; Мещеряков, 1980б, с. 9]. Якщо мова йшла про іншу богиню, то олтар могла замовити жриця після закінчення своїх обов'язків. У нашому контексті важливо, що цю присвяту зробила сама Аркесо, а не чоловік Сополіс від її імені. Це могло статися або на момент її жрецтва у храмі невідомої для нас «могутньої рятівниці», або після її особистого врятування від якогось лиха, але за умови, що, наприклад, в її родині жінки змушені були працювати і мали власний зарібок. В іншому разі жінка діяла б лише через чоловіка, який був ледве не опікуном, керуючи усіма справами дружини. Особливо це стосувалося матеріальних питань [див.: Humphreys, 1993, р. 35, 46—47].

Про виняткову роль голови сім'ї в культах родини свідчать написи, де поряд з іменем особи вказується ім'я її батька в родовому відмінку, що відповідає прикметнику, утвореному від імені батька. Не буде відкриттям і теза про те, що патроніміки, можливо, походять саме від цієї «належності» і залежності чи то юридичної, чи соціальної, релігійної, тощо, від голови сім'ї. Нічого дивного, отже, в тому, що при написанні жіночих імен поряд або замість імені батька – ім'я чоловіка як володаря у другій частині життя жінки (згадаймо символічне вмирання дівчини у батьківському домі і друге народження в домі чоловіка). Прикладом такого слововживання в Херсонесі є численні написи на надгробках, декретах, присвятах, тощо

[Соломоник, 1973а; Кадеєв, 1986, с. 240, ін.].

Цікаво також звернути увагу на таке: імена батьків писали в родовому відмінку після власних імен без вказування перед ними ступеню спорідненості (син, дочка)¹, що якнайточніше позначає належність, адже в давньогрецькій мові цей відмінок відповідає на питання, насамперед, «чий (чия)?», а потім вже «кого?». Зокрема, напис Αἰσχύινος Γέροντος дослівно читався б не «Есхін, син Геронта», а «Есхін Геронтів», як і аналогічно Бак Зевксидамів, Полікаста Гіппократова, тощо. Патронімік у давніх греків хоч і вживався як уточнення ідентифікації особи, та все ж мав набагато глибше соціальне і релігійне значення, ніж по-батькові у сучасному світі, і позначав належність. Про це свідчить хоча б те, що після імені жінки на тих же елліністичних херсонеських стелах часто писали не по-батькові, а ім'я чоловіка.

Ще більш властивим прикладом є напис III ст. н.е., часу, коли традиційна антична релігія й ідеологія поволі витіснялися новими світоглядними системами, на мармуровому карнизі, що починався словами «[Αὐρ] Ἑρμοκράτης Μύρωνος φύσει δὲ Τιμοτέου» (Аврелій Гермократ Міронів, а по природі Тимофіїв) [IOSPE II, 440]. Ім'я батька подається тут другим після імені усиновителя. Тобто соціальний (як і юридичний та релігійний) статус батька був важливіший, ніж кривне батьківство. Якщо й таке формулювання є просто усталеною формою складеного імені для уточненої ідентифікації особи, воно відображає вплив давньої, можливо й забутої вже на той

¹ Єдиним винятком серед херсонеських написів елліністичного часу є згадана вже присвята Деметрі від імені «дружини [...], дочки Аполли» [IOSPE II, 715]. У перші століття нашої ери після імені з'являються й інші вказівки на синівську спорідненість [Кадеєв, 1981, с. 87].

час, традиції посвячувати нових членів сім'ї в родинні культи біля домашнього вогнища. Після таких посвяток нова людина в сім'ї отримувала заступництво родинних божеств-покровителів і їхню немилість у разі невиконання культових обов'язків, опинялася під опікою голови сім'ї та його повною владою. Інституту всиновлення, що за відсутності спадкоємця забезпечував продовження роду, можуть стосуватися і згадки про «вихованців» у херсонеських написах [IOSPE II, 709; Соломоник, 1983, с. 81—85; пор.: Борисова, 1962, с. 111].

На відміну від патроніміків, при позначенні імені чоловіка на жіночих надгробках поєднувальне слово «дружина» не опускалося. Отже, повне ім'я жінки достеменно читалося б, наприклад, так: Полікаста Гіппократова, Дельфа дружина, або Аполонія Геродотова, Діонісія дружина¹, як і в аналогічному написі на урні з гробниці № 15: Ὑγῆνια Θάρμεινος γυνή [Гробниці..., 1893, с. 141]. Це підводить до висновку, що належність жінки як дружини чоловікові у свідомості греків мала меншу силу, ніж її належність як доньки батькові. Логічно було б припустити, що стели, на яких поряд з жіночим іменем писали лише ім'я батька, встановлювали над похованнями незаміжніх. Відомо, наприклад, що в Аттиці ім'я батька на надгробках одружених жінок почали писати лише після класичного періоду, та й те поряд з іменем чоловіка [Pomeroy, 1997, p. 127].

¹ Усталений порядок написання жіночих імен на елліністичних надгробках, відкритих в муруванні башти Зинона, дозволив свого часу скоригувати трактування напису на одному надгробку з фронтоном і читати його не як «Аполла, дружина Марка (сина) Аристокла» [Гриневич, 1927, підпис до рис. 56], а «Марко Аристоклова, Аполли дружина» [Соломоник, 1964, с. 78—80, № 30]. Таке прочитання відповідає також формі надгробка, яка властива саме для жіночих поховальних пам'ятників елліністичного Херсонеса [див.: Даниленко, 1967, с. 10].

Можливо, відображенням віддалення від традиційного для античності світогляду, властивого класичній Греції і елліністичному Херсонесу, є посмертне звернення на мармуровому надгробку II ст. н.е., присвячене Ойнанті, дочці Главкія, яка померла в молодому віці одруженою, не дочекавшись народження дитини [IOSPE II, 519]. Цю невідповідність, а саме, наявність патроніміка і відсутність імені чоловіка на надгробку одруженої жінки, до певної міри пояснює не лише час створення епітафії, а й її зміст. У ньому наголошується на шляхетному походженні небіжчиці, а ще двічі у висловленні жалю рідних спочатку згадуються батьки, а потім вже чоловік. Усе спонукає до висновку про те, що саме батьки дбали про матеріальне забезпечення, якщо не життя, то поховання (зокрема, й замовлення надгробка) Ойнанті. Винятки з традиції патрилійності поховання в інших античних центрах відомі й раніше, а саме, з IV ст. до н.е. [див.: Humphreys, 1993, p. 112; Nielsen, 2002, p. 105].

Таким чином, біля імені одружених жінок зазвичай писали ім'я чоловіка, або і батька, і чоловіка. Хоча залишається нез'ясованим, чому на деяких херсонеських написах біля жіночого імені вказано лише ім'я чоловіка, наприклад: Коттіха, Даматрія дружина, або Малака, Артемідора дружина, а на інших, зокрема й згаданих вище – імена і батька, і чоловіка.

Розгляд цих особливостей організації поховання є потенційно продуктивним, адже херсонеські надгробки відбивають виняткову для античного світу ситуацію, коли деталі, зокрема й елементи їх архітектурного та художнього оздоблення на певному відрізку часу були показниками статі чи віку похованих. Наприклад, стели

з трикутним фронтоном встановлювали над похованнями жінок, а майже всі (виняток лише один), прикрашені антефіксами – над могилами чоловіків [Даниленко, 1967, с. 10—11]. І це не єдиний приклад, коли в оформленні (особливо за такої його лаконічності у випадку елліністичних стел) поховання кожен елемент був наповнений змістом [Даниленко, 1967, с. 9; 1969, с. 37—43; 1990, л. 57].

Надгробки дають також інформацію щодо керівної ролі голови сім'ї в родинних культах [Шевченко Т., 20076]. Це такі ознаки, як принцип патрилійності в іменуванні новонароджених [Соломоник, 1969, с. 61, 75], а також у розташуванні поховань і влаштуванні ділянок родинних поховань. Про наявність останніх в елліністичному некрополі Херсонеса свідчать групи суміжних за розташуванням і однаково орієнтованих за сторонами світу могил [Зубарь, Ланцов, 1987, с. 34—37; Буйских А., 2005, с. 339—340, рис. 183], архітектурні деталі монументальних поховальних споруд [Буйских А., 2005, с. 339—342], надгробки III ст. до н.е. з іменами родичів [напр., IOSPE II, 709; Соломоник, 1973а, с. 185—186, № 174], близькі стилістично і зафіксовані один біля одного в муруванні башти XVII [Даниленко, 1969, с. 35].

Можна припустити, що теофорні імена батьки давали своїм дітям на честь богів, яких вважали найбільш прихильними, надійними у покровительстві, захисті кожної окремої людини. Такими покровителями в період панування традиційної античної релігії, а для Херсонеса цей період тривав ще за еллінізму, були божества, яких вшановували в колі родини. А вже в перші століття нашої ери, часи релігійних пошуків, вразливості суспільства до впливу нових світоглядних систем, політичних змін,

дітей могли називати на честь римських божеств, синкретичних богів східного походження, тощо.

Е.І. Соломонік, слідом за Ф. Брехелем, вважає, що теофорні імена давали в місяці, присвячені цим богам. А якщо ім'я жінки, її чоловіка і батька теофорні, сім'я була жрецькою [Соломоник, 1969, с. 65, 74]. В.І. Кадеєв, за О. Нікітським, теофорні імена приписує ієродулам. Вагомим доказом рабського походження осіб для нього є імена, де патронімік повторює власне ім'я. За елліністичного періоду єдиним іменем херсонесита, що відповідає цим ознакам, є Аполлоній, син Аполлонія, згаданий в ольвійському написі III ст. до н.е.; його В.І. Кадеєв, з огляду на контекст, вважає винятком з правил [Кадеєв, 1976, с. 98; 1981, с. 55—57]. Вже висловлювалися міркування про відсутність достатніх доказів у висновках про рабське походження херсонеситів, імена яких фігурують на пам'ятках [Соломоник, 1983, с. 81]. Так само поспішними можна вважати приписування імен, що повторюють патроніміки, рабам або вільновідпущеникам. Адже якщо за класики усталеною була традиція називати синів іменами дідів (першого – іменем діда по батькові, другого – по матері), то в елліністичному і римському періоді ця традиція поступається моді називати сина іменем батька.

Прийнявши де в чому думку Е.І. Соломонік, можна припустити, що батько, який виконував жрецькі функції в полісному культі, міг вирішити назвати новонародженого на честь божества, яке на той час було прихильним до нього як жерця, і відповідно, до його сім'ї [пор.: Кошеленко, 1999, с. 154; Русяева М., 2005, с. 474]. Про це можуть свідчити, зокрема, рідкісні імена на честь

Партенос, яку вшановували від імені поліса [Соломоник, 1973а, с. 197]. Про вагу теофорних імен видатних осіб поліса свідчить монетний тип Гераклеї Понтійської, в якому басилевса з теофорним іменем зображено з атрибутами бога, на честь якого він був названий [Jones, 1998, р. 79]. Такі випадки в метрополії могли мати вплив на традиції самого Херсонеса.

Теофорні імена херсонеситів за елліністичного періоду відомі з надгробків, почесних написів, керамічних клейм [Соломоник, 1964; 1973а; 1996, с. 43—53; Даниленко, 1967; 1990, л. 185—193; Борисова, 1974, с. 112—124; Михлин, 1979, с. 147—151], або, хоч і дуже рідко, вони повністю прокреслені на посуді [ГАХ, № 698, 886—888, 893—898, 901, 925—928, 1294, 1295, 1709]. Це, до прикладу, Аполла, Аполлатей, Аполлонід, Аполлоній(я), Аполлофан, Артемідор(а), Афіней, Гераклеї(ій), Гераклід(т), Герей, Геро, Героґейт, Геродот, Герократ, Героксен, Геронік, Геротім, Герофант, Герофіл, Даматрій, Діонісій, Діоскурід, Матр, Матріс, Матродор, Нікагор, Ніканор, Нікей, Пасіад, Пасій, Пасіон, Піфодор, до них, вочевидь належать також Теоґен, Теотім, Теохар. Як бачимо, якщо дітей називали на честь божеств, то переважно тих богів і героїв, яких вшановували в родинному колі. Про це свідчать імена на честь Геракла, Гери, Деметри, тощо.

Теофорні імена II ст. до н.е. – II ст. н.е., відомі переважно з лапідарних пам'яток. Вони відтворюють спектр найближчих і найважливіших богів для родини, зокрема й ті, що, на думку В.І. Кадеева, належать ієродулам. Це у II—I ст. до н.е. – Геродот Геродотів, Нікеас Нікеасів. У перших століттях нашої ери – Героїд Героїдів, Гікезій Гікезіїв («той що благає»), Асклепід Асклепідів, Ерот

Еротів, Діоскурід Діоскурідів [Кадєєв, 1976, с. 99—100]. Керамічні клейма II—I ст. до н.е. дають імена на честь Матері богів, Гери, Аполлона, Діоскурів, тощо [Борисова, 1974, с. 116—124].

«Коло найпопулярніших богів» римського періоду дещо відрізняється від елліністичного відповідника, поповнюючись божествами-покровителями окремих аспектів індивідуального життя. Це стосується також імен на честь Ніки (напр., на мармуровій стелі 129—130 рр. н.е.), яка за римського часу вважалася покровителькою всякого успіху [Щербакова, 1981, с. 67]¹, зокрема й індивідуального (пор. знахідки присвят і зображень Ніки в похованнях²).

Звичайно ж, дані ономастики не є визначальними у вивченні культів родинного характеру, та все ж заслуговують на окреме місце у джерельній базі. Тим більше, що відтворений на їх основі «пантеон родинної релігії» збігається з відповідним «пантеоном», який дають археологічні свідчення.

Про те, яких саме богів вшановували в родинному колі, свідчать культові речі, зафіксовані у житлах, зокрема, олтарі, теракотові зображення богів, їхнього супроводу та атрибутів, графіті³. Вважається, що їх зберігали у спеціально відведених для цього в житлах культових місцях. Іноді місцем для проведення ритуалів (втім, можливо, просто складування культових речей) було

¹ Полісний культ зафіксовано з пізньокласичного періоду (див. розділ 3, с. 143).

² Графіті на посуді [ГАХ, № 695, 1272], що є присвятами Ніці, частинами теофорного імені, або побажаннями перемоги; три теракотових фігурки Ніки в танці в похованні жінки II ст. до н.е. [Белов, 1970, с. 71]; зображення на персні місцевого виготовлення [Щербакова, 2000, с. 51].

³ Тут варто зауважити, що для визначення таких домашніх святилищ до уваги братимуться не всі графіті знайдені в житлових кварталах, а лише ті, що позначали імена богів та героїв і наносились на подаровані для них посудини.

окреме, хоч і невелике, приміщення. Такі приміщення, очевидно, існували в більш багатих будинках¹. У звичайних житлах культовим місцем було вогнище, на якому готували їжу, і на яке приносили жертви. Також іноді фіксуються спеціально виділені культові куточки [Гилевич, 1988, с. 71] чи ділянки.

У літературі такі культові місця позначають терміном «домашнє святилище», який на сьогодні обґрунтовано і докладно проаналізовано [див.: Русяєва А., 2005в, с. 98, 179—182, пор.: Костромичева, Шевченко А., 1996, с. 162; Щеглов, 2000, с. 74; Русяєва А., 2001а, с. 49]. Здебільшого святилища визначають за наявністю олтаря у приміщенні будинку, іноді за певною кількістю культових теракот [пор.: Золотарев, 1985в; Костромичева, Шевченко А., 1996, с. 159—163; Щеглов, 2000, с. 77; Шевченко А., 2003, с. 47] і/або посуду з присвячувальними графіті [ГАХ, с. 5—6]. Оскільки найчастіше домашнє святилище ніяк не позначене архітектурно, ці групи пам'яток стають визначальними атрибутами культових практик, що проводилися в родинному колі, тож варто розглянути їх послідовно і докладніше.

У Херсонесі знайдено доволі значну кількість олтарів у житлах або біля них елліністичного періоду і перших століть нашої ери. За розташуванням і розмірами ці олтарі можна вважати належними до культів, які відправлялися в межах родини. Їх заведено називати «домашніми». Такі олтарі поділяють на типи за конструктивними особливостями або ж за належністю до культу тих чи інших божеств, яку визначають за зображеннями на

¹ Існує припущення, що саме в будинках жерців [Русяєва А., 2001а, с. 49], або лише в будинках ранньоелліністичного періоду [Костромичева, Шевченко А., 1996, с. 162].

стінках олтарів або за теракотами, знайденими у тому ж археологічному контексті [Бабинов, 1974, с. 19—25; Шевченко А., 1995, с. 156—159; Русяєва А., 2005в, с. 190—201; Зубарь, 2005е, с. 406—414; пор.: АСХ, с. 166]. Окремі типи олтарів розглянуто у спеціальних працях [Бабинов, 1971, с. 29—30; Шевченко А., 1995, с. 156—159], де особливу увагу звернено на датування і культову атрибуцію. Вкрай необхідну інформацію щодо рідкісних випадків, коли олтарі знаходять *in situ*, дають повідомлення, присвячені окремим домашнім святилищам [Золотарев, 1984а, с. 261; 1985в, с. 266—276; Золотарев, Горончаровский, 1988, с. 49—50; Латышева, 1989, с. 66—67; Русяєва А., 2001а, с. 41—51; Нессель, 2002, с. 28; Николаенко, Гинькут, 2003, с. 32—33, ін.].

Найпростіше було використовувати як олтар звичайне домашнє вогнище, це не вимагало зайвих витрат і спеціального місця в будинку. Навколо них, вочевидь, і розміщували теракотові зображення божеств, яким спалювали пожертви на вогні і споживали біля нього. Такі вогнища фіксують в найбільших кімнатах елліністичних будинків у ХІХ кварталі [пор.: Белов, 1954, л. 6—8; Буйских А., 1999, с. 26], у приміщенні «дому Гордія», що існував до межі ІІ—ІІІ ст. н.е. [Белов, 1963, с. 57], на хорі [Нессель и др., 2008, с. 494]. На них могли приносити в жертву частини тіла тварин і здійснювати узливання для Гестії, а також інших богів, важливих для тих чи інших аспектів життя ойкосу, чиї зображення в теракоті знаходять у приміщеннях з такими вогнищами.

Для розкурювання пахощів використовували арули, вапнякові й теракотові. Вони набули поширення з ІІІ ст.

до н.е. і використовувалися для узливань і невеличких приношень [Paus. V, 15, 10; див.: Javis, 1949, p. 171; Русяєва А., 2005в, с. 190]. Фіміатеріями були і чаші на високій ніжці перших століть до нашої ери (додаток, 62, 99) [Зубарь, 2005е, с. 410—412 з літ.; пор.: Стржелецкий, 19486, с. 81—82], попередниками яких можна вважати до-еллінські «підставки для узливань» [за: Javis, 1949, p. 13, fig. 9], схожі за формою і знайдені у палацових і приватних святилищах. Херсонеські зразки походять з житлових комплексів міста і хори [Белов, 1955, с. 264, рис. 10; Николаенко, Гинькут, 2003, с. 33], поховань [Тахтай, 1948, с. 20]¹.

Важливими для вивчення родинних культів були і знайдені в житлах ямки, заповнені фрагментами посуду і культових речей. Їх називають примітивними земляними олтарями, які слугували суто маркером і місцем для відмежування сакральних залишків від профанної території [Javis, 1949, p. 130], або ж заміниками олтарів для узливань [Русяєва А., 2001а, с. 49]. На відміну від зольників, земляні олтарі були заглиблені [пор.: Русяєва А., 2005, с. 53; Носова, 2007, с. 73, 75]. Ямки заповнювали залишками ритуальних трапез, виносити які за межі сакрального простору заборонялося, адже священними вважались їстівні і неїстівні частини [Нильсон, 1998, с. 102], або ж крім того навмисне розбитим посудом після жертовних трапез і узливань [Русяєва А., 2001а, с. 47; 2005в, с. 191].

У Херсонесі в кутку будинку кінця IV—II ст. до н.е., у I кварталі, зафіксовано кам'яний майданчик і яму,

¹ У могилі чаша на високій ніжці була перекинута і накривала три курячих яйця, що може вказувати на інші способи використання цих олтарів.



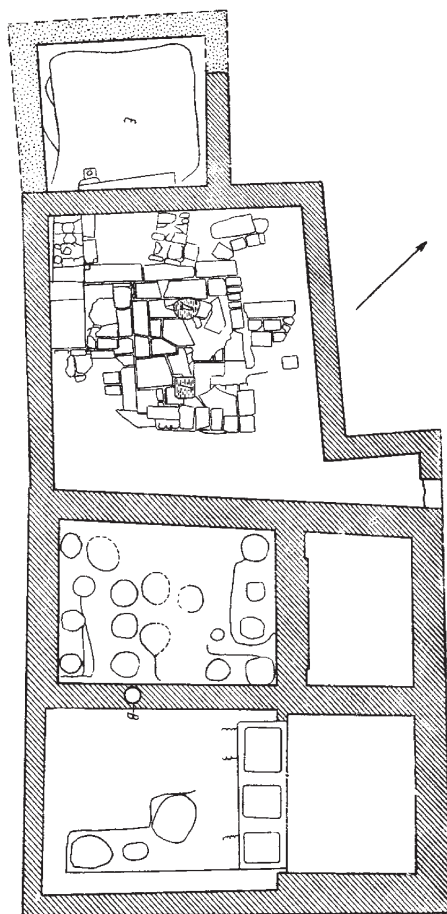
Рис. 11. Приміщення 9 у I кварталі. Загальний вигляд після розкопок 1986 р., за М.І. Золотарьовим

заповнену золою і численними уламками розбитих посудин (див. додаток, 1; рис. 11). У східній частині садиби перших століть нашої ери на західному березі Камишової бухти досліджено невелике приміщення, у північному кутку якого – яму, обкладену каменями зі слідами глиняної обмазки, заповнену фрагментами кераміки, кістками домашніх тварин, тощо. Тут було знайдено невеликий вапняковий олтар (вис. 10.5 см) [Нессель, 2002, с. 28]. Також у східному кутку приміщення 19 у II кварталі було відкрито вогнище, з північно-західного боку якого розташовувалася яма. На її дні зафіксовано шар золи завтовшки 5 см [Гриневич, 1930, с. 54]. Можна припустити, що функціонально яма доповнювала домашнє вогнище, на якому могли приносити пожертви божествам родинного кола. Вона могла бути земляним

Рис. 12. Двір будинку з виноробнею у XVIII кварталі, за Г.Д. Беловим

олтарем, до якого потрапляли рештки сакральних трапез. Із них вціліли фрагменти посуду, і фрагмент бронзової статуетки.

Цікаво у цьому контексті розглянути конструкції удворі «будинку з виноробнею» у XVIII кварталі Північного району (рис. 12). Двір був вимощений великими кам'яними плитами. Ця вимостка не покривала невелику ділянку в його північно-західній частині. Її займав «триступене-



вий виступ», «правильної форми виїмка», обкладена плитами з двох суміжних сторін (див. додаток, 96), і сходи, що вели до підвалу [Белов, 1950, с. 109]. Знахідки, зафіксовані Г.Д. Беловим у цьому підвалі, привертали увагу дослідників у контексті вивчення культової практики в домашніх святилищах [Русяева А., Зубарь, 2004, с. 372; Русяева А., 2005в, с. 196]. Особливого значення надавали олтарю, розташованому в південному кутку підвалу відразу біля сходів, із великим заглибленням

на поверхні, заповненим світильниками і кістками жертвовних тварин [Белов, 1950, с. 110; пор.: Javis, 1949, р. 203]. Верхня частина олтаря була закріплена під виступом у скелі, але так, щоб олтар був сильно нахиленим всередину підвалу. Те, що олтар був зафіксований *in situ*, а також знайдені на підлозі підвалу інші світильники, свідчить про здійснення в цьому невеличкому приміщенні культів хтонічного характеру. Сам той факт, що будинок належав виноробові не є достатнім свідченням того, що на олтарі приносили жертви саме Діонісові [пор. Русяева А., 2005в, с. 196]. Господарі дому могли вшановувати Діоніса і в межах полісних культів, можливо й виконуючи важливі функції у цих культах.

Не менш важливу роль у культах родини, яка мешкала у цій садибі, могли відігравати конструкції розташовані біля входу в підвал. Тут зафіксовано яму і ступінчасту конструкцію з вапнякових плит. З публікації невідомо, чи були знахідки культового характеру саме на цій ділянці. Та у переліку артефактів, знайдених на території всього двору, наявні були світильники, теракотові фігурки II—III ст. н.е., зокрема зображення крилатого юнака, Ерота з гускою, фрагмент фігурки з підвісними кінцівками, які походять із цистерни та криниць, два скляні бальзамарії, знайдені безпосередньо у дворі, тощо (додаток, 96). Усе це, вірогідно, свідчить про те, що у дворі садиби теж проводились певні культові дії.

Наявність спеціально влаштованих конструкцій, наперед запланованих при брукуванні двору, нашоє на думку, що вони могли призначатись для жертвоприношення, здійснення узливань або інших культових дій. «Триступеневий виступ» може відповідати

типу ступінчатих олтарів, зразки яких відомі на Делосі, а також часто зображувані в мистецтві [Javis, 1949, р. 176], тоді як «правильної форми виїмка» – типу земляних олтарів. Відсутність характерного заповнення ямки¹ може свідчити про те, що її використовували не для складування решток від сакральних трапез, а для узливань на честь, вочевидь, хтонічних божеств [пор.: Javis, 1949, р. 128—130, 199—216; Агрэ, 2002, с. 278; Крапивина, 2002].

Олтар міг бути збудований невдовзі після спорудження самого будинку, адже його нижній ярус плит покладено просто на материк. Є підстави вважати його стаціонарним жертовником у внутрішньому дворі садиби. Значні розміри олтаря і характер культів, що проводилися у розташованому поряд підвальному приміщенні, дозволяють припустити, що жертви приносили на ньому шляхом цілоспалення. На жаль, припущення базуються лише на непрямих доказах, адже тривале використання двору та конструкцій у ньому за середньовіччя позбавляє можливості оперувати більш надійним матеріалом.

Аналогічний олтар перших століть нашої ери, теж, очевидно, ступінчатий, зафіксовано у дворі будинку в південно-східній частині II кварталу. П'єдестал цього олтаря всередині був забутований дрібним камінням і глиною, а з боків обмежувався вапняковими плитами. Припускають, що на одній з цих плит було зображення букранія [див.: Рыжов, 1980, с. 333]. Конструктивно набагато простішими були олтарі у внутрішніх дворах

¹ Її засип датовано IX—X ст., але виїмка, зважаючи на те, що місце для неї було виділено на момент бруккування двору, існувала задовго до середньовічного періоду [пор.: Белов, 1950, с. 109], і засипана була, як і підвал, вочевидь, через втрату відповідних культів.

елліністичних садиб на хорі [Латышева, 1989, с. 66; Нессель и др., 2008, с. 491—492]¹.

З олтарями у дворах будинків пов'язують культи Зевса Геркея і Зевса Ктесія [Javis, 1949, р. 175; Кобелев, Яшаева, 1996; Русяєва А., 2001а, с. 49; 2005в, с. 193], покровителів дому, комор і запасів. Про олтарі у дворах будинків згадується в Гомера, але там мова йде лише про будинки басилевсів, самі ж олтарі такого типу в Греції з'являються після VI ст. до н.е. [Javis, 1949, р. 127, ref. 55]. Викладені з плит і розміщені у дворі житлових будинків олтарі розкопано в пізньокласичній Керкінитіді й елліністичній Ольвії [Раскопки, 1913, с. 13; Кутайсов, 1992, с. 113—120; Русяєва А., 2005в, с. 193—195]. Олтар у центрі двору вважався найважливішим священним місцем [Plat. Republ., I. 328]. Він міг сприйматись як символ безпеки дому, огороженого стіною (епітет Зевса Геркея походить від «ἔρκοσ» – «огорожа, захист, двір»), на противагу зовнішньому світові, повному непевності, несподіванок, впоратися в якому можна було лише при заступництві Артеміди [Нильсон, 1998, с. 89, 91].

Часто у випадку, коли вапнякові олтарі зафіксовані *in situ*, їх розташування якимось чином пов'язане з підвальними приміщеннями – вони зафіксовані або в підвалі, або біля входу до нього. У I кварталі, в північно-східному куті одного з напівпідвальних приміщень будинку кінця IV—II ст. до н.е. зафіксовано кам'яний майданчик, на якому знайдено нижню частину вапнякового олтаря [Золотарев, 1985в, с. 267]. У будинку в XV квар-

¹ Хоча в літературі можна натрапити на висловлення про те, що великі, складені з кількох блоків олтарі на території дворів житлових будинків трапляються часто [напр., Бабинов, 1967, с. 17], та конкретні дані наявні лише щодо кількох згаданих олтарів цього типу.

талі, у східній частині підвалу знайдено олтар, обвитий зміями, перших століть нашої ери [Белов, Стржелецкий, 1953, с. 54, рис. 24]. Згаданий вже олтар у «домі винороба» [Белов, 1950, с. 108—111] був розташований у підвалі. У III кварталі домашнє святилище III—IV ст. н.е. виявлено в західній частині будівлі біля входу в підвал, в якому знайдено вапняковий олтар [Золотарев, Горончаровский, 1988, с. 49]. Втім, рано пов'язувати ці олтарі з божествами-покровителями комор чи запасів, наприклад, Зевса Ктесія¹, оскільки підвальні чи напівпідвальні приміщення могли використовувати як житлові [Крыжицкий, 1993, с. 59; Буйских А., 2006а, с. 26].

На наявність культу Зевса Ктесія в Херсонесі вказує напис громадського значення на плиті II ст. до н.е. [Макаров, 2002, р. 197], а також присвята Ктесієві або теофорне ім'я, початок якого прокреслено на чаші середини IV ст. до н.е. [ГАХ, № 1175]. Похідним від епітета Зевса було ім'я Ктесія, батька Агасікла, зафіксоване в написі III ст. до н.е. на постаменті статуї [IOSPE I², 418]. Дорійською формою цієї епikleзи Зевса є «Пасій», що як і «Κτήσιος» означає «придбавач» [Нильсон, 1998, с. 92], тому більш певно можна казати про херсонеське, дорійське походження сакрального басилевса Пасіада, сина Артемідора, який присвятив своєму божеству мармуровий олтар у кінці IV – на початку III ст. до н.е. [IOSPE I², 414; ACX, № 533; Пичилян, 1976а, с. 255], а також астиномів IV—II ст. до н.е. Пасіада, Пасіха, Пасія [Борисова, 1974, с. 118]. Особи, що займали такі високі посади, вочевидь належали до поважаних у Херсонесі родин, в яких шанували бога Зевса в іпостасі покровителя

¹ Або з хтонічними божествами [пор.: Шевченко А., 1999/2000, s. 149].

повних комор. Очевидно, від епikleзи походить ім'я Пасіх, засвідчене на стелі з зображенням виноградного ножа IV ст. до н.е. і на амфорних ручках [Соломоник, 1973а, с. 139, № 143].

Про подальший розвиток цього культу можуть свідчити вапнякові олтарі перших століть нашої ери, на яких витесано зображення змій, що обвивають основу олтаря [АСХ, № 573—575]. У літературі такі олтарі пов'язують з культом Генія, божественного предка роду [Бабинов, 1971, с. 29—30; АСХ, с. 166; Диатроптов, 2001, с. 41; пор.: Буйских С., 2006, с. 145], з культом Діоніса-Сабазія або хтонічних божеств [Зубарь, 1990а, с. 73], або з культом Асклепія і лікувальною магією [Русяева А., 1982, с. 55; 2005в, с. 199—200; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 375]. Не отримала підтримки гіпотеза щодо стосунку цих олтарів до культу «змієної богині» і Геракла, а також до святилищ на їхню честь, оскільки подальші знахідки олтарів зі зміями були пов'язані з житловими приміщеннями [пор.: Пяташева, 1947, с. 215; Голенко, Щеглов, 1965, с. 373]. Більш вірогідні були інші версії. Так, змія Діоніса-Сабазія звивається навколо кисті його руки, дістаючи головою до долоні. Змія Асклепія обвиває чашу або жезл, а у святилищі Асклепія в Епідаврі зміям віддавали принесені пожертви [Aristoph. Plut., 732—742]. На деяких херсонеських олтарях змія ніби поклала голову біля заглиблення на поверхні, яке дійсно можна вважати «чашею» [Русяева А., Зубарь, 2004, с. 375], аби одразу «споживати» пожертвуване.

Однак є олтарі такого ж типу, де зображено не одну змію, як і зроблено не одне заглиблення [Белов, Стржелецкий, 1953, с. 54, рис. 24]. На мінойських стій-

ках для узливань влаштування кількох заглиблень пов'язують з покладанням їжі для богів і для реальних змій [Javis, 1949, р. 19]. Важливо також, що змії Діоніса-Сабазія і Асклепія лише супроводжують їхні образи в іконографії, але не замінюють самого бога, не стають його символом. До того ж, наявні свідчення цих культів дають змогу констатувати, що Діоніса-Сабазія в період поширення таких олтарів вшановували лише окремі мешканці поліса, вихідці з Подунав'я, вочевидь, в межах містерій (див. розділ 5, с. 258—264). Культ Асклепія мав, переважно, полісний характер [Голенко, Щеглов, 1965; Русяева А., 2005в, с. 200], тоді як олтарі зі зміями знайдено в житлових приміщеннях. У вигляді змії, як відомо, з'являється Зевс Ктесій, змія стає однією з іпостасей Зевса. В образі двох змій у Спарті зображали Діоскурів [Нильсон, 1998, с. 91, 94], божеств, яких називали синами Зевса.

Але не варто поспішати приписувати олтарі зі зміями культу конкретного божества. Зважаючи на те, що вони майже нічим не відрізнялися від інших олтарів, як за формою, так і за розташуванням у будинку, можна робити висновок про сутнісно однакові релігійні уявлення в основі культів, пов'язаних із кам'яними олтарями. Поява зображень змій на них у перших століттях нашої ери, імовірно, відповідає виділенню окремих рис культів, загостренню уваги на певному аспекті уявлень, на яких ґрунтувалися відповідні культу.

Приручена і підгодовувана змія в будинку була втіленням духа-охоронця дому [Нильсон, 1998, с. 99]. Охоронцем ойкосу, за традиційною ідеологією, був померлий предок по батьківській лінії. Про те, що олтарі

зі зміями стосувалися культів родинних героїв, свідчить локалізація в ойкосах, збережений з мікенських часів зв'язок зображень змії з домашніми культами, зокрема й хтонічного характеру [Javis, 1949, р. 8—9]. Свідченням цього є олтар із Лесбоса римського часу, на якому дві змії в рельєфі розміщено біля невеликого заглиблення під жертвовною поверхнею, а на тулубі прокреслено напис: «Аристандросу Герою» [Javis, 1949, р. 150, № 103]. Про наявність образу змії в культах героїв в Херсонесі свідчить також зображення олтаря зі змією в клеймі на важку, знайденому в XVIII кварталі у шарі елліністичного періоду [Белов, Стржелецкий, Якобсон, 1953, с. 169]¹. Годування змії як частина ритуалу позначало культ родинного героя. У перші століття нашої ери героями вважали ледве не кожного померлого родича, особливо у знатних родинах², а годування ставало суто символічним. Справжніх змії заміняли їхні рельєфні зображення прямо біля місць покладання їстівних приношень. Таким чином, зберігалися уявлення, на яких базувалося приношення жертв герою через годування змії, а ритуал з часом спрощувався, його форма ставала більш зручною для виконавців.

Цікаві у цьому випадку рельєфні зображення змії на плитах з прямокутними рамками *tubula ansuta*, які обрамляли написи [Белов, 1938, с. 42, 49; АСХ, № 473, 474] (рис. 13). Автор розкопок вважав їх нагаями [Белов, 1938, с. 41; пор.: Шангин, 1938, с. 81]. На аналогічній за матеріалом і конструктивними особливостями плиті в

¹ У Таренті в цей період votivні важки з написами вмуровували в фундаменти будинків [Соломоник, 1994, с. 141], що перегукується з херсонеськими свідченнями віри в захисну силу предків-героїв, втілених в образі змії.

² В Херсонесі олтарі зі зміями знаходять, переважно, у великих будинках, що належали, очевидно, саме таким сім'ям.



а



б

Рис. 13. Фрагменти стінок саркофага із зображеннями змії, за Г.Д. Беловим: з кладки підлоги Базиліки 1935 р.

такій самій рамці напис зберігся і складає епітафію II—III ст. н.е. «Дельфові (сину) Стратоніка» [Белов 1938, с. 41—42, рис. 24]. Плити знайдено було поряд, у кладці підлоги нави Базиліки 1935 р. Отже, зважаючи на характер збереженого напису й оформлення інших плит, що були частинами саркофага, їх могли доправити з однієї ділянки некрополя. Там їх було встановлено в період II—III ст. н.е. Очевидно, й інші фрагменти з такими ж рамками містили епітафії цього періоду. Змій на них зображено оберненими головами до невцілілих написів.

На культовий характер зображень змії вказує і зображення поряд лабриса (рис. 13, б). Він був атрибутом

ритуалів у багатьох культурах. Двобічна сокира мала не декоративне [пор.: Белов, 1940, с. 270], а символічне значення і, за М.А. Шангінім, була апотропеїчним символом, як і посудина та змія [1938, с. 81]. У мікенській релігії лабрис позначав жертвоприношення, хоча його й не використовували для заклання тварини. В малоазійській традиції він була атрибутом бога-чоловіка, якого в пізніші часи ототожнювали з Зевсом [Burkert, 1985, р. 37, 38]. У деяких античних центрах лабрис використовували в полісних культах Діоніса або Зевса [Ovid. Metam. IV.22; див.: Jones, 1998, р. 79, 124; Кереньи, 2007, с. 127—128].

В Херсонесі схематичні зображення подвійних сокир трапляються у вигляді графіті на денцях і ніжках посудин. Їх вважають символами, що захищали від злих духів [ГАХ, № 1313, 1750—1752, с. 11]. Форма деяких підвісок-апотропеїв з некрополя перших століть нашої ери близька до лабриса [Зубарь, 1982, с. 102—103]. Не виключено, що цей образ міг сприйматися як символ жертвоприношень на честь богів, яким приносили їстівні дари в посуді з графіті, або ж на честь героїзованих предків, на чиїх надгробках вирізьблювали такі рельєфні зображення. Менш зрозумілими є поки зображення вузькогорлих посудин на кожній із плит. Одне з них вважається незакінченим або пізніше видозміненим [АСХ, № 473]. Припущення про те, що це атрибути професії померлого, не є прийнятним [пор.: Белов, 1940, с. 270].

Показово те, що в той самий час, у перші століття нашої ери, змії зображали в рельєфі на домашніх олтарях і надмогильних плитах. Гадаємо, що такі образи близькі до культу героїзованих предків, яких вшановували як

на могилах, так і вдома. Зважаючи на те, що олтарі зі зміями знайдено, переважно, у великих будинках, плити з такими ж зображеннями виготовлено з привізного мармуру, а на аналогічній плиті розміщено присвяту людині, яка займала посади архонта і першого агораном, можна припускати, що такі культи підтримували заможні мешканці Херсонеса. Для них важливо було цінувати своє походження і вшановувати пам'ять предків в межах не лише загальних поминальних свят, а й окремих культів своїх героїзованих померлих.

Не виключено, що деякі олтарі виготовляли спеціально для вшанування якогось прихильного до сім'ї божества. На них могли робити відповідні зображення богів або написи-присвяти [Шевченко А., 1995, с. 156—157]. Таким же первинно «монотеїстичним» за призначенням олтарем можна вважати центральне вогнище, яке часто називали просто Гестією. Втім, у залишках будинків якщо й знаходять, то переважно лише один олтар, тоді як антична родина вшановувала велику кількість божеств. Та ж ситуація з центральним вогнищем дому, яке відігравало роль у вшануванні багатьох богів, що приймали принесені їм дари фактично за посередництва Гестії. Таким чином, ритуали на честь різних богів, пов'язані з жертвоприношеннями, узливанням або пахощами могли проводитися на одному олтарі, навіть якщо виготовляли його задля вшанування одного, можливо найбільш прихильного або найбільш потрібного на той час божества. Очевидно, не було необхідності замовляти окремий олтар для кожного божества, що відповідало за той чи інший аспект життя ойкосу, і вже наявний олтар використовували для вшанування багатьох богів,

відмінність полягала лише у часі відправлення того чи іншого культу.

Зображення і написи на олтарях дають свідчення вшанування в родинному колі, перш за все, героїв, – вочевидь, предків кожної окремої родини, а також таких богів як Зевс, Геракл, Діоніс, Аполлон, Ніка, та інших божеств, яким властиві охоронні функції і покровительство у господарчій діяльності.

Яскраві дані про «домашній пантеон» дають теракотові зображення богів, знайдені в житлах, а також у могилах. За цим джерелом, особливо характерними персонажами в родинних культах Херсонеса вважаються жіночі божества родючості Деметра і Кора-Персефона [Русяева А., 1982, с. 22; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 85, ін.]. Їхні прототи відомі з часу заснування Херсонеса, що пояснюють «землеробським способом життя» херсонеситів [Шевченко А., 19986, с. 67]. З пізньоелліністичного періоду зображення Деметри поволі витісняються образами інших богів [Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 82]. Поряд із прототипами часто знаходять зображення Ерота-Танатоса у вигляді крилатого юнака в плащі або Ерота-дитини, що сидить на прямокутній тумбі [Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 77; Латышева, 1994, с. 132]. Це доповнює хтонічне значення жіночих божеств.

Теракотові й мармурові невеликі за розмірами фігурки, знайдені в житлах, свідчать про вшанування в родинному колі культів Геракла (фрагменти статуєток Геракла, фігурки комічних акторів в ролі Геракла, тощо), Діоніса (фрагменти прототи Діоніса, фігурок сатирів або силенів, теракотових масок, ін.), Афродіти (фрагменти

численних фігурок напівоголеної богині і немовляти-Ерота) (див. додаток). Яскравим прикладом вшанування загально-полісного культу божества соціальними групами, меншими, ніж громадянська община, є херсонеські аграрні поселення, звідки походять рельєфи із зображеннями Геракла III—II ст. до н.е. [Щеглов, 1964, с. 24—25; 1974, с. 55], присвяти йому на посуді [Столба, 1989, с. 58]. Діоніса в родинних колах вшановували окремо і разом з Деметрою та Корою в межах землеробсько-хтонічних культів [Пятышева, 1963, с. 30; Белов, 1964, с. 155—156; Иванова, 1964, с. 134; Гилевич, 1988, с. 71; Ильина, 2007а]. Родинний характер декотрих культів визначають також за дуже незначною кількістю привізних теракот [Шевченко А., 1998б, с. 67].

Іноді скупчення теракот в житлових будинках спонукає дослідників припускати наявність домашнього святилища. Наприклад, на місці приміщення 52 у III кварталі (додаток, 23), де зафіксовані маска юнака-курса місцевого виробництва і привізна протома богині другої половини V ст. до н.е. [Шевченко А., 1997в, с. 50; 1998б, с. 67; пор.: Стоянов, 2007, с. 137—138]. Також на підставі знахідок фрагментів чорнолакового посуду й уламків теракот було зроблено висновок про трактування великого приміщення в садибі на Страбоновому Херсонесі як святилища. При цьому припускалася наявність в ньому олтаря [Костромичева, Шевченко А., 1996, с. 161]. Надалі ж наявність олтаря не піддавалася сумніву [Русяева А., 2005в, с. 191; Зубарь, 2005е, с. 412—413], хоча в першій публікації матеріалів розкопок не йшлося про знахідку олтаря ні в зазначеному приміщенні, ні в цілій садибі [Печенкин, 1911, с. 108—126]. Про вапняковий олтар

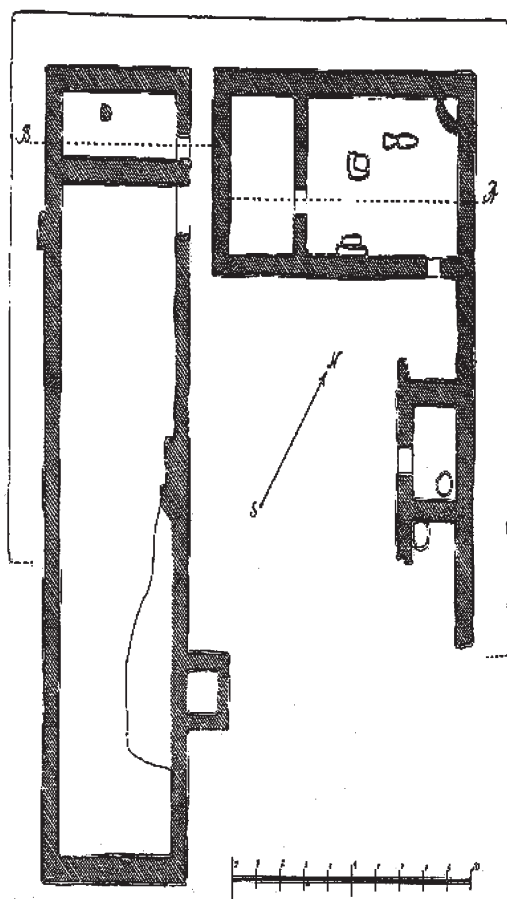


Рис. 14. План будинку № 3 на Страбовому Херсонесі, за Н.М. Печенкіним

(НЗХТ, інв. № 15063), який вважається належним до святилища, в АСХ № 562 подано відомості, що він був знайдений на Маячному п-ові у садибі № 4 розкопками Н.М. Печенкіна, з посиланням на його публікацію 1911 р. Однак у публікації йдеться про розкопки лише садиб № 1—3, з яких саме садиба № 3 містила велике приміщення, відведене для домашнього святилища

(рис. 14). Таким чином, про те, що в цьому приміщенні проводили культи на честь Геракла, Партенос і Діоніса свідчать залишки їхніх теракотових зображень, не виключено, що в культурах використовували й олтар, та розміри і форма його поки невідомі.

Здебільшого про культові місця в будинку роблять висновок лише за наявності сукупності даних, а саме – олтаря, культових зображень, присвячувальних графіті, тощо. Така обережність у визначенні зумовлена тим, що донині існує гіпотеза про декоративне призна-

чення теракотових фігурок, а не так давно більшість із них вважалися іграшками (докладніше див. розділ 1, с. 44—47. В історії вивчення херсонеської релігії обговорювалися різні теорії щодо використання коропластики (див. аналіз концепцій щодо призначення теракот в античній релігії [Бритова, 1969; Русяева А., 1982, с. 21—25]). Про особливості використання теракот у культових діях свідчать археологічні, літературні джерела і дані образотворчого мистецтва. Не виключено, що різні групи теракот мали своє вузьке призначення. Так, теракоти розташовані навколо вогнища чи олтаря можна вважати закликком богів, відтворених у глиняній скульптурі, бути присутніми при спаленні пожертв для них, здійсненні узилювань чи викурюванні пахощів, взяти участь у священній трапезі. Саме тому в житлах зберігали статуетки тих божеств, які зображали богів-покровителів дому, родючості полів та домашніх занять [Русяева А., 1982, с. 23], багато з яких водночас мали хтонічні функції і були пов'язані з кльтами предків-героїв. Традиція розставляти теракоти навколо олтарів бере свої корені в мінойсько-мікенській релігійній практиці [Javis, 1949, p. 86, fig. 64]. Встановлення теракот біля олтаря, вочевидь, позначало факт приношення, дарування їх божеству. Дарунки богам, яких вшановували на полісному рівні, спалювали або виливали на олтарях, а неістівні розміщували в межах святилища чи храму. Якщо місце в житлі, де розташовувався олтар чи вогнище, що його заміняло, вважали священним, то саме тут повинні були розташовуватися теракоти, принесені в дарунок богам, яких вшановували в домашньому святилищі. Можливо, це й був основний спосіб використання теракот –

принесення їх як дарунок для божества. Зокрема, в Північному Причорномор'ї відомі теракотові статуетки, що зображають адорантів із приношеннями в руках, серед них – статуетки з дарунками у вигляді фігурок богині і вершника [Марченко И., 1974, с. 45—46, табл. 55, 56].

Використання теракот у домашніх святилищах, вочевидь, було тісно пов'язане з покладанням теракот в могили, на це вказує як близькість образів короластики, так і спосіб розташування у сакральному просторі, тобто в культовому місці будинку, або в могилі. Іноді теракоти розставляли навколо урни з похованням, що вважається відображенням сприйняття поховальної споруди як нового житла для померлого [пор.: Зубарь, 2005е, с. 450]. У такому разі спосіб використання глиняних фігурок слід вважати повторенням розглянутої традиції розташування їх в житлі навколо вогнища чи олтаря. Втім, лише в рідкісних випадках теракоти фіксують розташованими навколо похованого.

В одному випадку навколо урни розташовувалися шість теракот, що зображали жінок в пеплосах і гіматіях, одна – крилатого Ерота-Танатоса і ще одна – дівчинки сидячи [Белов, 1930, с. 225—229]. В іншому – теракота Ерота-Танатоса була між двома урнами [Косцюшко-Валюжинич, 1901, с. 7]. Ті ж образи, пов'язані з хтонічним аспектом культів Деметри, Афродіти, Діоніса, тощо, з вірою в життя після смерті [див.: Зубарь, 2005е, с. 443—451]¹, знаходять і в інших могилах, де теракоти розташовувалися в інший спосіб, а також у житлах. Тому навряд чи можливо визначити, чи покладання теракот

¹ Поєднання деяких образів може свідчити про посвяченість померлого в містерії і надію на краще життя в потойбічному світі (див. розділ 5).

в могили є продовженням традиції розташовувати зображення навколо олтарів і вогнищ, чи в домашніх святилищах продовжували здійснювати поминальні обряди, вшановуючи померлих як героїв.

Наявність хтонічного аспекту в землеробських культурах на сьогодні ні в кого не викликає сумніву. Крім того, культу, що відправлялися в колі сім'ї, неодмінно включали звернення до героїзованих предків, покровителів дому, – фактично, до померлих, якими б не були уявлення про особливості їхнього існування після смерті в кожній окремій родині.

Висувалося також припущення щодо апотропеїчного значення теракот, покладених в могилу [Пятышева, 1948, с. 204; пор.: Бритова, 1969, с. 37, 44; Русяева А., 1982, с. 23]. Культові образи в поховальному культі, ніби-то, відводили всяке зло від померлого. Не виключено, що в цьому контексті можна розглядати і традицію покладання в могилу теракотових зображень хтонічних божеств або їхніх атрибутів, і вбачати в них символи-обереги. Теракоти з поховань, які не асоціюються з образами певного божества, іноді трактують як зображення самих померлих [Кобылина, 1978, с. 84], вбачають в них героїзованих небіжчиків [див.: Русяева А., 1982, с. 23 з літ.]. Вотиви в могилах у вигляді теракот могли призначатися хтонічним божествам. При чому похований сам виступав їх адорантом чи покликаний був передати офіру від живих. Або ж адорантами були учасники поховання, а героїзований небіжчик мав прийняти дарунок.

Окрему групу становили теракоти, які передбачалося підвішувати. Т.А. Ільїна розглядаючи односторонні

теработи, вважає, що підвішували не лише статуетки, на яких зберігся отвір, а й такі, де зроблено виступ на звороті, що теж був пристосований для такого використання [Ильина, 2007, с. 337]. Теработи підвішували на стіну або прикріплювали в інший спосіб у святилищах. Деякі з них, зважаючи на невеликі розміри і знахідки в житлах, – у домашніх святилищах. Нерідко автори розкопок фіксують їх біля стіни або в куті приміщення [напр., Масленников, 2007, с. 17]. Сама наявність отворів для підвішування іноді слугує аргументом для трактування теработ як вотивів [Burr, 1954, р. 78; Neils, Oakley, 2003, р. 267–268].

Можна припустити, що деякі з цих теработ навішували на себе, або чіпляли на одяг під час виконання культових дій, тому вони трапляються і в могилі (з одягом померлого, можливо й посвяченого, який продовжував святкувати на тому світі). В Геродота Анахарсіс влаштував свято на честь Матері богів на зразок того, що бачив в Кізіку, «тримаючи в руках тімпан і навісивши на себе священні зображення» [Herod., IV, 76]. Цей пасаж було використано при трактуванні зображень медальйонів на фігурках Матері богів на троні [Денисова, 1981, с. 52]. Також з підвішеним на стрічці горгонейоном в кам'яній і глиняній скульптурі зображали Афіну [Griffo, 1963, fig. 100; Archaische, 1986, Taf. 133, 2]. Серед підвісних теработ відомі маски медузи-горгони, однак вони мініатюрні [Леви, 1970, № 48] і не відповідають масивним горгонейонам на грудях богинь. Висловлювалися припущення, що так само підвішувалися зображення Матері богів і Аттіса, оскільки такі відомі на зображеннях богині [літ. див.: Денисова, 1981, с. 70, прим.]. Отже, підвішувалися

різні типи зображень, а можливо ритуал обвішування священними зображеннями існував і в інших культурах. Підвішені глиняні фігурки або їх кінцівки брязкали при рухах одягненого в культовий стрій, що могло створювати додатковий ефект урочистості ритуалів.

Однак, обвішування глиняними фігурками мало б відображатися у зображеннях ритуалів, зокрема у вазописі, де іноді відводилося місце для культових сцен [Йорданова-Алексиева, 2004, с. 121—123], та це не прослідковується. Втім, не слід забувати, що в вазописі чи інших «наративних» творах мистецтва ритуали представлено ідеалізовано: тобто все, що на практиці може вважатися символічним, там зображено реальним. Наприклад, боги представлені під портиками храмів, до яких приходять вірні, або на олтарях чи біля них, якраз коли шанувальники приносять пожертви. Так само й зображувані в теракоті крилаті ероти, водоплавні та інші птахи, тощо вважалися ніби реально присутніми при звершенні ритуалів. У сценах, що зображають епізоди з культової практики вони літають навколо адорантів або спокійно сидять поруч із ними (див. зразки вазопису [Древности, 1854, LII, 1,2; LIII; LIV, 4; LVII; LXII; Smith, 1976, fig. 3b, 13, 14, 21, etc.; Шталь, 2000, табл. 33а, 163а, 170а, 171а; Йорданова-Алексиева, 2004, рис. 3, 19, 29], зокрема й зафіксовані в Херсонесі (рис. 30), а також зображення на гальковій мозаїці (рис. 25)).

Відомо небагато теракот, які мають достатньо формальних ознак, що гіпотетично можуть підтверджувати згадану в Геродота античну традицію обвішування культовими образами. Такими ознаками є, по-перше, згладжений зворотній бік теракоти; по-друге, невеликі



Рис. 15. Теракотові фігурки з отворами для підвішування:
 а) маски V – першої половини IV ст. до н.е., за А.В. Шевченко;
 б) протома Деметри III ст. до н.е., за Г.Д. Беловим; в) фігурка Ерота-
 Танатоса III ст. до н.е., за Г.Д. Беловим.

розміри (від 5 см) і, по-третє, наскрізний отвір (або отвори), зроблений достатньо надійно для підвішування на мотузку. Звичайно ж, самих формальних ознак недостатньо, оскільки невідомо, які зображення могли навішувати на себе.

Підвішували до стелі фігурки голубів [Кобылина, 1970, с. 10], на пласку основу – мініатюрні маски (див. додаток, 23, 55, 138, 142), іноді у плющовому вінку, які з'являються в Херсонесі з V—IV ст. до н.е. [Шевченко А., 19986, с. 63]. Окремі з них походять із розкопок житлових кварталів (додаток, 23, 159, 162, 194). Підвішувати передбачалося і деякі протоми (додаток, 11, 194), фігурки Ерота-Танатоса¹ з увігнутою зворотною стороною (рис. 15), – усі вони первинно виготовлялися зі спеціальними отворами вгорі.

Теракотові зображення юнака з крилами (рис. 15, в), які часто знаходять у могилах і в домашніх святилищах, вважають Еротом-Танатосом або Іакхом-Еротом [до дискусії див.: Русяева А., 1979, с. 66—70; 1982, с. 109—111; Латышева, 1994, с. 130—133; Hannestad, Stolba, Sčeglov, 2002, р. 207—208; Ильина, 2007, с. 340—341]. Слушними є зауваження А.С. Русяєвої щодо умовності трактування цих зображень як Ерота-Танатоса через невідповідність сталому іконографічному образу дитини-помічника Афродіти. Але така ж невідповідність і в його ототожненні з Іакхом. За К. Кереньї, Іакх, як і Плутос, – одна з іпостасей Діоніса в містеріях Елевсину [2000, с. 84, 177]. Внаслідок поєднання в елевсинських містеріях трьох міфологічних сюжетів: про викрадення богині родючості, про народження на полі божественного немовляти і про богинь зерна, матір і дочку, Діоніс найчастіше уявлявся або юнаком, або божественним немовлям щойно народженим на тричі зораному полі

¹ Знайдені в домашньому святилищі (додаток, 27, 99), в насипі некрополя [Отчет, 1900, с. 42, № 144; Белов, 1930, с. 236] або в могилі [Косцюшко-Валюжинич, 1901, с. 7, рис. 5; 1907, с. 103, рис. 12; Раскопки, 1908, с. 54, рис. 60], походження інших невідоме (НЗХТ, інв. № 602, 606, 617, 642, 651).



Рис. 16. Іакх перед Деметрою, вотивна керамічна плита з Елевсинського святилища, кін. V ст. до н.е. (The Origin...)

[Зайцев, 2004, с. 139]. При чому в міфічних оповідях не згадується про крила в цього персонажа. Без крил і в одязі Іакх постає у творах мистецтва з елевсинськими сюжетами (рис. 16). Його зображення впізнають, перш за все, за діонісійським атрибутом – мисливськими чоботами [Кереньи, 2000, с. 167, 170—171, рис. 45, 46, 48,

53]. Тоді як Ерота на вазах з божествами елевсинського кола зображено з крилами як персонажа, що не бере участі в сюжеті композиції і присутній, переважно, поряд із зображенням Афродіти [Smith, 1976, р. 33—37; Кереньи, 2000, с. 177].

Херсонеські зображення юнака із крилами відрізняються від рухливих Еротів у вазописі. В. Канараке порівнює спосіб, в який юнак притримує складки одягу правою рукою з тим, як на надгробних зображеннях Ероти тримають опущений факел [1969, с. 66]. На світильнику перших століть нашої ери Ерот з опущеним факелом зображений вже у вигляді немовляти [Chrzanowski, Zhuravlev, 1998, р. 125—126]. Г.Д. Белов називав його «крилатим генієм смерті» і зауважував виняткову для грецького світу кількість таких зображень в елліністичному некрополі [Белов, 1948, с. 159; пор.: Винницкая, 1949, с. 39]. Окрім значної кількості аналогічних знахідок в Ольвії [Белов, 1970, с. 71; Леви, 1959, с. 14; Русяева А., 1979, с. 66—70; Попова, 2000, рис. 5, 1], одиничних в Керкінітіді, Тірі і Ніконії [Клейман, 1970, № 9; 1980, № 6; Наливкина, 1970, № 11], відомі вони лише в Західному Понті [Русяева А., 1979, с. 66; Канараке, 1969, № 41—46]. Найближче до підвісних зображень цього божества – в калафі, зі згорненими крилами і опущеним факелом – походить із Месембрії [Велков, Огненова-Маринова, Чимбулева, 1991, с. 41—52], де фігурку встановлено на постаменті (рис. 17). Тут чітко видно опущений факел в руці. Однак, у попередньо вказаних причорноморських центрах культу, в яких використовувався образ Ерота-Танатоса, відрізнялися певними особливостями проведення ритуалів: його підвішували, можливо, навішували

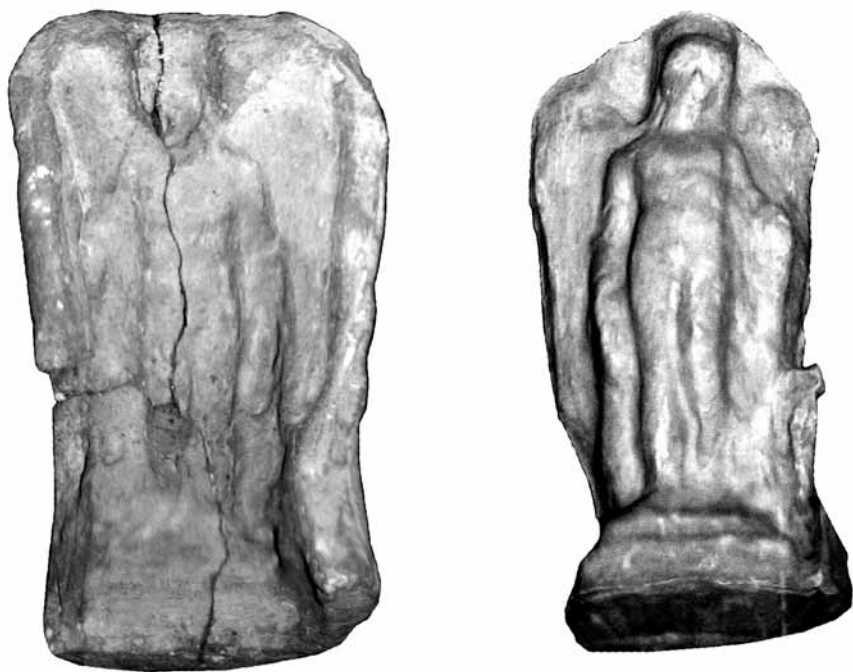


Рис. 17. Теракотова форма із зображенням Ерота-Танатоса на постаменті, Месембрія, IV—III ст. до н.е.

на себе жерці або інші учасники поминальних, героїчних або землеробських культів. Із ритуальним вбранням ці зображення потрапляли також до могил.

Нерідко фігурки Ерота-Танатоса фіксують поряд із зображеннями Деметри і Кори-Персефони [Русяева А., 1971, с. 36], що може вказувати на зв'язок цього божества з кultyами землеробських богинь. Ерот-Танатос тут в калафі, як і Деметра, на відміну від зображень Еротів біля Афродіти, які зазвичай без головних уборів, як і сама богиня. Втім, нема жодного групового зображення крилатого юнака і елевсинських богинь, на відміну від фігурок Афродіти. Та в цьому, можливо, полягала особливість культових образів Деметри і Кори-Персефони,

Рис. 18. Теракотове зображення Ерота-Танатоса, що супроводжує наречену, кін. V – поч. IV ст. до н.е., Коринф, за Н.Н. Бритовою

які за елліністичного періоду теж зображалися окремо [Русяева А., 1971, с. 38].

Цікавим є порівняння цих фігурок з образом Ерота, який в Гесіода супроводжує не Афродіту, а Хаоса [Hes. Th. 120 ff; див.: Hannestad, Stolba, Sčeglov, 2002, р. 208]. Можливо, в образі втілено самого Танатоса, що супроводжує покійних повітрям на той світ. Таким він постає в коринфській теракоті



класичного періоду, ведучи на той світ дівчину, одягнену в стрій нареченої [Бритова, 1969, с. 57] (рис. 18), на саркофазі, де він відпускає Аріадну, коли Діоніс рятує її від смерті [Richmond, 1950, р. 35], на монетах, з опущеним факелом у руці, що пов'язують із символом згасання життя [Jones, 1998, р. 227]. М.-Л. Думітру простежує сформований в античній літературі образ Танатоса і наголошує на тому, що він втілював не смерть-руйнування у



Рис. 19. Фрагмент настінних розписів склепу, який відкрив М.І. Ростовцев 1894 р., за В.М. Зубарем

вигляді чудовиська-людожера, і не жіночу іпостась смерті, одночасно спокусливу і жахливу, а чоловічу, яка більш соціалізована і майже не наводить страху. Цей образ позначає потойбічне життя, вплив на яке стає доступним людині завдяки поховальним обрядам. Такі характеристики відповідають особливостям херсонеських зображень – спокійний, врівноважений вигляд юнака, крила для переміщення повітрям душі померлого і плащ, який можна трактувати як засіб для здійснення однієї з трьох улюблених в античних літературних творах дій Танатоса – покриття обличчя (вмираючого) вуаллю темряви [Думитру, 2005, р. 212, 214].

Можливо, саме в цьому контексті слід розглядати зображення крилатої фігури, що ніби несе чоловіка з заплющеними очима (рис. 19) на настінних розписах родинного склепу III ст. н.е., відкритого 1894 р., інтерпретованої, знов-таки, як Ерот і пов'язаної з містичними уявленнями [див. Зубарь, 1990а, с. 75—78]. Не виключено, що в цих розписах відобразились видозмінені з часом уявлення про Ерота-Танатоса: померлого (зображеного, за традицією, з заплющеними очима) несе на руках

його двійник [пор.: Cumont, 1959, р. 167—168]. Крила за спиною останнього передбачають, що перенесення відбуватиметься повітрям. Приймаючи деякі з зауважень В.М. Зубаря до трактування М.І. Ростовцевим розписів, не варто, втім, остаточно відкидати, що в зображенні крилатої фігури – Танатос, який підносить померлого [Ростовцев, 1914, с. 445; Зубарь, 1990а; Русяева А., Зубарь, 2004, с. 389—395]. На жаль, самі розписи не збереглися, на малюнках їх деталі можуть прочитуватися по різному (це стосується і кількості персонажів, зображених горизонтально). Хоча за мотивами згаданого сюжету, а також інших з цього склепу (напівоголена жінка в танці) можна припускати, що похований чи дехто з похованих брали участь в ритуалах, що давали впевненість у здобутті особливого статусу після смерті. Через те культи, частиною яких були такі ритуали, можна вважати містеріальними, незалежно від того, які божества фігурували в них.

Також набували вигляду і значення лише висячі теракотові жіночі статуетки з рухомими кінцівками. В Херсонесі знайдено п'ять фігурок з рухомими кінцівками. Датуються вони V—IV ст. до н.е. і ширше представлені в інших античних центрах [Силантьева, 1972, с. 37; Стоянов, 2007, с. 137]. Теракоти з підвісними кінцівками виготовляли з добре загладженою пласкою зворотною стороною, а отвір для їх підвішування робили не наскрізно, а по центру головного убору, тож мотузка кріпилась одразу при виготовленні фігурок. Донедавна їх переважно називали «ляльками». Лише в першому описі двох із таких знахідок мимохідь вказувалося на близькість цих статуєток до культової скульптури, адже

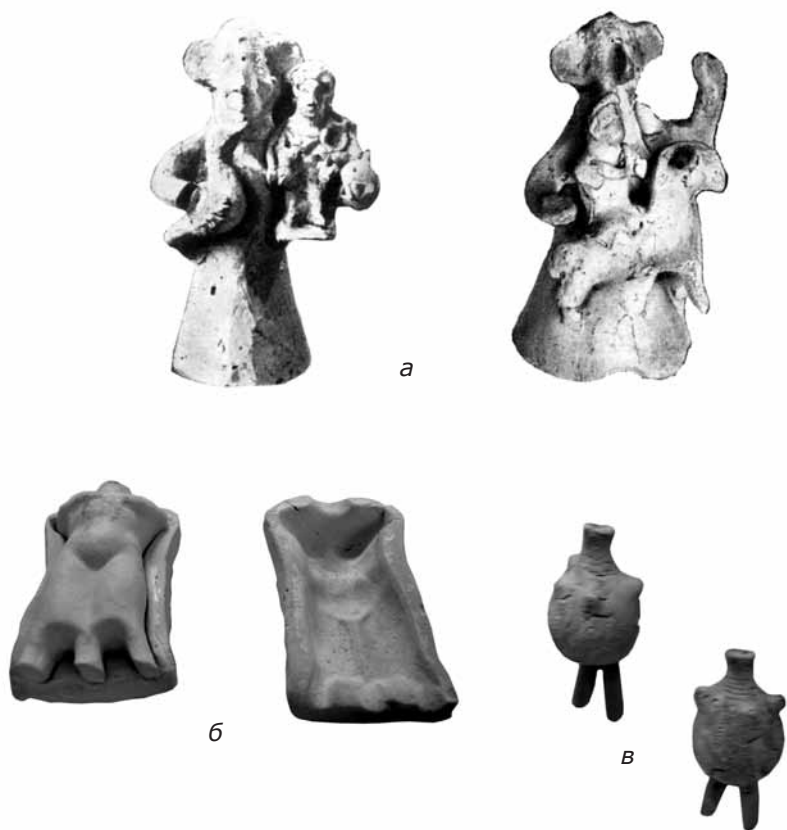


Рис. 20. Теракотові фігурки з підвісними кінцівками: а) боспорські фігурки II—III ст. н.е. з приношеннями в руках, за І.Д. Марченком; б) форма IV ст. до н.е. для виготовлення теракотових фігурок, Археологічний музей Коринфу; в) фігурки 950—900 рр. до н.е., Керамік, Афіни.

вони «мало відійшли від копіювання дерев'яних ідолів» [Гриневич, 1930, с. 114]. На сьогодні їхнє культове значення не піддається сумніву, хоча нема єдності у трактуванні цих фігурок. Їх пов'язують, зокрема, з атрибутами культу Матері богів [Кобылина, 1978, с. 13], з містеріями божеств родючості [Алексеева, 1986, с. 43], з хтонічними обрядами і культурами родючості [Шевченко А., 19986,

с. 63—64], або з елевсинськими уявленнями [Русяева А., 1982, с. 112—113; Зубарь, 2005е, с. 376—377].

Науковці одностайні в тому, що статуетки були вотивними і зображали жінок у ритуальному танці. Якому саме божеству вони присвячувались, визначити поки важко. Чи Деметрі і Корі-Персефоні в межах елевсинських практик, чи Артеміді, або Афродіті, в чиїх культах відомі ритуальні танці [Борисковская, 1964; 1966], виконавиць яких нагадують фігурки одягнені в короткі хітони [Силантьева, 1972, с. 44; Шевченко А., 1998б, с. 63]. Цікавим є трактування їх як зображень містів [Кобылина, 1978, с. 21; пор.: Русяева А., 1982, с. 112—113; Алексеева, 1986, с. 43; Зубарь, 2005, с. 376—377], однак більш властивими в цьому значенні є боспорські фігурки перших століть нашої ери, що представляють чоловічі ітіфалічні образи з предметами-приношеннями для богів або музичними інструментами в руках [Сазанов, 1985, с. 18—22; Марченко И., 1974, с. 38—46, табл. 54—56; Диденко, 2001; Винокуров, 2002, с. 69—70; Журавлев, Ильина, 2002, с. 68, № 247], ніж однотипні копії коринфських зразків (рис. 20, б) класичного періоду, зокрема знайдені в Херсонесі. Деякі з боспорських фігурок в руках тримають менші фігурки – зображення богині або вершника (рис. 20, а), що вказує на звичайне використання культових фігурок, а саме, як дарунки для богів, принесені до місця відправлення культу чи здійснення містерій.

Продуктивним в атрибутуванні є докладний аналіз контексту знахідок. Фігурки знайдено 1908 р. у V кварталі Північно-Східного району¹. Дві зафіксовано разом зі

¹ Чотири з них першої половини – середини V ст. до н.е., одна (НЗХТ, інв. № 72/37029) – IV ст. до н.е. [Шевченко А., 1998б, с. 64, 66].

статуеткою Афродіти, одну – з протоною богині, одну на некрополі. Фрагмент теракоти у вигляді ноги з отвором для підвішування знайдений у Портовому кварталі (додаток, 208), але оскільки зафіксований він у шарі римського періоду, то, очевидно, належить до статуетки іншого типу (див., напр., додаток, 96). Теракоти з Північно-Східного району знайдено разом зі статуетками доволі малих розмірів (протома заввишки 5.3 см, половина фігурки Афродіти 8 см (додаток, 35)), що може вказувати на особливості їх використання. Ці невеличкі зображення Деметри і Афродіти призначалися, вочевидь, для культу, що проводився в невеликому, скоріш за все, домашньому колі, або для приношення в храм. Ще дрібніші статуетки з підвісними кінцівками, відповідно, могли бути частиною культового реманенту або культового вбрання, що зберігався у святилищі до початку ритуалів. Поряд зафіксовано фрагменти чорнолакового посуду, який часто знаходять в культових місцях. Та, на жаль, повнішої інформації щодо того, який характер мали ці культові місця, і щодо їх взаємного розташування в кварталі, щоденники розкопок 1908 р. не дають [Гриневич, 1930, с. 114—115, 121; пор.: Зубарь, 2009, с. 23].

Датування херсонеських фігурок, як і їхніх коринфських попередників, обмежується класичним періодом [Силантьева, 1972, с. 37—41]. Жіночі фігурки з підвісними кінцівками в Греції відомі з геометричного періоду [Higgings, 1967, pl. 7c, 9d,e; Morris, 1987, p. 18; Neils, Oakley, 2003, p. 267—268; пор.: Качури, 1963, с. 145] (рис. 20, в). Не виключено, що й вони зображали танцівниць-учасниць культу, але різні типи фігурок можуть відповідати культам різних божеств. Знахідки фігурок у

могилах можуть позначати наближеність зображуваного божества, якому присвячувались чи то ритуальні танці, чи лише брязкання теракотовими фігурками, до уявлень про потойбічний світ. Існує думка, що «звукові» фігурки використовувалися в культі мертвих [Ходза, 1997, с. 72]. Отже, сама форма культових зображень могла позначати використання тих чи інших типів фігурок у певних ритуалах. Вочевидь, обмеженість у часі побутування херсонських фігурок не свідчить про занепад культу, в якому їх використовували, а відповідає зміні у певній складовій ритуалу. А саме, при відправленні цього культу в родинному колі можна було обійтись без ритуальних танців і/або без обвішування, чи просто брязкання, глиняними фігурками.

Таким чином, розглянуті теракоти відображають звичай використання зображень богів і учасників культу підвішеними, незалежно від того, чи їх приносили в жертву божеству, чи клали в могилу померлого, що був посвячений у містерії. Теракоти, що мали для цього спеціальні отвори вгорі й увігнуту тильну сторону, могли розташовуватися на стінах святилищ, зокрема домашніх, на стінках саркофагів, а можливо й на грудях жерців чи інших учасників культів [Шевченко Т., 20096].

У житлах і похованнях знаходять як аналогічні зображення божеств у теракоті [Белов, 1930, с. 219—245; 1970, с. 70—72], так і однотипні графіті на присвячених цим же богам посудинах, знайдених в житлах і на некрополі [ГАХ, № 510, 529, 540 і № 527, 532]. Графіті на посуді з приношеннями і вотивних грузилах, на жаль, не дають високого рівня достовірності відомостей щодо богів та їхніх шанувальників, оскільки імена і перших, і

других дуже рідко прописано повністю. Але й цей факт має своє значення, оскільки доводить те, що інформація на вотивних речах не була призначена для загалу, а стосувалася лише «взаємовигідних стосунків» особи, що приготувала дарунок, і божества, що мало віддячити за цей дарунок. Тобто графіті можна вважати свідченнями «особистої», в розумінні А.-Ж. Фестюж'єра [2000, с. 2—19], релігії громадян.

У посуді найчастіше були дарунки для богів, зокрема частина врожаю або перші плоди, особливо для богів родючості [Burkert, 1985, с. 66—67]. При цьому на денцях посудин вказувалися імена богів у давальному відмінку, або ж на стінках канфарів, кіліків, кубків – у родовому відмінку [ГАХ, с. 7]. Графіті з цифровими написами без вказування імен могли позначати суму приношення в храм [Соломоник, 1976а, с. 138], адже часто в храмі влаштовували спеціальні олтарі без вогню для заміни пожертви грошима [Burkert, 1985, р. 68]. Вотивними вважають і посудини та важки з написами «напій», «мед», відбитками гем. Важки іноді знаходять у межах сакрального простору, зокрема в громадських святилищах [Соломоник, 1984, с. 15; 1994, с. 140—141; Назаров, 2006, с. 149]. У Херсонесі можна навести кілька прикладів, де знахідки важків зафіксовані в домашніх святилищах або в інших місцях будинку поряд з культовими предметами (додаток, 1, 24, 27, 62, 121, ін.).

Невідповідним буде визначати за даними графіті найбільш шанованих богів у родинному колі, оскільки посудини з написаними іменами богів розташовували і в житлах, і в загальних святилищах. Тож такі написи є свідченнями культів і полісних, і родинних. Втім, у комплексі

з іншими знахідками в житлах, графіті стають підтвердженням вшанування тих чи інших богів у кожній окремій оселі. Для вивчення родинних культів інформація з написів безумовно корисна також тим, що доповнює список теофорних імен, а отже, підтверджує «популярність» окремих богів у культах сім'ї, передовсім елліністичного періоду. Точно засвідченими і повністю записаними є імена на честь Гери (Гера, Гераксенос, Героксен, Гермон, Герострат, Герофіл, Геро), Зевса (Пасіхос і Ктесій), а також Аполлона, Геракла, Ніки, Афіни, Ейрани а також такі політеїстичні теоніми як Теогнет, Теодор і Теофіл [ГАХ; Соломоник, 1994].

Краще ж ілюструвати культи, які проводилися в межах родини, дає змогу сукупність знахідок у кожному окремому домашньому святилищі. На жаль, вцілілих комплексів жител відомо небагато, а свідчень про конкретну локалізацію окремих знахідок, які з них походять, – ще менше. Звівши в таблицю і поточивши відомості про пам'ятки культового характеру, знайдені на території жител, можна краще уявити картину вже відомих і часто згадуваних в літературі домашніх святилищ, зокрема елліністичних у I, XVIII, XIX кварталах (додаток, 1, 96, 98), пізньоантичного у III кварталі (додаток, 27), тощо, а також робити певні висновки про наявність культових місць в інших будинках і про культи, які там проводилися в колі сім'ї (додаток, а).

Наприклад, у I кварталі Північно-Східного району знахідки олтаря, зольника, теракотових зображень богинь, присвят на посуді Артеміді, Аполлону і Латоні дозволили М.І. Золотарьову зробити висновок про наявність у південній частині будинку IV—II ст. до н.е., що

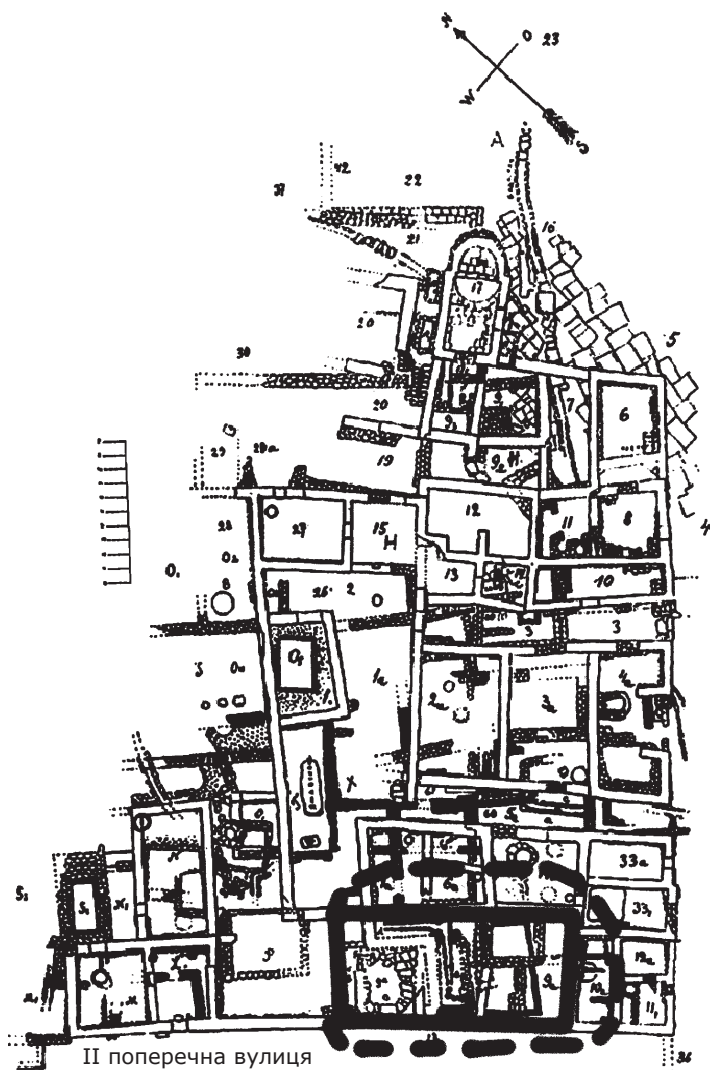


Рис. 21. План I кварталу, за К.Е. Гриневичем, з локалізацією культових знахідок

виходить на II поперечну і Головну вулиці, у приміщеннях 8 і 9 (житлові підвали), домашнього святилища на честь божественної тріади (літ. див. у додатку, 1, г). Проаналізувавши звіти розкопок 1908—1909 рр. і кар-

тографувавши знахідки культового характеру на планах різних років (докл. див. Шевченко Т., 2010), можна припустити, що оскільки в приміщеннях, що межували зі святилищем, теж виявлено одночасні культові речі (додаток, 1, 2, в), то вони могли стосуватися домашнього святилища, але були розкидані на цій ділянці внаслідок її подальшого використання (рис. 21). Це фрагменти теракотових і мармурових зображень богів, присвяти їм на посуді і пряслах. На жаль, багато з цих знахідок відомі лише за публікацією звіту 1930 р., тож віднесення їх до певного періоду не може бути точним. Однак, більшість із них вкладається в широкі хронологічні межі існування святилища. Побутування теракотових зображень богинь на троні передує йому. Тож цю ділянку житла могли використовувати як культову і до елліністичного періоду. Як свідчать одночасні зі святилищем зображення богині з птахом і птахів, вшановували тут не лише божественну тріаду. До культів цього ойкосу належав і культ Афродіти, а також, можливо, Діоніса. Не виключено, що культові речі потрапили сюди із сусіднього теменоса, однак їх малі розміри і характерність для домашніх святилищ дозволяє дотримуватися висловлених міркувань.

Доповнити відомості про елліністичне святилище можуть знахідки з зовнішньої сторони стіни його приміщень, а саме, на II поперечній вулиці. На цій ділянці розкопками Р.Х. Лепера 1909 р. було виявлено фрагменти чорнолакового посуду і світильника, а також частини мармурових статуй і великого за розмірами теракотового зображення Аполлона. Фрагменти мармурових статуй датовані різними періодами, зокрема початком нашої ери, тож розглядуваного святилища могли стосуватися

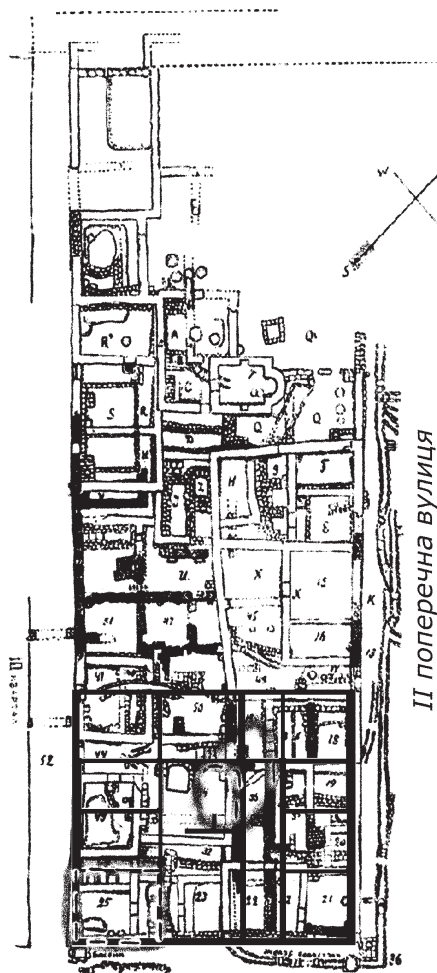


Рис. 22. План II кварталу, за К.Е. Гриневичем, А.В. Буйських, з позначеними пунктиром культовими місцями в будинку

лише деякі з них. Більш показова у цьому значенні фігура Аполлона, біля якої, можливо, ставили світильники і цінний посуд. Зважаючи на те, що цього бога вшановували у розглянутому будинку, можна припустити, що господарі дому настільки старанно облаштовували власне святилище, що безпосередньо за його стіною, на вулиці, встановили значні за розмірами зображення одного з богів святилища: теракотове і, можливо, мармурові. Це можна вважати

прикладом демонстрації представниками заможних мешканців поліса свого стану й успіху. Можливо, господар дому залучав до культу свого ойкосу й інших учасників, таким чином додаючи собі суспільної ваги.

У будинку II кварталу Північно-Східного району знахідки культового характеру ще більш розсіяні по різних приміщеннях (додаток, 12, в). Однак, наявність у приміщенні в південному куті будинку і в дворі за еллініс-

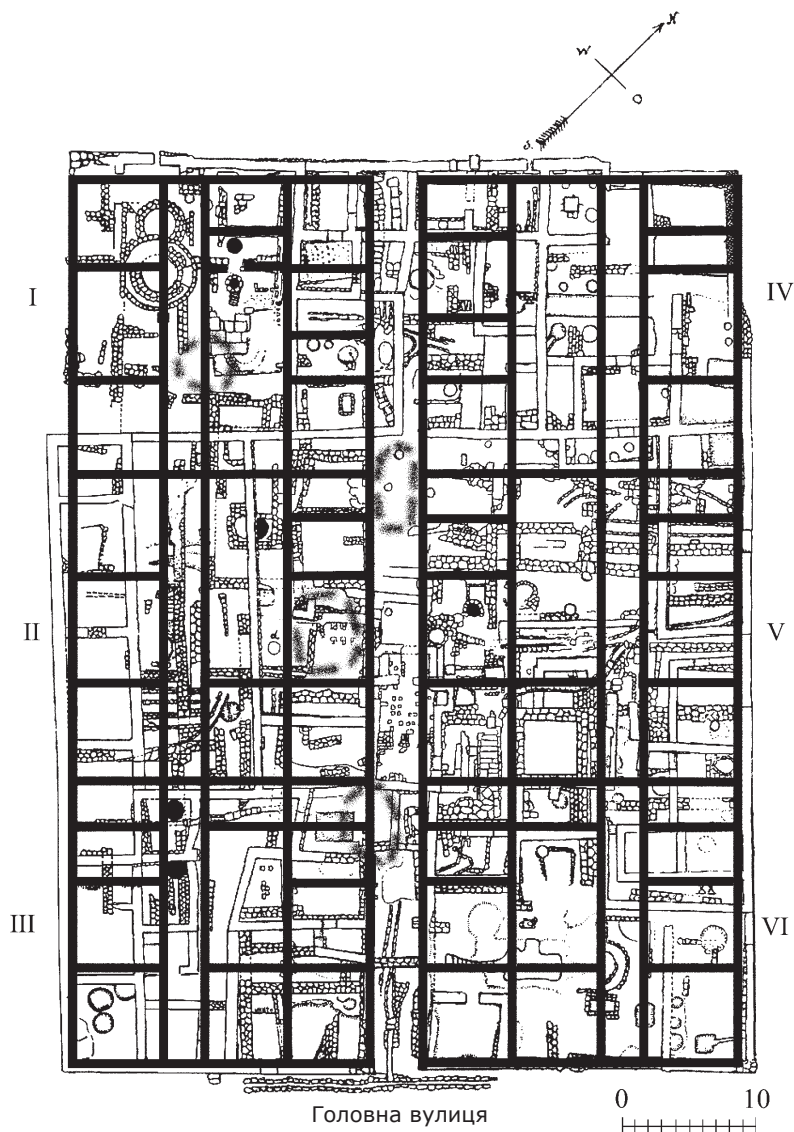


Рис. 23. План III кварталу за К.Е. Гриневичем, А.В. Буйських, з позначеними пунктиром місцями концентрації культових пам'яток

тичного періоду фрагментів культових зображень і посуду з присвятами, дозволяє припустити, що тут відправлялися родинні культи (рис. 22). Знахідки олтарів перших

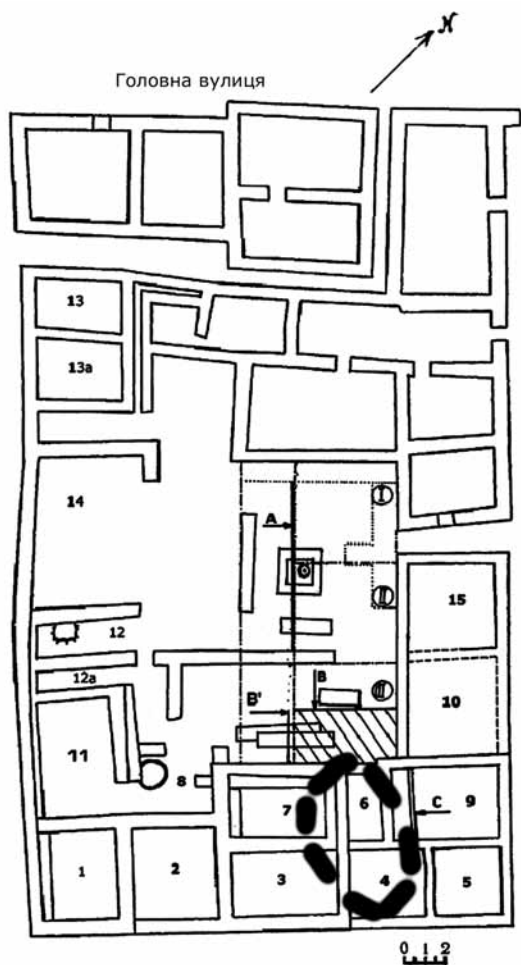


Рис. 24.

План XCVII кварталу, за М.І. Золотарьовим, з позначеною пунктиром локалізацією культових знахідок

століть нашої ери свідчать, що культові місця продовжували існувати за римського періоду. Вшановували богів діонісійського кола і Деметру.

Крім цих даних, вкажемо, що у будинку I цього кварталу виявлено елліністичні зображення Афродіти і присвяту Зевсу Сотеру (додаток, 14, 16). Ці пам'ятки розсіяні

у просторі і різномірні, однак підтверджують припущення щодо відправлення культів у родинному колі практично в кожному будинку античного Херсонеса.

У III кварталі можна визначити локалізацію домашніх святилищ у трьох будинках (рис. 23; додаток, 23, 24, 27). Цікаві відомості щодо релігійного життя мешканців Північно-Східного району дають знахідки в одному з будинків у XCVII кварталі, об'єднаних у перших століть

нашої ери (рис. 24) [Буйских А., 2008, с. 210]. Випадки концентрації окремих пам'яток культового значення зафіксовані також у IV і VI кварталах, а також у нелокалізованих приміщеннях цього району з розкопок Р.Х. Лепера (додаток, 30—32, 41, 142, 143).

Найчастіше в культових місцях будинків знаходять речі, пов'язані із вшануванням Деметри і Діоніса. Це стосується згадуваних у літературі домашніх святилищ, а також місць у будинках, які за комплексом знахідок (зображення богів, невеликі олтарі, графіті з іменами-присвятами божествам), або за наявності хоча б двох з названих типів пам'яток, можна вважати сакральним простором (додаток, а, в). У деяких житлових будинках на території міста найбільше вшановували Матір богів¹ або Геракла² [пор.: Krapivina, 2001]. Важливим у домашніх культах був хтонічний аспект культу Геракла, тоді як на хорі бога-героя вшановували в іпостасі захисника протягом усієї античної епохи [Гилевич, 1988, с. 71; Столба, 1989, с. 61; Костромичева, Шевченко А., 1996, с. 159—163; Уженцев, 2001, с. 36; Ковалевская, Шевченко А., 2003, с. 89—91; Русяева А., 2005в, с. 191—192; Попова, Коваленко, 2005, с. 50, 70; Ковалевская, 2007, с. 69—70].

Яскравими свідченнями цього є численні зображення Геракла, зокрема на рельєфах, знайдених на хорі, і добре вивчені святилища, присвячені йому. Зокрема, у великій будівлі другої половини IV ст. до н.е. на поселенні Панське I одне з двох приміщень домашнього

¹ Щодо відповідних свідчень у межах сакрального простору елліністичного періоду див. додаток, 53, 54, 136, перших століть нашої ери – додаток, 94, тощо.

² Щодо локалізації пам'яток, пов'язаних з культом Геракла, зокрема в межах домашнього святилища, див. додаток, 35, 54, 75, 95, 122, тощо.

святилища вважають присвяченим культу Геракла [Гилевич, 1988, с. 71; Столба, 1989, с. 61; Щеглов, 2000, с. 75; пор.: Латышева, 1985]. У садибах на городищі «Чайка» Геракла вшановували разом з Деметрою [Попова, Коваленко, 2005, с. 50, 70]. В багатій елліністичній садибі № 3 на Страбоновому Херсонесі у домашньому святилищі Геракла вшановували разом з Партенос і Діонісом [Костромичева, Шевченко А., 1996, с. 159—163; Русяева А., 2005в, с. 191—192]. В одному з приміщень садиби на наділі № 341 можна вбачати домашнє святилище перших століть нашої ери, де вшановували Партенос і Геракла [Ковалевская, Шевченко А., 2003, с. 89—91; Ковалевская, 2007, с. 69—70]. Як бачимо, пантеон покровителів мешканців садиб на хорі відображав культу херсонеської общини [пор.: Масленников, 2006, с. 65; 2007, с. 482]

Свідчення декотрих культів, хоч нерідко надзвичайно яскраві, фіксують лише в окремих житлових будинках. Це стосується, зокрема, культу Латони з дітьми в елліністичний період, який не надто інтенсивно відправлявся в Херсонесі [Мещеряков, 1980в, с. 43—45] (див. розділ 3, с. 139—140), однак знайшов вірних прихильників, що мешкали у I кварталі Херсонеса, де досліджено домашнє святилище (додаток, 1). Інші свідчення родинного культу Артеміді наявні протягом елліністичного періоду і перших століть нашої ери [Шевченко А., 1997б, 253—259]. Але ці свідчення рідкісні, тож навряд чи культ, що проводився в окремих херсонеських родин, міг справити вплив на релігійне життя Ольвії, де в елліністичний період фіксуються сліди культу Артеміді [щодо цього припущення див.: Золотарев, 1986а, с. 6;

Шевченко А., 1995, с. 158; Treister, 1999, S. 85].

Обмеженість кола учасників деяких культів у Херсонесі іноді була спричинена походженням належних до цього кола. Певні божества за елліністичного періоду вшановували лише вихідці з Малої Азії [Зубарь, Трейстер, 1991, с. 82], нащадки яких, вочевидь, мешкали в будівлі IV ст. до н.е. на поселенні Панське I [пор.: Золотарев, 2001, с. 104; 2002, с. 69—70; Hannestad, Stolba, Sčeglov, 2002, р. 229; Столба, 2005], або ж пізніше – римські легіонери [Рыжов, 1992, с. 211—212], розселені в Херсонесі. Ці культу не знаходили значного поширення серед населення Херсонеса [Мещеряков, 1980а, с. 41], за винятком хіба-що багатой чи знатної частини жителів [Бабинов, 1971, с. 30]. Окремі мешканці Херсонеса вшановували Ахіла, про що свідчать знахідки херсонеських монет на острові Левці і Тендровій косі, де розташовувалося святилище героя [Зограф, 1941, с. 153—154; Русяева А., 1975, с. 182], яке могли приватно відвідувати і херсонесити.

Відсутність полісного культу Афродіти в Херсонесі за класичного та елліністичного періодів [Мещеряков, 1980б, с. 9, 11] не заважала окремим мешканцям присвячувати їй теракотові зображення і приношення в посуді з написами-присвятами [ГАХ, с. 37; Сапрыкин, 1998, с. 68; Шевченко А., 1998б, с. 67]¹. Прихильність до цього культу могла бути зумовлена не так походженням шанувальників, як специфічними функціями богині, яка опікувалася багатьма питаннями, що стосувалися саме приватного життя еллінів. Родинний характер

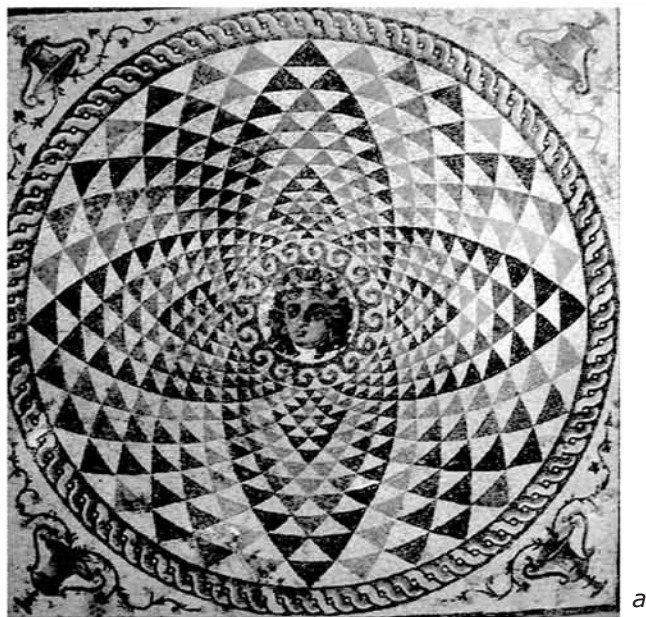
¹ Щодо локалізації пам'яток, пов'язаних з культом Афродіти, зокрема в межах домашнього святилища, див.: додаток, 35, 75, 95, 97, тощо.



Рис. 25. Галькова мозаїка IV ст. до н.е. з Північного району Херсонеса, за Г.Д. Бєловим.

культу Афродіти в елліністичному Херсонесі визначав різноманітність його проявів. Адже культу, що відправлялися в колі сім'ї, на відміну від полісних, не регламентувалися наглядом за виконанням або законами, як і не фіксувалися особливості зображень божеств, проведення ритуалів та свят на їх честь. Культ божества, що мав родинний характер, часто набував хтонічних рис [Burkert, 1985, р. 200—201]. Це було пов'язано з умовами повсякденного життя його шанувальників, звичайними справами біля головного вогнища в домі, подіями рівня і масштабу ойкосу або сім'ї [Грацианская, 2006].

Одним із найважливіших свідчень вшанування Афродіти приватно за елліністичного періоду є галькова мозаїка IV ст. до н.е. (рис. 25) в андроні будівлі у XV кварталі Північного району Херсонеса. Зображення



а



б

Рис. 26. Галькова мозаїка з приміщень приватних будинків: а) центральна частина, II—III ст. н.е., Коринф [Archeological]; фрагмент, перша половина III ст. н.е., Салоніки [ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ]

двох фігур жінок (богинь) трактується по-різному, як і предмети туалету (атрибути), що супроводжують їх (див. розділ 1, с. 43—44). Очевидно, сюжет мозаїки пов'язаний з очищенням перед культовими діями [Шевченко Т., 2006, с. 332—337]. Усі мозаїчні зображення, відкриті в кімнатах приватних будинків, зокрема й в андронах, пов'язані з міфологією та особливостями релігійної практики (рис. 26, а, б) [Charboneaux, Martin, François, 1970, fig. 97, 126, 192; Fikret, 1993, p. 99, fig. 5; Монтеагудо, 2005, с. 84]. В андроні теж не обходилося без релігійних дійств: бенкет починався з молитов і здійснення жертвоприношень на олтарі [Athen., XI, 462]. Про це свідчать і вцілілі знахідки в приміщенні з мозаїкою (див. додаток, 87 в), серед яких найцікавіша, хоч і належна до пізнішого періоду існування будинку, фігурна посудина у вигляді бика, що могла використовуватись в ритуалах узливання [Сорокина, 1997, с. 14].

Символи богині Афродіти в сюжеті мозаїки дозволяють пов'язувати її з ритуальним омовінням, наприклад, нареченої перед весільним ритуалом. Аналоги відомі з вазопису, де зображалися жіночі фігури за туалетом, також стоячи біля лутерія або також в процесі догляду за волоссям, у супроводі Афродіти чи її символів та супутніх божеств, при чому іноді на вазах, знайдених в могилах чоловіків [Древности, 1854, табл. LVII, LXI, 2; Smith, 1976, fig. 1, 10—13, pl. 8, 11]¹. Доведено поховальне призначення цього посуду, де на зображеннях молодими «нареченими» були дружини героїзованих предків, яких божества готують до возз'єднання в потойбічному світі

¹ Пор. аналогічне жіноче зображення, але без міфологічних атрибутів, на персній з Керчі [Захаров, 1928, с. 15].



Рис. 27. Архітектурні деталі з кладки Башти Зинона, за В.М. Даниленком: а) акротерій на стелі Бака Зевксидамового; б) фрагмент перекриття

[Smith, 1976, p. 39, 63, 180; пор.: Хамула, 2009, с. 148—149], або ж покійні учасники містерій, яких готують до шлюбу з Діонісом [Кереньи, 2007, с. 232—234].

Це ще раз свідчить про взаємозв'язок у родинній релігії найважливіших подій у житті ойкоса: народження, шлюбу, смерті, що замінюють одне одного і створюють безперервність людського існування. Дослідники вказують на наявність рис одного ритуалу в іншому, наприклад, на зв'язок поховальної процесії з весільною [Burkert, 1985, p. 99], поховального інвентарю з весільними дарунками та символами готовності до шлюбу

[Smith, 1976, p. 68; Скржинская, 2004, с. 316, 318; 2009, с. 207—208], уявлення про забруднення при народженні та смерті [Pomeroy, 1997, p. 106], а звідси – потреби сакрального очищення від забруднення в кожному з цих обрядів [Smith, 1976, p. 86—87]. Не менш важливим був і ритуал омовіння, приготування померлого до початку поховальної процесії [Garland, 2001, p. 18, 24]. Вчасно тут згадати про сприйняття у традиційному суспільстві шлюбу як смерті та народження: відділення нареченої від батьківського вогнища, від попереднього життя, і народження її в сім'ї чоловіка. Настільки тісний зв'язок таких подій, як і обрядів, пов'язаних із ними, очевидно, проглядався в рисах культу Афродіти. Йдеться про хтонізм у культі богині кохання, на який нерідко звертали увагу дослідники [Smith, 1976, p. 28, 39; Сапрыкин, 1998, с. 62; Ustinova, 1998, p. 34]. Орнаментальний мотив на гальковій мозаїці первинно, можливо, повністю обрамляв композицію [Домбровский, 1994, с. 169]. У той самий період він використовувався також в оформленні поховальних стел Херсонеса (рис. 27).

Безсумнівно, інакшим було сприйняття зображення через кілька століть, тобто у другому будівельному періоді, коли використовувалася лише частина мозаїчної підлоги [Домбровский, 1994, с. 169]. Треба брати до уваги те, що культи, які відправлялися в одній родині, могли відрізнятися від культів інших релігійних груп. Мешканці будинку могли вклонятися Афродіті за традиціями своєї батьківщини (наприклад, метрополії Херсонеса або інших дорійських полісів, можливо, сусідніх районів Північного Причорномор'я, де Афродіта вшановувалася більш активно [Ustinova, 1998, p. 65—66;

Алексеева, 1986, с. 34—39; Burkert, 1985, р. 153]). У їхньому розумінні богиня кохання володіла, вочевидь, і хтонічною силою.

* * *

З аналізу знахідок у домашніх святилищах олтарів, зображень божеств і графіті-присвят можемо зробити висновок, що в межах сім'ї найчастіше вшановували землеробських богів, обожнених предків-покровителів, а також богів, що допомагали у головних подіях в житті сім'ї (народженні, шлюбі, смерті) і забезпечували циклічну продовжуваність життя родини. Жерцем цих культів був голова родини. Херсонеські присвяти «за дружину» і «за дітей» свідчать, що він був представником членів своєї сім'ї перед богами поліса. Можна припустити, що теофорні імена батьки давали своїм дітям на честь богів, яких вважали найбільш прихильними, надійними у захисті окремої людини. Такими покровителями в елліністичний період були божества, яких вшановували в колі родини (імена на честь Геракла, Гери, Деметри). В перші століття нашої ери, в часи релігійних пошуків, ономастика стає різноманітнішою. З'являються на честь римських божеств і богів східного походження. Батько в період свого жрецтва в полісному культі міг назвати новонародженого на честь божества, яке на той час було прихильним до нього, а тому і його сім'ї. Про це свідчать рідкісні імена на честь Партенос.

Місце проведення родинних культів слід визначати за комплексом знахідок у будинку: олтарями, зображеннями богів і присвятами. Використовували олтарі-вогнища,

з III ст. до н.е. вапнякові й теракотові арули, яким у перших століттях нашої ери надавали форми чаш на високій ніжці. Земляні олтарі були в будинках у I, II і XVII кварталах. Про культу Зевса Геркея і Зевса Ктесія свідчать рідкісні олтарі у дворах будинків, а також теофорні імена окремих видатних осіб. Часто у випадку, коли кам'яні олтарі зафіксовані *in situ*, їх розташування пов'язане з підвалами. Хоча підвальні приміщення могли використовувати як житлові.

З наявних інтерпретацій олтарів з рельєфними зображеннями змії (як присвячених Асклепію, Діонісу-Сабазію або Зевсу) найбільш вірогідним є трактування їх як олтарів героїзованих предків. Оскільки вони не вирізнялися за формою і розташуванням у будинку, можна робити висновок про сутнісно однакові релігійні уявлення в основі культів, пов'язаних із кам'яними олтарями. Поява зображень змії на них у перших століттях нашої ери, імовірно, відповідає загостренню уваги на окремих аспектах культу. Приручена змія в будинку була втіленням духа-охоронця дому, яким ставав померлий предок. Про зв'язок змії з культом предків свідчать синхронні зображення змії на херсонеських саркофагах і в рельєфі на олтарі з Лесбосу з присвятою герою. Олтарі зі зміями виготовлені з привізного мармуру і знайдені у великих будинках, а на плиті аналогічній до саркофагів зі зміями – епітафія архонта і першого агоранома. Отже культу героїзованих предків були особливо важливими для заможних мешканців Херсонеса.

Культові зображення з жител свідчать про вшанування в родинному колі Деметри, Геракла, Діоніса, Афродіти, а в перших століттях нашої ери – Матері бо-

гів, ін. За рідкісних випадків, коли відомий спосіб розташування теракот, їх локалізують біля домашнього вогнища або біля стіни. Покладання теракот у могили є продовженням традиції розміщувати їх навколо олтарів і вогнищ, або ж свідченням здійснення поминальних обрядів у домашніх святилищах і вшанування померлих як героїв. Виділено групу теракот, які передбачалося підвішувати (фігурки голубів, мініатюрні маски, іноді з плющовими вінками, деякі протоми, фігурки крилатого юнака, фігурки з рухомими кінцівками). Вірогідно, деякі з них навішували на себе або чіпляли на одяг під час культових дій, тому вони трапляються і в могилах, куди могли потрапити з одягом померлого. В такий стрій одягали, очевидно, посвячених, аби приготувати їх до продовження таїнств на тому світі. В Геродота Анахарсіс влаштував свято на честь Матері богів «тримаючи в руках тімпан і навісивши на себе священні зображення» [Herod., IV, 76]. Підвішені глиняні фігурки або їхні кінцівки брязкали при рухах одягненого в культовий стрій, що могло створювати додатковий ефект урочистості ритуалів. В образотворчому мистецтві це може втілюватись у представленнях божеств присутніми серед адорантів або їхніх символів, розташованих навколо.

У житлах і похованнях знаходять однотипні графіті на посудинах, присвячених одним і тим самим божествам. Наявність олтарів, культових зображень і графіті-присвят, або хоча б двох із цих джерел, дає змогу локалізувати невідомі досі домашні святилища в приміщеннях і дворах будинків у II, V, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX, XXV, XXVIII, LV і Портовому кварталах.

РОЗДІЛ 5

МІСТЕРІАЛЬНІ КУЛЬТИ

Найпоширенішою організацією містеріального культу, як відомо, були фіаси, членами яких ставали родичі і клієнти фіасарха, тож питання наявності містерій у Херсонесі слід розглядати в контексті родинної релігії. Фіаси були закритими групами, їх члени поділяли спільні світоглядні принципи, на яких базувалися таємні ритуали. Інші способи поширення містеріальних вчень вважалися маргінальними і навряд чи могли існувати у вірній традиціям дорійській спільноті [Parker, 1997, р. 55; Кереньи, 2007, с. 223—225].

Античні містерії – це культу таємного добровільного та особистого характеру, що через досвід сакрального давали надію на покращення не лише земного, а й потойбічного життя. Аби розглянути питання наявності чи відсутності містеріальних культів у Херсонесі слід торкнутися деяких теоретичних засад, на яких базуватиметься аналіз археологічних свідчень. Поняття «містерії», «містеріальні або містичні культу», «містична практика» в науковій літературі часто заміняють одне одного, або ж вживаються з відтінком модернізму. «Μυστήρια» (таємниче священнодійство, таємне), «μυστήσις» (ініційований, особливо, у вакхічних містеріях) і «μυστικὰ» (містеріальні обряди, церемонії) пов'язувалися з таємними культурами з ініціаціями на честь Деметри і Кори-Персефони (в Елевсині), Діоніса Вакха і Діоніса Сабазія, Матері богів і Кабірів, Ісиди і Серапіса (у багатьох полісах), Мітри (особливо в римській армії) [Nilsson, 1985, р. 10; Burkert, 1987, р. 6—9; Кереньи, 2000, с. 68].

У праці В. Буркерта «Античні містеріальні культи» подано критичний аналіз стереотипного бачення містерій як явища, по-перше, пізнього; по-друге, східного за походженням і духом, тощо. Обґрунтовано такі властивості містерій, як добровільний, особистий, таємничий характер і надання можливості наблизитись до божества [Burkert, 1987, р. 2—4, 8—11]. Це варто враховувати при формуванні підходу до вивчення конкретних пам'яток, які можна пов'язувати з містеріальними культами. Також вказані властивості можуть бути використані при відповіді на питання, а що ж треба розуміти під поняттям «містерії», чим були містеріальні культи в античній релігії, а не у свідомості християн чи у викривальній християнській літературі, з якої походить образ скандальних і непристойних язичницьких «містичних» ритуалів [Зайцев, 2004, с. 139—140; пор.: Кереньи, 2000, с. 125—126].

Втім, згадані характеристики до визначення містерій потребують певних уточнень та зауважень, зокрема, такий аспект як духовна сторона культів [докл. див.: Шевченко Т., 2007а]. Для В. Буркерта містерії є суто ритуалами, фізичними діями з конкретно практичною метою та її реальним втіленням. Із цим слід не погодитись, адже релігійні практики залишаються тільки одним з аспектів спілкування з надприродним, трансцендентним, «іншим» світом. Усвідомлення цього виконавцями ритуалів особливо загострюється в ситуації таємничих, непередбачуваних ініціацій, у момент прагнення зблизитися з божеством. Свідченням значущості ідеологічної сторони містерій є звернення до таких понять як душа, щастя, а особливо розвиток уявлень про своєрідний перебіг

життя після смерті учасників містеріальних культів.

Надії на кращу долю після смерті, в потойбічному житті, були спільним для усіх, принаймні, найбільш відомих античних містерій – елевсинських, вакхічних, Матері богів, Ісиди і Мітри, які проводилися в еллінському середовищі протягом понад тисячу років. Не можна не погодитись, що містерії задовольняли практичні, приземлені потреби учасників культу – порятунку від бід, хвороб, подолання страху, і страху перед смертю зокрема [Burkert, 1987, р. 13—18, 25 і далі], але й не слід відкидати релігійні уявлення, на яких базувалися ритуали, духовні потреби, що зумовлювали їх розвиток. За конкретикою стоїть ціла система ідеології. Кожен релігійний вчинок зумовлює низка причин, пов'язаних зі сферою віри в надприродну силу, що може впливати на перебіг подій, виконувати прохання. Особливо це мусить стосуватися ритуалів особистого, «волонтерського» характеру, де виконання ритуалу не зумовлено належністю до родини чи общини, не є виявом прихильності до божеств певної місцевості, а свідчить про власний вибір, волевиявлення учасника.

Тож визначення «містична практика» не буде достатнім для розгляду культів, базованих на складних уявленнях про потойбічне життя. Будь-яка культова практика має за основу комплекс уявлень про їхні наслідки, які залежать не лише від людського впливу (безпосереднього виконання дій: утримання від певного виду їжі чи жертвоприношення тварини, спалювання її решток, готування певного виду страв, вмивання, тощо), а й від надприродного. Тому коли мова йде про ритуал, обов'язково маємо на увазі і культ, що стоїть за ним, і ідеологію, яка зумовлює підтримання цього культу. Усі

компоненти релігійного життя повинні сприйматися не відокремлено, як елементи, що в певний момент можуть ставати самодостатніми, а як аспекти одного цілого. Його образ ми можемо відтворювати, розглядаючи скупі наявні свідчення (археологічні, епіграфічні та ін.) одного із цих аспектів.

Можна погодитись, що оскільки джерелом інформації щодо наявності чи відсутності містеріальних культів є саме археологічний матеріал, для археологів є підстави говорити лише про прояви релігійної практики. Проте такі односторонні висновки були б доволі обмеженими, оскільки релігійне життя не повинно розглядатись суто як виконання приписів чи традиційних дій. Вивчення ритуалу без його ідеологічного підґрунтя може стати хибним, оскільки не враховуватиме сутнісних причин виконання тих чи інших дій, духовної частини релігійної практики.

На противагу цьому, доволі розмитим є визначення «культи містичного характеру», вживання якого пов'язане саме з непевністю щодо практикування містерій в окремих античних центрах. Така обережність, звичайно, виправдана, адже існує не так багато свідчень, які з певністю можна пов'язувати зі спільними для всіх еллінів таємними релігійними кultaми. Та ця таємність надає археологічним даним відчутну перевагу над рідкісними, особливо щодо периферійних територій Еллади, і протирічними згадками про містерії в античній літературі. Більш точним, вочевидь, є визначення «містерії», адже оскільки «характер» ці культу мали «містичний», а точніше містеріальний, то й пов'язані були з містеріями.

Враховуючи подані зауваження, можна зробити висновок про те, що містерії слід трактувати як культи таємного волонтерського та особистого характеру, які через досвід сакрального давали надію на покращення не лише земного, а й потойбічного життя. Таємність містерій передбачала обіцянки учасників не розголошувати зміст культів. Волонтерський характер близький для античних релігійних організацій, утворених навколо культу померлого-героя. В них брали участь не обов'язково кривні нащадки, але спадкоємці покійного, за його заповітом [Humphreys, 1993, р. 119—120; Pomeroу, 1997, р. 108—114]. Відображенням важливості власного рішення у долученні до культів містеріальних божеств у Херсонесі є, зокрема, напис середини III ст. до н.е. на мармуровій плиті: «Харміп, син Притана за бажанням (присвятив) Серапісу, Ісіді і Анубісу» [Виноградов, Золотарев, 1994, с. 63; Золотарев, 1998а, с. 66—67]. Якщо членом релігійної спільноти традиційного зразка (поліса, родини) особа ставала спадково [див.: Фесьюжьер, 2000, с. 65], то в об'єднаннях навколо нового культу був наявний вибір. Відмінною рисою містерій у цьому значенні було закріплення цього вибору ініціаціями. У В. Буркерта знаходимо влучне зауваження, що результатом останніх була не зміна статусу, як це зазвичай відбувалося в традиційних спільнотах, а «зміна стану душі через наближення до великого божества» [1987, р. 8]. Особистий характер містерій протиставляє їх родинним і полісним культам, де статус і вік людини майже завжди визначали її роль і місце в культах сім'ї та поліса¹. Пройти посвяти в містерії або ж відмовитися

¹ За словами С. Гамфріс [1993, р. 16], містеріальна релігія ігнорувала поділ на статуси.

від них, навіть якщо до цього схиляла традиція власної родини, міг кожен, хто виявить бажання, незалежно від його статусу і віку¹. Найчастіше учасники містерій об'єднувалися у фіаси, закриті групи, члени яких поділяли спільні світоглядні принципи, на яких базувалися ритуали. Інші способи поширення містеріальних вчень вважалися маргінальними і навряд чи могли існувати в консервативній дорійській спільноті [Parker, 1997, р. 55; Кереньи, 2007, с. 223—225].

«Досвід сакрального», згаданий у запропонованому визначенні, є результатом цілого комплексу ритуальних дій, властивих не лише для відомих містерій античного світу, а й для ширшого кола релігійних течій. Це релігійні переживання, пов'язані з різного роду постами, утриманнями, очікуванням і передчуттям чогось надзвичайного, таємничого, психологічними випробуваннями і раптовим звільненням, страхом перед перешкодами, що можуть стати на шляху до цього звільнення. Прагнення здобути краще життя після смерті та досягнути наближення до сакрального було важливим стимулом пройти через усі хвилювання [пор.: Richmond, 1950, р. 29; Cumont, 1959, р. 116—124]. Та не можна сказати, що це було єдиною метою містерій. Культ з розвиненою ідеологією та ритуалами, які століттями підтримувалися окремими родинами і ширилися по всіх територіях Еллади, ставали частиною реального життя посвячених. Причетність до таких таємних звершень давала людині віру у власну силу впливати за допомогою божества не тільки на майбутнє,

¹ Щодо літературних свідчень про участь рабів у мітраїстичних містеріях див.: Burkert, 1987, р. 42; про недопуск варварів до елевсинських – див.: Зайцев, 2004, с. 141; про археологічні свідчення участі дітей в елевсинських містеріях див.: Передольская, 1962, с. 71.

потойбічне життя, а й на сьогодення. Важливо, що потойбічне життя не входило до сфери дій богів поліса та сім'ї. Тут не повинно йти мови про протиставлення одних культів іншим, адже політеїзм давньогрецької релігії був запорукою відкритості як для поклоніння різним божествам, так і для різних способів їх вшанування. Звичайно ж, не усі практики та ідеології віталися общиною, однак релігійні заборони не були властиві для античного світу.

Характер містерій як таких постає відмінним від усталених культів поліса чи родини, де ритуали перетворювалися на дійство за точно визначеним сценарієм, де дотримання традиційних обов'язків учасниками було найкращим виконанням їхньої ролі. Таким чином, ефективне спілкування з божеством, тобто те, яке давало результат – допомогу надприродних сил, у культах родини чи поліса вбачалося в точному відтворенні ритуалів, що передавалися нащадкам. Тоді як в містеріальних культах засобом досягнення мети, тобто спілкування з божеством, були емоційне піднесення, психологічна напруга, які, у свою чергу, досягалися екстатичними ритуалами, незвичними діями, тощо.

Іноді такий характер культів протиставляють «традиційності» полісної та родинної релігій, де основну роль відігравали чоловіки як повноправні члени поліса і голови сімей. При цьому містерії розглядаються як свого роду привід для жінок, позбавлених інших розваг у житті, влаштовувати експресивні, невпинні святкування [Flaceliere, Devambez, Schuhl, 1970, р. 392—393; Humphreys, 1993, р. 15—16; пор.: Parker, 1997, р. 80]. З таким розумінням пов'язується і давньогрецька традиція вважати жінку по-

середником між земним і потойбічним. Вираженням цього стало панеллінське значення святилища в Дельфах, де пророкували жінки, та звичай мантив при гаданні переодягатися в жіночий одяг [Кагаров, 1934, с. 398—399]. Погоджуючись із важливою роллю жінок у культах на честь Деметри, Діоніса, про що йшла мова вище, не можна, однак, перебільшувати її у розвитку містерій. Не слід забувати, що чоловіки і діти теж могли брати участь у деяких містеріальних культах. Емоційність під час проведення традиційних релігійних ритуалів дійсно не знаходила розуміння в сучасників [Plutarch, Sol. 12.8—9; 21.5; див.: Parker, 1997, p. 50; Humphreys, 2004, p. 70—74], але як психологічна риса вона властива не лише жінкам. Брак такого аспекту віри в богів як любов до божества могли відчувати представники обох статей, а містерії до певної міри заповнювали цю прогалину.

Та містичні культи приваблювали нових прихильників не лише через невпинність, таємничість, або й екзотичність ритуалів у випадку єгипетських культів [пор.: Батизат, 2001/2002], а й через ідеологічний аспект – безпосереднє, особисте наближення до божественного і такі ж особисті гарантії на життя після смерті. А.-Ж. Фестюж'єр відносить містицизм в культах до особистої релігії, що набула найбільшого розвитку в Давній Греції з часів еллінізму, найбільш напруженого періоду історії, позначеного відчуттям небезпек [2000, с. 64—65]. Слушними є його висновки щодо ролі релігійних об'єднань навколо культу невідомого досі, або переосмисленого в новій формі, божества у виході з такого напруження. Втім, зважаючи на різночасовість складних, незвичних для греків історичних ситуацій на різних

територіях Еллади, вочевидь, не варто встановлювати хронологічні межі розвитку містеріальних культів. Як відомо, містерії з'явилися не за одну мить, до того ж, набагато раніше, ніж період, яким датують початок кризи античного поліса та полісної релігії, і проіснували, принаймні основні з них, які розглянуто на прикладі Херсонеса, понад тисячу років.

Культи, які відправлялися на одній території, її мешканці, емігруючи, могли переносити в інший античний центр і продовжувати підтримувати там, вже у вузькому колі шанувальників-переселенців. Місцеве населення цього центру залишалося консервативним щодо нововведень і стійким щодо традиційної ідеології. А оскільки участь в містеріях була особистим вибором, про що вже йшлося, то поширення містерій в межах поліса могло й не залежати від глобальних чинників – зовнішньополітичної ситуації, полісної кризи, тощо. Тому зведення наявних пам'яток за періодами найчастіших сутичок з місцевими племенами чи за іншими подіями полісного розмаху не було б доцільним. Якщо й можна розглядати свідчення культів у такому ракурсі, то радше полісних, ніж містеріальних. Ініціації, таємні ритуали, сподівання на посмертні блага – все це належить до спроб подолання кризових ситуацій особистого характеру. Такі механізми поширення містерій не передбачають масової участі в цих культах. Тож не дивно, що археологічні свідчення їх і в Херсонесі, і в інших античних центрах поодинокі та віддалені один від одного в часі.

Тенденції розвитку релігії були спільні для всіх територій Еллади. Втім, особливості вшанування божеств, як і особливості проведення містерій, відрізнялися в

кожному окремому ареалі чи полісі. Наприклад, в одних районах участь у вакхічних святкуваннях була обов'язком усіх без винятку одружених жінок, в інших окремо влаштовувались посвати для чоловіків і жінок, виключно належних до сімей повноправних членів общини, тощо [Apollod. Bibl., 2,2,2; пор.: Burkert, 1985, р. 291; Nilsson, 1985, р. 5—10; Henrichs, 1990, р. 267—268; Ручинская, 1997, с. 47; Кереньи, 2007, с. 120—131, 221—224].

Важливо визначити, які відомі археологічні свідчення проведення містерій у Херсонесі, чи можна їх вважати підтвердженнями наявності саме містеріальних культів, як трактують їх окремі дослідники, і отже, чи існували містерії в цьому центрі. Перш за все, варто з'ясувати, які саме знахідки в Херсонесі можуть стосуватися релігійних уявлень, пов'язаних з елевсинським культом. Відображення таємничих ініціацій, пов'язаних із вмиранням і воскресінням божества, вбачають у гомерівському «Гімні Деметрі» [2.478—82; див.: Lefkowitz, 2003, р. 43—46]. Головні божества гімну могли втілюватися в теракотових фігурках, які клали в могилу пошанованого. Ґрунтовний аналіз інвентарю одного з таких поховань на Боспорі зробила А.А. Передольська, довівши, що теракоти послідовно ілюстрували події, змальовані в Гімні, а кожна фігурка була зображенням одного з персонажів у той чи інший момент оповіді, або ж осіб, причетних до самого культу [Передольская, 1962, с. 46—91]. Спираючись на це, А.В. Шевченко пов'язує з гімном про Деметру та Кору комплекс глиняних статуеток в могилі першої половини III ст. до н.е., відкритій 1963 р. [Шевченко А., 1997, с. 44—46].

Теракоти з цих поховань мають багато відповідників

28. *Елліністичні
теракотові протоми:
а) Деметри з Херсо-
неса; б) Афродіти з
Херсонеса; в) Кібели
з Месембрії*



а



б



в

серед херсонеських зразків, це півфігури і численні протоми. У херсонеських протомах із зображенням богині в калафі на тлі розвіяного гіматія, на якому іноді фіксують залишки червоної фарби, можна

вбачати Кору-Персефону (рис. 15, б; 28, а) в момент її повернення з царства Аїда [Передольская, 1962, с. 54], або Деметру за зразком фіванської статуї Фесмофори, що підіймалася з землі тільки по груди [Paus. IX. 16.5]. В руках фігур часто гранатовий плід, що підтверджує стосуюнок до потойбічного світу [Кереньи, 2000, с. 150—154].

До цього кола теракот належать деякі зображення богинь сидячи на троні (рис. 29, а), стоячи, загорненими в гіматій, що можуть бути втіленнями Деметри в момент туги за донькою (рис. 29, б). З-поміж них і донедавна неатрибутовані теракотові жіночі голівки [див. Зубарь, 2004а, с. 163], а також фігури крилатого юнака. До елевсинських образів можуть належати і знайдені в похованнях

Рис. 29. Теракотові фігурки з Херсонеса:

- а) богиня на троні,
за В.М. Зубарем;
б) Деметра, за В.М. Зубарем;
в) голова кабана, II ст. до
н.е., за Г.Д. Бєловим



гротескні зображення літніх жінок, старої-годувальниці, як паралель фігурці з Великої Близниці [див.: Передольская, 1962, с. 60], фігури так званих комічних акторів, закута-

них у покривала, з гримасами на обличчях. Такі «гротески» можуть відбивати гомерівську Деметру в «невпізанному вигляді старої, що блукає по землі» [Ном. Нумн., V. 100—104] зі спотвореним горем обличчям. У похованнях їх іноді знаходять з іншими втіленнями образу Деметри [Щеглов, 1975, рис. 4]. Сюди ж можна віднести глиняну модель зерна, покриту червоною вохрою [Латышева, 1989, с. 66] і теракотове зображення голови кабана II ст. до н.е. (рис. 29, в; додаток, 115), близьке до фігурної посудини того ж часу з Ольвії [Сорокина, 1997, с. 23—25]. У міфі свині разом з Корою потрапляють до підземного світу [Кереньи, 2000, с. 65], в Елевсині кабан зображався на монеті [Jones, 1998, р. 37]. Тож є підстави припускати зв'язок цього зображення з містеріальним культом на честь Деметри [пор.: Ходза, 1997, с. 70].

Зважаючи на те, що такі божества як Діоніс, Геката, Геліос, Гермес, Геракл, Артеміда, Афінa, Аїд відігравали

певну роль у міфі про викрадення доньки Деметри, деякі їхні зображення могли теж призначатися для втілення образів елевсинського культу. Їхня належність до розглянутого культу можна припускати лише в разі, коли статуетки знайдено в контексті зображень основних богинь містерій.

Серед теракот кількісно переважають зображення саме Деметри і Кори-Персефони: з Херсонеса і хори походять сотні зразків. Вже це змушує замислитись над імовірністю такого масового поширення містеріальних, таємних за своєю суттю, культів. Відсоток мешканців Херсонеса, які могли відвідати елевсинське святилище і взяти участь в містеріях – незначний. Це мали б бути представники заможних родин, і матеріально, і духовно готові долучитися до панеллінських містерій. Адже це вимагало як значних коштів, так і певного рівня освіченості, широти світогляду, більш високих духовних потреб.

Усі ці факти переконують у тому, що зв'язок наших пам'яток з елевсинськими містеріальними кльтами – опосередкований і доволі неміцний. В античному світі відомі й інші свята Деметри: Талісії, Галої, споріднені з елевсинськими свята осінньої сівби Фесмофорії, тощо. Про те, які саме проводилися в Херсонесі, можна було б дізнатися з епітетів, якими наділяли богиню. Втім, прямих підтверджень вшанування Деметри з тією чи іншою епikleзою поки не знайдено¹, що, можливо, зумовлено відсутністю централізованої організації культу. На нашу думку, посвячених в елевсинські містерії відображають

¹ Див.: Русяева А., 2005в, с. 326—332, де більш докладно проаналізовано рідкісні збережені свідчення, що дають епikleзи Деметри, з якими її вшановували в деяких містах Причорномор'я.

окремі багаті поховання, зокрема дитячі, в яких знайдено теракоти, що ілюстрували події з «Гімну Деметри». Вони гарантували померлим продовження таїнств після смерті. Елліністичних поховань з інвентарем у Херсонесі небагато, а в некрополі класичного періоду лише сьома частина могил містила предмети інвентарю, та й то переважно ужиткові. Теракоти знайдено щонайбільше в 10 відсотках могил [Белов, 1981, с. 171], тоді як в перших століттях нашої ери кількість теракот та їх типів узагалі різко скорочується [Романчук, Шевченко А., 1984, с. 27].

Можливо, міф про Деметру та її доньку тут сприймали лише в сільськогосподарському значенні, адже уявлення про особливості життя душ після смерті не торкалися учасників культів родючості. Відповідно, привезені заможними громадянами Херсонеса чи інших полісів, статуетки, найдавніші образи яких походять з Аттики і Малої Азії [Белов, 1970, с. 72; Шевченко А., 1988, с. 131], користувалися попитом серед шанувальників Деметри в дещо іншому аспекті. Їх копіювали місцеві коропласти, найбільш масово у III—II ст. до н.е. [Белов, 1970, с. 70—72], задовольняючи смаки населення, яке повністю залежало від сільськогосподарської праці, врожаїв, особливо зернових, а тому глибоко шанувало Деметру. Від прихильності цієї богині залежало, щедрим чи мізерним буде врожай, достаток чи напівголод чекають на людей наступної зими. Такі переживання близькі для кожної спільноти з усталеними традиціями, тож не дивно, що божества родючості мали глибоке коріння, повсюдне поширення й універсальні функції.

Очевидно, саме через таке копіювання було створено надзвичайно близький тип протими богині з розвіяним

покривалом, який зображає Афродіту (рис. 28, а, пор.: 28, б). Лише кілька рис відрізняють його від херсонеських зображень Кори: відсутність характерного головного убору, положення лівої руки (біля голови) та форма предмета в правій руці. Таку подібність пояснюють синкретизмом у культі Афродіти цього періоду [Ильина, 2007, с. 339, 342]. Можливо, Афродіта згадувалася в культі елевсинських богинь як покровителька шлюбу Аїда з Корою-Персефоною [пор.: Завойкин, 2007, с. 181—182], але нема жодних доказів змішування культів Афродіти і Деметри. Окремі спільні елементи в їхніх культах існували протягом усієї античності, адже вшанування обох богинь так чи інакше було пов'язане з землеробством. Однак, про синкретизацію казати рано. Тут йдеться про усталений тип зображень: богиня на фоні покривала, зумовлений, очевидно, способом використання теракот у культах (рис. 28). А.С. Русяева, аналізуючи типологічні ознаки і техніку виконання, дійшла висновку, що півфігурні зображення Афродіти виготовлялися в формах для теракот Деметри (1982, с. 179). На зразок цього могли виготовлятися і протоми Афродіти. Оскільки більш поширеними в цей період були зображення елевсинських богинь, майстри виходили з наявних заготовок і пристосовували їх до замовлень на інші зображення, додаючи до них необхідні атрибути. Атрибути, які визначали належність протоми до культу тієї чи іншої богині, могли наліплюватися навіть вручну, після виготовлення у стандартній для зображень усіх богинь формі, як це видно на теракоті з Родоса [Catalogue, 1954, Vol. I, pl. 50]. Про те, що херсонеські протоми зображали саме Афродіту, свідчить атрибут богині в її руці – голуб, а також знахідка такої

теракоти поряд з фрагментованою присвятою Афродіті на городищі «Чайка» хори Херсонеса [Ильина, 2007].

Теракотові зображення Деметри та Кори-Персефони знаходять у Херсонесі не лише в могилах, а й в домашніх святилищах (додаток, 52, 57, 62, 73, 125, ін.). Їх іконографія не змінюється від IV—III ст. до н.е. до перших століть нашої ери [Кобылина, 1970, с. 13; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 82]. Очевидно, широке коло споживачів таких виробів вкладали свій зміст у її розуміння, близький до власних потреб, зокрема потреби у шануванні богині зернових врожаїв, Деметри. Тобто ті ж культові зображення могли сприйматися по-різному шанувальниками певного культу, залежно від його характеру¹. Звідси, зображення «елевсинських персонажів» не були «сміливим відкриттям у художніх образах деяких таємниць містерій» [Передольская, 1962, с. 83], і не обов'язково виконувалися в суворій таємниці в елевсинському святилищі, як про це свідчать також і зразки, знайдені в майстерні коропласта поряд із зображеннями інших божеств [Рыжов, 1995а, с. 76]. Вочевидь, сюжет гомерівського гімну, який розповідали на початку елевсинських таїнств, був здавна відомий еллінам, незалежно від їхнього знайомства з елевсинським святилищем. У містеріях таємничими були не сам сюжет відтворення чи демонстрований предмет, а спосіб проведення відповідних дій під час святкувань, про які не можна було розповідати.

Таким чином, в уявленні широкого кола шанувальників Деметра давала, перш за все, добрі врожаї зерно-

¹ У роботі Г. Сміта розглядаються приклади, коли ті, хто користувався культовими предметами, вкладали інше значення в трактування зображень, ніж ті, хто їх створював [Smith, 1976, р. 49—52].

вих, а для більш вузького – до цих функцій додавалися забезпечення кращої долі після смерті. Це мало своє відображення в характері культів. У Херсонесі відсутні поки пам'ятки, які б надійно свідчили про вшанування Деметри від імені усіх громадян (див. розділ 3, с. 140—142). Тож можна припустити, що проведення обрядів, спрямованих на забезпечення добрих врожаїв та людського потомства, більше стосувалося не повноправних громадян, якими могли бути лише чоловіки, а жіночої частини населення.

Вшанування Деметри та інших божеств цього кола могло належати до родинної обрядовості Херсонеса. Можна казати і про таємний характер свят збору врожаю, беручи до уваги те, що культи сім'ї мали закритий характер та обмежене коло учасників, до яких, втім, голова сім'ї міг за власним бажанням допускати й інших, після проведення ритуалів очищення та посвяти. Тут слід згадати, що таку ж форму мали і містеріальні культи [Штаерман, 1975, с. 102; Нильсон, 1998, с. 64]. Елевсинські таїнства спочатку були культом кількох родин, до якого голова роду долучав тих, кого забажає. Згодом такий культ став надзвичайно відомим, і причини тут, слід зауважити, частково полягають у високому статусі самого роду, члени якого мали значний вплив не лише на релігію, а й на політичне та економічне життя поліса. Через те з часом участь у культі забезпечувалась не прихильністю голови сім'ї, а грошовим внеском¹. У Херсонесі такі впливи, і релігійні зокрема, торкалися, вочевидь, лише верхівки населення, що становила абсолютну меншість.

¹ Щодо елевсинських містерій як одного з важелів економічного впливу Афін див.: Русяева А., 2005в, с. 317—318, 334—335.

Не беручись давати соціальне визначення 10 відсоткам похованих у херсонеському некрополі, в чиїх могилах зафіксовано теракоти, варто відзначити їхній вплив на усе населення, зокрема й на релігійне життя. Адже саме їх могли обирати на високі державні посади, які включали культові обов'язки і передбачали витрати власних коштів. Тому релігійні уявлення елевсинських містерій, втілені в характері зображень деяких типів теракот, можна вважати одним із наслідків впливу представників заможних родин на релігійне життя усього поліса. Не розголошуючи таємниці містерій, при виконанні важливої ролі в полісних культах члени верхівки так чи інакше, можливо й лише власним прикладом, впливали на перебіг ритуалів¹, на особливості вшанування давно відомих для мешканців поліса богів.

Не виключено, що дружини заможних громадян Херсонеса були жрицями Деметри, в якій би формі не відбувалися культи, присвячені їй. Невідомо, чи жриць обирали на певний строк, визначали жеребом, призначали після грошових внесків, чи обов'язки передавалися спадково. Очевидно лише, якщо припустити останнє, можна погодитися з атрибуцією поховань, багатих на розглянуті зображення, як поховань жриць [пор.: Передольская, 1962, с. 46, 83; Русяева А., 1992, с. 205—206; Рогов, 2002, с. 41]. Та більш вірогідним є перше, на користь чого свідчить і те, що жерці інших херсонеських божеств виконували свої функції лише протягом певного терміну. Зокрема, у «культурі аристократичного характеру» [Мещеряков, 1980б, с. 10] основної богині

¹ Про пряме перенесення містерій навряд чи можна казати [пор.: Скржинская, 2004а, с. 92], оскільки їх проведення в інших святилищах заборонялося [див.: Русяева А., 2005в, с. 320; пор.: Русяева А., 1971, с. 31].

поліса Партенос [IOSPE II, 410, 415; Бабинов, 1967, с. 15, 17]. Доказом є поєднання функцій жерця і епоніма [Ручинская, 1994, с. 75] і те, що така практика була притаманна іншим античним центрам із демократичним устроєм¹, де існувала традиція встановлювати статую божества після складання жрецьких обов'язків, а також можливість для однієї особи ставати жерцем не один раз, при чому в храмі не одного божества², зокрема й у містеріальних культах [Burkert, 1987, р. 49].

Оскільки в Херсонесі жерців заведено було обирати на певний строк, то поховання з культовими зображеннями слід розглядати з іншої точки зору. Поховані в могилах з теракотами дійсно свого часу могли бути жерцями якогось культу, але це не обов'язково ставало визначальною рисою всього їхнього життя (хіба-що особа займала посаду жерця на момент своєї смерті [пор.: Русяєва А., Зубарь, 2004, с. 380]). Це ж стосується і мешканців незначного відсотка жител, де домашні святилища влаштовано в окремих приміщеннях, які теж приписують жерцям [Русяєва А., 2001а, с. 49]. Адже в полісі релігійні функції громадян часто суміщалися з політичними і військовими [пор., напр.: Кадеєв, 1996, с. 150 і далі]. Припустімо, що якесь із поховань з великою кількістю інвентарю могло належати жінці, яка була жрицею Деметри. Водночас вона могла бути дружиною жерця полісного культу (що теж мало значення, зважаючи на фактичну належність і залежність дружини від чоловіка в античному світі [Humphreys, 1993, р. 13; Flower,

¹ Про це свідчать літературні й археологічні джерела, що стосуються навчання майбутніх жерців [Кагаров, 1934, с. 395; Передольская, 1962, рис. 27, 28], ролі спадкоємців ойкістів у культах поліса [Malkin, 1987, р. 241–249], тощо.

² Див., напр., аналіз відповідних написів з Ольвії [Русяєва А., 1992, с. 205] та літературних джерел [Flaceliere, Devambez, Schuhl, 1970, р. 301].

2002]), який у той же час займав значне місце в культурі своєї філи, а також був жерцем культу предків свого роду, як і кожен голова сім'ї, що чинив нагляд за ритуалами в колі родини. Таким чином, існувало безліч аспектів суспільного і релігійного життя особи, які впливали на її релігійний світогляд, але навряд чи вповні могли б відбитися в особливостях її поховання. Основним при влаштуванні могили було, вочевидь, щось найближче до уявлень не про її минуле земне життя, а про те, яке чекає на неї з моменту звершення поховального ритуалу, потойбічне.

Тому більш прийнятний другий запропонований варіант трактування могил з теракотами [Русяева А., 1982, с. 25; Зубарь, 2005е, с. 451]: не як поховань жерців, а як поховань посвячених у містерії. Аргументами є те, що в античному суспільстві не було окремої професії жерця, чому присвячено викладені вище міркування, а також той факт, що часто херсонеські поховання з теракотами належали дітям [Белов, 1948, с. 159]. Дітям надавали певну роль в культах [Скржинская, 2004а, с. 92—93], у рідкісних випадках їх посвячували в містерії [Передольская, 1962, с. 71], але про відповідальну чи верховну роль дітей у культах йтися не може. Тому зазначені поховання слід атрибутувати як могили тих осіб, які (або ж родини яких, якщо це стосується дитячих поховань), маючи певні знання про містерії, сподівалися на особливий статус померлого в потойбічному житті.

Теракоти в могилі – не прикраси посмертної оселі чи улюблені речі померлого [до дискусії див.: Кондаков, 1879, с. 110—117; Деревіцкий, 1895, с. 216—220 з літ.; Higgings, 1967, р. 98], а те, що відображає уявлення ро-

дичів про його життя після смерті. Поховання, таким чином, постає ілюстрацією уявлень про потойбічне життя, зокрема й тих, які здобуті в містеріальних культах. За словами В.М. Зубаря, наявність теракот у складі інвентаря є проявом бажання дати знак володарям підземного царства і забезпечити найкращу долю померлого там [Зубарь, 2004а, с. 163]. Отже, поховані в могилах з теракотами (всього 24 особи за кілька століть [Стоянов, 2004, с. 13]), могли бути посвяченими в елевсинські містерії. Аналогом таких «перепусток» свідків містерій є, вірогідно, золоті таблички з настановами для покійного-міста чи вакхіста, що потрапляє до потойбічного світу [Лурье, 1966, с. 23—28; Русяева А., 1978, с. 96, Йорданова-Алексиева, 2004, с. 70—117].

Культ Деметри для більшості населення Херсонеса мав суто землеробський характер, далекий від містеріальних ритуалів, а зв'язок з уявленнями про потойбічне життя, якщо й був, то доволі хиткий. Тому культовий образ богині поступово був витіснений у II ст. до н.е. образом Матері богів, що мала схожі функції [Кобылина, 1970, с. 13; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 82; Нессель, 2002а, с. 192]. Але окремі херсонесити і надалі вшановували Деметру, продовжуючи приносити їй вотиви. Жертвували теракотові зображення богині в покривалі, але вже в значно меншій кількості і, переважно, гіршої роботи [Романчук, Шевченко А., 1984, с. 27; пор.: Русяева А., 2007а, с. 40]. Це зумовлено було, вочевидь, зниженням попиту на них через зміну пріоритетів у вшануванні богів родючості. Вірогідно, цими «консервативними» шанувальниками Деметри і Кори були особи, знайомі з уявленнями, на яких базувалися елевсинсь-

кі містерії. Таким чином, у Херсонесі були посвячені в елевсинські містерії, які продовжували вшановувати богів кола Деметри і Кори-Персефони, але брати участь у самих містеріях вони могли лише в святилищі Елевсину [Кереньи, 2000, с. 132—137].

Менш прив'язаними до місця походження були вакхічні містерії. Вони відбувалися в багатьох античних центрах, зокрема й дорійських [Nilsson, 1985, р. 10, 50—51; Burkert, 1987, р. 293]. Поширення вакхічних таїнств не залежало від виноробства й виноградарства [пор.: Бабинов, 1967, с. 15, Ручинская, 1997, с. 47]. Розвиток цих галузей економіки був більш чи менш інтенсивний протягом усієї античності на більшості територій Еллади, тоді як вакхічні містерії справлялися не всюди і не постійно, складаючи окремий аспект культу Діоніса. Для підтримки сподівань на добрий врожай винограду і вдале виробництво вина вшанування бога вина проводилося з розмахом загально-полісних культів на святкуваннях Діонісій (Великих міських або Малих сільських), Катагогій, Леней, Антестерій, дорійсько-еолійських Агріоній тощо [Henrichs, 1990, р. 259—265; Маринович, 1998; Кереньи, 2007, с. 108, 115—120, 185—198]. Що ж до вакхічних культів, то найбільшу вагу тут мали сподівання на приємне (більш точно сказати б не таке жахливе, як в інших, непосвячених) життя після смерті [Plut. *Non posse suav.*, 1105].

Землеробські Діонісії, засвідчені в Херсонесі, як і назва місяця на честь свят, епіграфічними джерелами [IOSPE II, 325, 343, 344], проводилися навесні, публічно, тоді як містичні вакханалії – взимку, вночі, приватно [див.: Burkert, 1985, р. 291—292; Зайцев, 2004, с. 195].

Зважаючи на ці та інші особливості проведення містерій, далеко не всі пам'ятки Херсонеса, дотичні до культу Діоніса, можна пов'язувати з уявленнями кола вакхічних містерій. До них можна віднести деякі херсонеські зображення персонажів кількох міфів про Діоніса (зокрема, орфічного, фракійсько-фригійського та лідійського варіантів) і атрибутів ритуалів, у яких повторювали ці міфічні оповіді. Як і в визначенні пам'яток, що стосуються родинних культів, тут треба послуговуватися методом виключення, адже більш надійними є критерії у виділенні загальнополісних культів. Зокрема, не повинні враховуватися такі групи пам'яток як зображення масок Діоніса або цапа на монетах, згадки про свята на честь бога в офіційних декретах і свідчення, хоч і непрямі, наявності храму [Зограф, 1927, с. 394; Белов, 1940, с. 279; Соломоник, 1967, с. 77; Щеглов, 1969, с. 171; Русяева А., 2005в, с. 403].

Двозначним джерелом є згадка в почесному написі кінця III ст. н.е. посади фіасарха [IOSPE I², 425; Кадеєв, 1996, с. 118; Бондаренко, 2007, с. 117]. Тут звеличуються й інші чесноти нагороджуваного, при чому підкреслюються його власні витрати на громадські справи. Це був заможний громадянин з типово грецьким ім'ям і патроніміком, що займав високу посаду, був у розквіті сил і кар'єри. Цікаво, що в кінці документа висловлено сподівання на його майбутню допомогу: «народ (вшанував) заради його прихильності». Про його роль фіасарха вказано в минулому часі, тож на цю посаду Демократа Аристона обрали на певний строк. Містеріальний або інший приватний фіас нагороджуваний мав би продовжувати очолювати до кінця свого життя [Іванов В., 1994,

с. 147; Parker, 1997, р. 125—130]. Найчастіше фіасархами містерій і приватних об'єднань ставали представники роду або гену на невизначений термін. Усе схиляє до думки, що в декреті мова йде про виконання обов'язків у відкритому громадському культі, до того ж, не обов'язково на честь Діоніса. Термін «θείσος» з III ст. до н.е. широко вживається щодо релігійних об'єднань на честь багатьох богів [Parker, 1997, р. 334; пор.: Блаватская, 1952, с. 225—227; Ручинська, 1996, с. 11—12]. І навпаки, містериальні організації за римського періоду дуже рідко називали фіасами, їх назви утворювалися від імені голови релігійного об'єднання [Nilsson, 1985, р. 50—51].

При визначенні належності пам'яток до культових практик таємного характеру, перш за все, до уваги мають братися знахідки з поховань, зважаючи і на помертні надії містів, і на свідчення Геродота про поховальні звичаї орфіків і вакхістів [Herod., 2.81], а також деякі близькі до попередніх знахідки з розкопок житлових кварталів. У цьому контексті може розглядатися, зокрема, кратер початку IV ст. до н.е., знайдений з кремованими рештками в могилі біля оборонних мурів з динамічними зображеннями Діоніса, Ерота, силенів і менад, а також містів, які вподоблялися цим персонажам (рис. 30) [Гриневич, 1959, с. 115—119; Рогов, 1999, с. 127; Стоянов, 2005, с. 40]. У сюжеті поєднано символи діонісійських містерій (тирс, дзеркало, тімпан, ін.) в руках персонажів і момент з міфічних оповідей про Діоніса (процесія силенів і менад)¹. В. Буркерт робить висновок, що поховання у кратерах, прикрашених діонісійськими сценами, з'являються з IV ст. до н.е. і відобража-

¹ Див.: Йорданова-Алексиева, 2004, с. 119—122 щодо відмінностей у зображеннях діонісійських сцен в аттичному і південно-італійському живописі



Рис. 30. Червонофігурний кратер, межа V—IV ст. до н.е., за Г.Д. Беловим

ють «вакхічні надії на потойбічне життя» [Burkert, 1985, р. 295]. Тож є підстави вважати, що власники вази, розмістивши її в могилі, намагалися допомогти померлому долучитися до напівбожественного життя містів після смерті. Втім, не обов'язково покійний, якого поховали в такий спосіб, за життя брав участь у вакхічних містеріях, адже кратер був аттичним імпортом і за особливостями розписів знаходить свої аналоги далеко за межами Північного Причорномор'я [Белов, 1945, с. 144—145; Стоянов, 2005, с. 40; Хамула, 2009, с. 135—247]. Не виключено, що такий виріб придбали як коштовний і витончений атрибут поховання, особливо у порівнянні з простішими урнами з цього поховання, не переймаючись символізмом його розписів.

До свідчень наявності вакхічних містерій у Херсонесі належать теракотові маски Діоніса, силена і менади, знайдені в похованні III ст. до н.е. (рис. 31, а) [Косцюшко-Валюжинич, 1898, с. 174], як і, можливо, теракотова

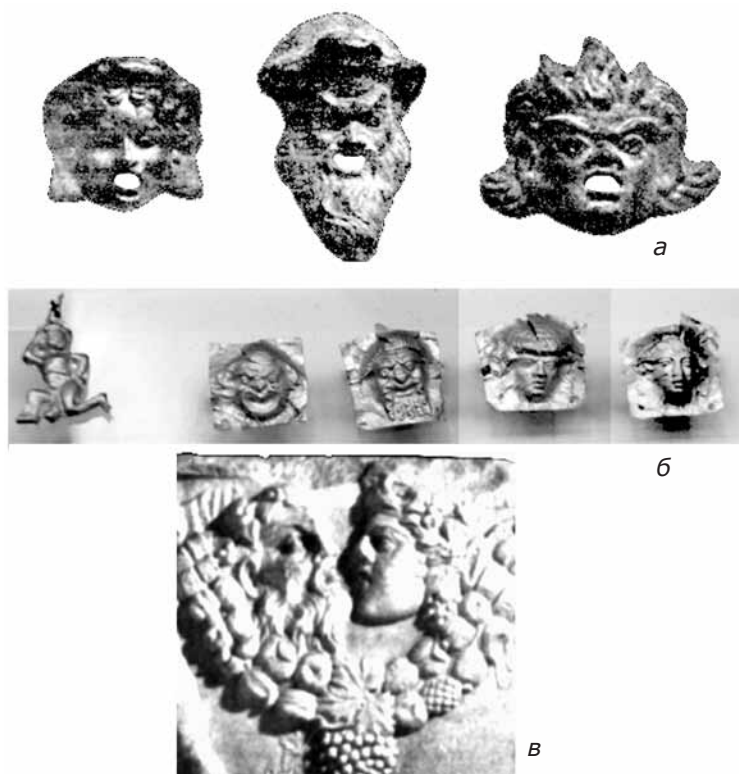


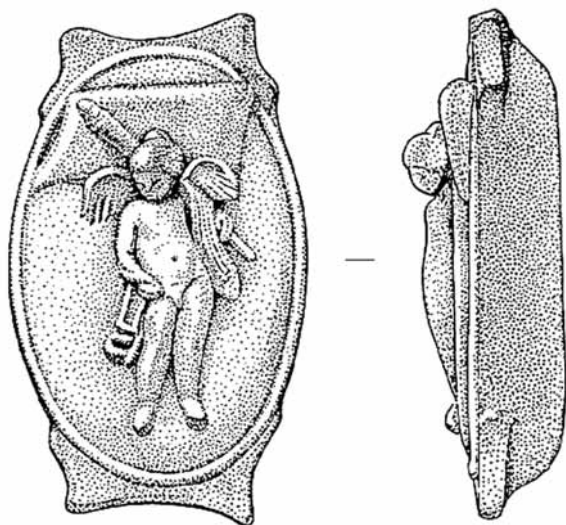
Рис. 31. Зображення масок: а) теракотові маски III ст. до н.е., за Г.Д. Беловим; б) золоті бляшки з зображенням ітіфалічної фігури і масок, приблизно 50 р. н.е., Музей Кераміка, Афіни; в) деталь мармурового саркофага II ст. до н.е., АСХ, № 459

форма для виготовлення масок [Щеглов, 2001, с. 56]. Причетність їх саме до містерій, а не до інших культів на честь Діоніса або до театрального мистецтва, визначає місце знахідки – поховання. Аналогічні зображення відомі в інших античних центрах. З поховань в Афінському кераміку походять мініатюрні золоті маски (рис. 31, б), які, зважаючи на розміри, не могли використовуватися в театрі. Локалізація їх на некрополі і поряд з характерним для діонісійських містерій ітіфалічним зображенням виступає ще одним доказом висунутого припущення.

Сюди ж належать зображення масок у рельєфі, зокрема на золотих бляшках-нашивках з елліністичних поховань [Пятышева, 1956, с. 9—12], на фрагменті плити II ст. н.е., з південно-східної частини некрополя [АСХ, № 18], на мармурових саркофагах II—III ст. н.е. (рис. 31, в). В.М. Зубар крім того, що впевнено іменував ці маски «вакхічними», вказував на їхній культовий зв'язок з еротами, що тримають гірлянди, наводячи аналогії зображень Ерота в контексті діонісійських розписів на античних пам'ятках [1990а, с. 78]. Те, що останні стосувалися вакхічних містерій, стає зрозумілим за умови трактування мармурових плит з рельєфами саме як поховальної пам'ятки – частин саркофагу, а не оздоблення храму [пор.: Белов, 1940, с. 279; 1966, с. 24—28; Чубова, 1986]. Очевидно, після смерті представника «багатої знаті, що мала можливість замовляти дорогі мармурові саркофаги» [Белов, 1966, с. 25], його родичі відобразили в похованні причетність покійного до діонісійських містерій, сподіваючись, що це допоможе йому досягти кращої долі у потойбічному житті. За допомогою масок шанувальники вподоблялися богам або божествам його кола, називаючи себе іменем бога [Русяева А., 1978, с. 98; Зайцев, 2004, с. 193]. Вакхічні містерії – єдині, де посвячені іменувалися «містами» і «вакхістами», а не визначеннями на кшталт «ті, що обрали (ім'я бога) за провідника» [див.: Burkert, 1987, р. 47—48].

З вакхічними культами були пов'язані, вочевидь, і херсонеські теракотові фігурки з зображенням відповідних міфічних персонажів, знайдені в могилах [Зубарь, 2004а, с. 164—165; Бабинов, 1967, с. 15]. Серед них образи Ерота-дитини, зокрема рельєфне зображення

Рис. 32. Теракотове «брязкальце» з зображенням Ерота, межа I—II ст. н.е., за Д.В. Журавльовим



на брязкальці, яке символізувало іграшку для новонародженого Іакха, з поховання кінця I – початку II ст. н.е. на могильнику Бельбек IV

(рис. 32) [Журавлев, 2004, с. 275—276; Русяева А., 2005в, с. 329]. Також теракотове зображення дівчинки сидючи з пташкою і гроном винограду в руках, знайдене у склепі 1013 I—II ст. н.е. [Косцюшко-Валюжинич, 1901, с. 17; Белов, 1927, с. 123—124, рис. 17], в якому водоплавна птаха пов'язана зі смертю й ідеєю родючості, а гроно винограду є символом Діоніса [Ael. Var. Hist., I. 14; пор.: Сорокина, 1997, с. 57; Завойкин, 2006, с. 162—166].

До свідчень вакхічних культів належали також окремі образи зі сцен ритуальних танців і пиття вина. Ці зображення могли бути атрибутами й інших свят на честь Діоніса. Та деякі з них можна пов'язувати з вакхічними, беручи до уваги контекст знахідок з такими сюжетами. Втім, В. Буркерт вважає, що розповсюдження і, за його словами, канонізація у 530—520 рр. до н.е. усіх зображень Діоніса з сатирами і менадами (вочевидь, незалежно від контексту), як і зведення дифірамбів і тра-

гедії до рівня високої літератури, відбувається під впливом значного поширення вакхічних уявлень та практик [Burkert, 1987, р. 290—291]. Та зважаючи на сподівання задіяних в містерії на блага у житті після смерті, до свідчень містерій слід зараховувати ті, що пов'язані з похованнями. Це зокрема, зображення сатира і менади з ритонами і виноградом у руках на камеї кінця II—III ст. н.е. з бронзового персня, знайденого в склепі, відкритому 1955 року [Борисова, 1960, с. 272—273]; рельєфних жіночих голівок у плющових вінках, якими прикрашено верхню частину глиняної вази, виготовленої в Херсонесі III ст. до н.е. [Косцюшко-Валюжинич, 1906, с. 42; Раскопки, 1907, с. 53, рис. 75; Борисова 1966, с. 15]; напівоголеної менади в танці на розписах склепу III ст. н.е. [Зубарь, 1990а, с. 76—78]; голівки барана, у вигляді якої зроблено підвіску-амулет із синьої пасти, адже її ольвійські фаянсовий і золоті аналоги знайдено в могильних насипах [Алексеев, 2004, с. 78]; символів Діоніса цапів на глиняній пластині з поховання II—III ст. н.е. [Пятышева, 1963, с. 25—26].

У Херсонесі бажаною жертвовною твариною для Діоніса вважався саме цап, а не бик чи баран [див.: Carter, 1998, р. 134; Русяева А., 2005б, с. 78—79; 2005в, с. 402—403]. Імовірно, саме цапи зображені попарно оберненими один до одного на олтарі елліністичного часу [АСХ, № 548], знайденому в Північному районі Херсонеса біля Базиліки в базиліці. Цапа зображено на світильнику перших століть нашої ери у сцені жертвоприношення [Chrzanovski, Zhuravlev, 1998, р. 66—67]. Цікаво порівняти це з висновками щодо еллінської традиції заклання козеняти, яке завдасть шкоди виноград-

никам, саме в культах оргаїстичних [Verg. Georg., II, 380—384; див.: Иванов В., 1994, с. 117—119, пор: Кереньи, 2007, с. 201—203]. Через те цап був символом Діоніса [Apollo., III, 4.3]. Контекст знахідок більшості зі скульптурних пізньоримських зображень вакхічних груп у мармурі не відомий, що утруднює віднесення їх до тих чи інших способів відправлення діонісійського культу, і до містерій зокрема [АСХ, № 10—17].

Вакхічні містерії протягом усього часу існування були порівняно вразливими до впливів і зазнавали значних змін та нововведень. У Херсонесі наявні свідчення фракійських і фригійських впливів у містеріальних уявленнях, пов'язаних із Діонісом¹. Синкретичний культ Діоніса-Сабазія в Греції зазвичай був містеріальним [Нильсон, 1998, с. 127], хоча й нетотожним вакхічним містеріям [докл. див.: Гилевич, 1988, с. 72—73; Fol, 1998; Зайцев, 2004, с. 191; Шевченко Т., 2007в]. Він мав багато спільного з містеріальними культами, де основну роль відігравали Діоніс, Деметра і Кора-Персефона [див.: Иванов В., 1994].

З культом Діоніса-Сабазія можна пов'язувати зображення бородатої змії зі срібного дроту, з золотим закінченням у вигляді зміїної голови (рис. 33, а), знайдене біля будинку на Панському I, зруйнованого у III ст. до н.е. [Гилевич, 1988, с. 73; Щеглов, 2000а, с. 68—71; Золотарев, 2002, с. 70]. Схожі зображення змії з піднятою головою виявлено у ранньоримському будинку XXII кварталу Херсонеса. Це мідний браслет у вигляді змії з піднятою головою (додаток, 116, 120), яка

¹ Докладніше про запозичення, а також аналіз свідчень Страбона, Діодора й інших античних авторів щодо походження культу Діоніса-Сабазія див.: Тачева-Хитова, 1982, с. 293—297.



Рис. 33. Скульптурні зображення змій: а) поліхромне зображення змій з Панського I; б) фрагмент мармурової скульптури з будинку в XXII кварталі, за Г.Д. Беловим

має діставати до долоні, на зразок змій на кисті руки самого бога (рис. 34, а), і можливо, фрагмент мармурового зображення змій [Белов, 1961, л. 30], з якого збереглась частина голови і витягнутий у тій же характерній позі тулуб (рис. 33, б), але проте, до якого культу належали ці пам'ятки не можна поки казати щось напевне. В образі змій вбачають подвійне значення – змія як фалічний символ, який неодмінно

використовувався в культі Діоніса, і як символ Зевса, що за фригійським варіантом міфу, з'єднався з Персефоною в подобі змій. Посвячувані в переддень святкування народження від цього шлюбу Діоніса проходили справжнє психологічне випробування. При світлі факела проводився ритуал, частиною якого було символічне з'єднання з божеством – змія з металу мала проникнути через одяг посвячуваного [Burkert, 1987, р. 105—106; Иванов В., 1994, с. 110—112]. Трепет підсилювався і невідомістю, і перебуванням в темряві, і страхом торкнутися до змій, тим більше, що посвячуваний не знав, чи справжньою вона є. Втім, змій згадуються і у зв'язку з вакхічними містеріями [Eur. Bacch., 696—697].

З того самого приміщення на Панському I походять

Рис. 34. Бронзові навершя у вигляді кисті руки з Фракії, за М. Тачевою-Хітовою: а) з Філіпополя, Фракія, сер. II – сер. III ст. н.е.; б) з Августа Траяна, Фракія, перші століття нашої ери



і дві круглі намистини з кольорового скла у вигляді бородатих чоловічих голів, і присвята, написана дорійським діалектом на чорнолаковій дворучній чаші кінця IV ст. до н.е. [Гилевич,

1988, с. 71; Щеглов, 2000а, с. 71; 2001, с. 55—57]. Аналогічні намистини, одна у вигляді двосторонньої маски з бородатим обличчям і три у вигляді голови з синьою бородою, знайдено разом з теракотами діонісійського кола і присвятою Зевсу на чорнолаковому канфарі на підлозі приміщення з вогнищем у «будинку Аполлонія» III—II ст. до н.е., що в Північному районі вже самого Херсонеса (додаток, 98 г). Культ Діоніса-Сабазія могли стосуватися і кілька графіті, датованих від IV до II ст. до н.е. з написами ΣΑ, а також мармурові голови II ст. н.е., що були архаїзованими копіями зображень Діоніса [АСХ, № 3, 4]. Однак, не виключено, що написи на черепках позначали не ім'я бога, а теофорне ім'я шанувальника, можливо й іншого божества. А мармурові зображення були знайдені поза контекстом: одне з них випадково на Гераклеїському півострові, щодо іншого – жодних да-



Рис. 35. Кістяне навершя у вигляді кисті руки, за Г.Д. Беловим і С.Ф. Стржелецьким

них про походження. Тому нема достатніх підстав відносити ці групи пам'яток до свідчень містерій на честь Діоніса-Сабазія.

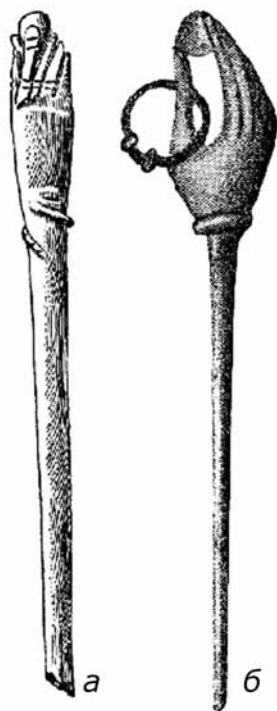
Більш властивим у цьому значенні є пам'ятки перших

століть нашої ери, зокрема, кістяне навершя у вигляді кисті правої руки з пальцями, зведеними в характерний жест *benedictio Latina* (рис. 35), кістяні і бронзові стержні із закінченнями у вигляді руки з шишкою пінії (рис. 36). Навершя знайдено на дні цистерни [Белов, Стржелецкий, 1953, с. 80], стержні походять з поховань [Раскопки, 1894, с. 21; Репников, 1927, с. 158]. Є підстави вважати навершя культовим атрибутом. Його аналоги з Подунав'я відносять до безперечних свідчень культу Діоніса-Сабазія і вважають завершеннями жезлів жерців бога, прихильниками якого були фракійці високого соціального рангу. Поширені такі знахідки переважно в Нижній Мезії та Фракії. Кілька зразків виявлено в Македонії і на о-ві Фасос, але й вони походять з Подунав'я [Тачева-Хитова, 1982, с. 286—289 з літ.].

Херсонеський зразок дещо відрізняється від своїх аналогів: матеріалом, адже більшість наверш виготовле-

Рис. 36. Кістяні стержні: а) з поховання № 2582 на південний схід від Башти Зинона, за І. Репниковим; б) з ділянки некрополя біля південної оборонної стіни, за К.К. Косцюшко-Валюжиничем

но з бронзи, хоча є й вироби зі слонової кістки [Тачева-Хитова, 1982, III.7], і відсутністю символічних зображень, зокрема, змії, що виражала присутність самого бога і часто поміщалась на кистях рук (рис. 34, б). Рука з Херсонеса оздоблена лише вирізьбленими перснем на великому пальці та браслетом на зап'ясті. Та важливим є сам жест. На традиційних кістяних навершях мізинець і безіменний палець зігнуті, а три інші пальці розміщені так, щоб утримувати округлий предмет. На херсонеському всі пальці випростані, тільки великий протиставлено так, щоб можна було розмістити той же невеликий предмет. Так само розташовані пальці на кистях рук, які увінчують кістяні та металеві стержні з херсонеських поховань перших століть нашої ери (рис. 36). На цих зображеннях шишки пінії збереглися. У них дослідники вбачали кульки, а самі вироби донедавна вважали звичайними прикрасами [пор.: Раскопки, 1894, с. 21; Кадеєв, 1996, с. 193].



Варто не погодитися з ототожненням *benedictio Latina* з жестом рук на рельєфах кількох надгробків [АСХ, № 310, 311, 314] і відповідно, з приписуванням цих надгробків до свідчень культу Діоніса-Сабазія [Бондаренко, 2003,

с. 106]. По-перше, благословляли зазвичай рукою, оберненою долонею назовні, тоді як зображені на надгробках, вочевидь, просто підтримують складки одягу. По-друге, з таким жестом зображали Сабазія або інші споріднені божества, і аж ніяк не окремих померлих чи їхніх близьких.

Жест *benedictio Latina* походить від жесту вживаного на святкових промовах. У ньому благословення здійснювалося шишкою пінії, яку тримали в трьох пальцях. Вважається, що пінія як побажання родючості поступово втратила своє значення, і її стали зображати зовсім маленькою, прикріпленою до одного з пальців (рис. 34, б), але зберігся характерний для піднесення цього предмета жест [Тачева-Хитова, 1982, с. 208, 259]. У нашому випадку шишка пінії, прикріплена до одного з пальців, через нетривкість матеріалу могла не зберегтись (на рис. 35 видно оббиті пальці).

Ознаками, що пов'язують херсонеський виріб з рукою Діоніса-Сабазія є близькі до аналогів розміри, а також той факт, що кістяна рука порожня всередині. Отже, вона, найвірогідніше, була на вершкві жезла, на зразок того, з яким зображено Діоніса-Сабазія на фракійських бронзових плитках [Тачева-Хитова, 1982, с. 286—287]. Такий самий жест відомий лише на зображеннях фракійського вершника, культ якого у Подунав'ї був тісно пов'язаний з культом Сабазія в перші століття нашої ери [Тачева-Хитова, 1982, с. 262, 289].

Херсонеський зразок до сьогодні єдиний, і належав він, очевидно, вихідцям з Подунав'я (де відповідний культ набув характерних рис і найбільшого поширення), які за певних умов опинилися в Північному Причорномор'ї.

Контекст знахідки дає надто широкі межі для її датування. Навершя виявлено внизу заповнення цистерни, де були монети від IV ст. до н.е. до пізньоримського часу [Белов, Стржелецкий, 1953, с. 80]. Ефективніше датувати його за аналогами й історичною ситуацією регіону. Оскільки свідчення цього культу в Подунав'ї з'являються в першій половині I ст. до н.е. і масовими стають за епохи Северів [Тачева-Хитова, 1982, с. 284], а вексильцію римської залоги з Нижньої Мезії та Фракії для захисту Херсонеса направляли у другій половині II – першій половині III ст. н.е. [Зубарь, 1994, с. 101], то можна припускати, що навершя було виготовлене для прихильників культу Діоніса-Сабазія, родом з одного з античних центрів Подунав'я [див. Тачева-Хитова, 1982, карта 1], у першій половині III ст. н.е.

Корені культу Діоніса-Сабазія в Херсонесі виводять із Малоазійських античних центрів, але вважається, що нема підстав приписувати його першим поселенцям з Гераклеї [Гилевич, 1988, с. 74–75; Щеглов, 2001, с. 60–61]. Це відповідає ситуації, коли мешканці Панського I, які заселили його в другій половині IV ст. до н.е. [Золотарев, 2002, с. 70; Зубарь, 2005а, с. 132], були нерівні в правах із колоністами першої хвилі [Сапрыкин, 1994, с. 138–139; Рогов, 1996, с. 84], не могли поселитися у самому полісі, та у помешканнях на хорі відправляли культу, відмінні від загально-полісних.

Територіальна віддаленість та характер пам'яток свідчить про те, що святилище було приватним, тому навряд чи сюди на релігійні відправи сходилися мешканці поліса та всієї його хори. Очевидно, його використовували жителі Панського I, які проводили

культ Діоніса з особливостями, властивими рідному, малоазійському полісу. Свідчення з інших херсонеських територій не дозволяють говорити про продовжуваність культу Діоніса-Сабазія в Херсонесі.

Кістяне навершя і стержні з зображеннями кисті руки є, знов-таки, одиничними знахідками, які могли бути відголоском проведення частиною населення, обмеженою, вочевидь, також територіальним походженням, містерій на честь Діоніса-Сабазія. Шанувальниками культу цього разу були вихідці з Подунав'я, які теж могли не бути громадянами і не відігравати ролі в культах поліса. Отже, культ Діоніса-Сабазія в Херсонесі можна вважати прикладом ситуації, повторюваної в різні періоди розвитку поліса, коли переселенці з інших античних центрів у новому оточенні підтримували свої віру і звичаї. Та це не значить, що вони були ізольованими, зокрема й у релігійному сенсі. Не виключено, що до містерій долучалися деякі громадяни Херсонеса. Перебування на території міста і його околиць римських легіонерів, вихідців з Нижньої Мезії та Фракії, інших іноземців, а також спорадичні зв'язки з багатьма античними центрами частково зумовили певні особливості релігійного життя самих херсонеситів, і це відобразилося в розглянутих археологічних свідченнях містерій.

Ще одним трактуванням міфу про Діоніса позначений орфічний світогляд, який навіть якщо й не був остаточно сформованою релігійною течією¹, то підштовхнув до суттєвих змін в уявленнях про душу, властивих близьким і спорідненим вакхічним містеріям. Про орфічні

¹ Аналіз літератури, де піддається сумніву поширення орфічних уявлень за межі доктрини Піфагора, а прихильників цієї доктрини за межі його учнів, див.: Йорданова-Алексієва, 2004, с. 12—14.

впливи в містеріальних вченнях свідчать яскраві і численні на сьогодні пам'ятки з поховань в античних центрах Італії, Фессалії, Криту і Причорномор'я [Zuntz, 1971; Русяева А., 1978, с. 88—90, 96—97; Burkert, 1985, р. 293; Рабаджиев, 2002, с. 157—165; Йорданова-Алексиева, 2004, с. 171—281]. У Херсонесі до пам'яток цього кола можна віднести, хіба-що, кілька поховань на некрополі I—IV ст. н.е. і одне елліністичного часу, в яких знайдено залишки шкарлупи курячих яєць [Стржелецкий, 1965, л. 123, рис. 200, 207; Зубарь, 1982, с. 115]. Проте, що це можуть бути не рештки вцілілої напутньої їжі, а свідчення орфіко-піфагорейських уявлень про яйце як вмістилище жертовної сили [Burkert, 1987, р. 47], свідчить поховання відкрите 1937 р., в якому три курячих яйця лежали під перекинутою чашкою на високій ніжці [Тахтай, 1948, с. 20; про культове значення цих речей див.: Зубарь, 2005е, с. 411 з літ.]. Втім, треба визнати, наявних археологічних знахідок поки недостатньо, аби впевнено говорити про існування в Херсонесі прихильників орфічних містерій.

В.М. Зубар з культами цього кола пов'язував вінки з золотої фольги на головах похованих [2005е, с. 453]. Не заперечуючи суті вкладених у них уявлень про потойбічне життя померлого, варто проаналізувати, наскільки близькі вони до містерій на честь Діоніса. Фольгу відтиснено найчастіше у вигляді лаврового листа. Лавровим або й золотим вінком вінчали як символом слави переможців, героїв, видатних осіб. Ілюструють це, зокрема, й херсонеські лапідарні пам'ятки [IOSPE II, 419, 420; Соломоник, 1973а, с. 11—13, № 109], постаменти до пам'ятників Агасіклові Ктесієвому межі IV—III ст. до

н.е. [IOSPE II, 418; Русяева А., 2003, с. 142] і Арістонові Аттіновому II ст. до н.е. [IOSPE II, 423] з перерахованими заслугами перед народом, викарбуваними в кільцях вінків. Не виключено, що золоті вінки клали на голови тих покійних, яких нагородили ними за життя. Ними могли бути 57 похованих за період з IV по I ст. до н.е. в Херсонесі [Стоянов, 2003а, с. 119].

Вважається, що поховальний вінок символізував посмертну нагороду померлому [Cumont, 1959, р. 117; Стоянов, 2003а, с. 118; Зубарь, 2005е, с. 453]. Значення вінка як символу нагороди могло переноситись у площину уявлень про предків-героїв, сакральних покровителів і відображатись у відповідних родинних культах. Індивідуалізація античної релігії в Херсонесі перших століть нашої ери мала своє вираження в героїзації ледве не кожного покійного його родиною. Це відбулося в покладанні вінків на голови померлих, у зображеннях на надгробках, інших свідченнях релігійних уявлень, що набували дедалі більшого поширення, хоч раніше були властиві в кілька разів меншій кількості громадян [Richmond, 1950, р. 17—18]. Тому в трактуванні золотих листків у херсонеських могилах більш прийнятними є не останні, а попередні висновки В.М. Зубаря, де увага звертається на традиційні, а не містеріальні релігійні уявлення херсонеситів [пор.: 1982, с. 190—110]. Сутнісна відмінність для давніх греків між героїзованими предками і посвяченими в містерії в тому, що здобути краще життя після смерті останні могли власними силами та ще й за життя, на відміну від героїв, яким апофеоз забезпечували їхні шанувальники.

У цьому контексті варто висловити сумніви щодо



Рис. 37. Свинцеві трилисники з поховань III—II ст. до н.е., за Р.В. Стояновим

трактування свинцевих трилисників, докладно проаналізованих Р.В. Стояновим [2001a], як більш дешевих замінників золотих вінків [Зубарь, 2005е, с. 452]. Зважаючи на сказане вище, а також на форму золотих і свинцевих виробів (див. рис. 37) [Пятышева, 1956, с. 65—67], зв'язок між цими ритуальними предметами навряд чи був соціально зумовленим. Свинець дійсно в деяких випадках використовували замість благородних металів: у карбуванні монет, виготовленні прикрас, тощо [див. Коваленко, 2004]. Та випадки ці стосуються масового використання «сурогатних» виробів. У літературі вже не раз зазначалося, що «тотальна бідність» херсонеського некрополя визначається не майновим станом, а релігійними уявленнями населення [Зубарь, 1982, с. 63—64; Рогов, 1999, с. 129, ін.; пор.: Белов, 1981, с. 178]. Практика використання дешевих чи нетривких матеріалів у виготовленні поховального інвентарю відо-

ма не лише в античності. Вона аж ніяк не свідчить про незаможність населення, а підтверджує, що рідні могли собі дозволити покласти в могилу суто ритуальні предмети, придбані виключно для поховання, а не речі, що давно вже були в домашньому вжитку [пор.: Борисова, 1985, с. 200]. Такі культові предмети як букранії, сокири з Ольвії, Спарти [Русяєва А., 1978, с. 99—100] були зроблені зі свинцю, але не копіювали вироби з дорогоцінних металів.

Трилисники зі свинцю в Херсонесі знайдено лише в 24 могилах [Стоянов, 2001а, с. 119], що не скидається на свідчення поширення серед маси біднішого населення релігійних уявлень, властивих до певного часу невеликому колу осіб. За формою свинцеві вироби зовсім не нагадують лаврові листки, які чітко проглядаються в їх золотих «аналогах». Датовані поховання з трилисниками в межах III—II ст. до н.е., тоді як з золотими листками – з елліністичного до пізньоантичного періоду. І нарешті, навіть якщо інгумації, з яких переважно походять свинцеві вироби, вважати показником нижчого матеріального чи соціального рівня, то не слід забувати, що в традиції покладання золотих вінків спосіб поховання не відігравав визначальної ролі. Листки знаходять як в урнах з кремованими рештками, так і в могилах з тілопокладеннями [Зубарь, 1982]. На відміну від золотих вінків, трилисники знаходили виключно в жіночих похованнях, і якщо атрибуція і датування могил не є фатальною випадковістю, то зв'язок між одним типом знахідок і іншим стає вже не таким очевидним.

У пофарбованих в червоне трилисниках могли вбачати якісь квіти. Зважаючи на переконливі докази щодо

функціональності [Стоянов, 2001а, с. 123], це не були звичайні прикраси, які носили за життя, їх виготовляли суто для поховання. Питанням залишається, що мали символізувати такі квіти або вінок з квітів [див.: Стоянов, 2001а, с. 124] на голові померлої, і чому саме свинцеві, а не, наприклад, справжні. Для того щоб припустити символічне значення таких «прикрас», оскільки для практичного вони були надто крихкі, бракує багатьох даних. Зокрема, антропологічних, які б підтвердили статі, адже висновки щодо статі зроблено за аналізом поховального інвентарю [Стоянов, 2001а], і дали інформацію про вік померлих, у чиїх могилах виявлено такі знахідки.

Не виключено, що трилисники були показником статусу покійної, зважаючи, зокрема, на символіку червоних квітів на пам'ятках, що стосуються культу Афродіти (див. розділ 4, с. 223). У багатьох традиційних суспільствах неодружених ховали в особливий спосіб, усіляко прикрашаючи і могилу, і покійних. Іноді їх вважали нареченими того чи іншого божества. В античній міфології певний час цим божеством вважався Плутон (одним з доказів побутування цих уявлень у Північному Причорномор'ї є яскрава боспорська епітафія I ст. н.е. [Корпус, 1965, № 130]).

Та про це можна говорити лише, якщо виявиться, що поховані померли в юному віці. Якщо ж поховання з трилисниками належали старшим жінкам, тоді справді цікавим стає припущення щодо причетності похованих з трилисниками на головах до орфічних [Зубарь, 2004а, с. 168; 2005е, с. 425] і пов'язаних з ними вакхічних уявлень. Адже учасницями вакхічних містерій могли бути лише жінки одружені [докл. див.: Burkert, 1987,

р. 105—108], відповідно, ті, що досягли певного віку. Втім, на голови вони клали вінки з плющового листя, за формою і кольором не схожого на херсонеські знахідки. Р.В. Стоянов припускає наявність на момент поховання органічної основи вінків, на яку закріплювалися «свинцеві квіти» [2001a, с. 124]. Можливо цією основою були вінки саме з плюща. Та це мусить залишатися поки лише припущенням. Таким чином, залишки вінків у похованнях, якщо й можна гіпотетично віднести до свідчень вакхічних містерій, то лише виготовлені зі свинцю у вигляді трилисників, а не з золота у вигляді листків лавру.

В цьому разі, знайдені лише в жіночих похованнях, вони стають ще одним підтвердженням наявності вакхічних культів в елліністичному Херсонесі, до яких долучалися виключно жінки. Тоді можна казати, що елементом херсонеської релігії були вакхічні містерії класичного зразка [Burkert, 1987, р. 104—105, fig. 5; Кереньи, 2007, с. 154—155], які існували як альтернатива полісним культам, де основну роль відігравали чоловіки. Проводилися вони, відповідно, за межами поліса [Henrichs, 1990, р. 269]. На противагу полісним культам, жінки практикували екстатичні ритуали, в яких вони на якийсь час звільнялися від постійних обмежень і щоденних обов'язків. Хоча не можна заперечувати й існування окремих фіасів за участю чоловіків і рабів [Burkert, 1985, р. 291; Йорданова-Алексиева, 2004, с. 161]. Чоловіків посвячували в містерії окремо, про що свідчить, зокрема, мілетський напис III ст. до н.е., а рабів приймали до фіасу, очолюваного їхнім господарем, і вони ставали ще й духовно пов'язаними з власником [Штаерман, 1975, с. 102].

Також цікаві у цьому значенні такі знахідки в

херсонеських похованнях як кубки з діпінті білою фарбою. В літературі неодноразово припускався їх зв'язок з хтонічними уявленнями та культами [Лурье, 1966, с. 25; Соломоник, 1973, с. 69—70; Зубарь, 1982, с. 77—78]. Настільки широке трактування пов'язане з тим, що в написах (можливо, написах-присвятах) згадуються імена різних богів – Зевса, Гери, Серапіса, Ісиди. Дещо спрощеною була спроба Ю.П. Калашника пояснити поєднання імен цих божеств адресуванням їм тостів на бенкетах [1985, с. 74—75]. Варто не погодитись також із його точкою зору щодо призначення самих кубків з написами: як столового посуду, вживаного для повсякденного пиття вина [пор.: Папанова, 2005, с. 222]. Однак важливим було порівняння написів на глиняних кубках з написом «Пий, радій зі всією родиною» на скляній посудині з чоловічого поховання в гробниці № 888, відкритого 1897 р. [Калашник, 1985, с. 71—72]. До того ж, серед інвентарю були світильники з зображенням сатира і менади на щитку. Тут вже йдеться про возз'єднання родини після смерті (див. розділ 6, с. 292)

Можливість пов'язувати ці пам'ятки з містеріальними культами дає зміст написів: «щастя», «пий, радій (або радіючи)», «нехай милостивим буде до мене бог». Більш обґрунтовано, зважаючи на розташування в могилах усіх пам'яток, що розглядаються, трактувати написи як побажання на життя в потойбічному світі [Лурье, 1966, с. 25; Зубарь, 1982, с. 77], а не як захист налитого під час бенкету вина [пор.: Калашник, 1985, с. 74]. Таке розуміння набуває більшого значення в контексті містеріальних культів, покликаних забезпечити померлим у потойбічному житті продовження святкувань, а не пере-

бування в темному і жахливому місці. Важливо також, що більшість відомих поховань з кубками супроводжувалися доволі цінними речами, на відміну від самих посудин, виготовлених недбало. Серед цих речей були і амулетниці, або футляри для заклять [Соломоник, 1973]. До діонісійських містерій поховання з кубками наближує оздоблення деяких з них орнаментом у вигляді традиційних листків плюща, а також голчатих гілок [Соломоник, 1973, с. 70], що зазвичай стосувалися культу Діоніса-Сабазія.

Однак, не слід забувати, що кубки не становили єдиного комплексу знахідок, написи на них дають імена різних божеств, отже, не всі вони могли стосуватися діонісійських культів. Та зважаючи на їх одночасовість, однотипність за формою і способом нанесення написів та оздоблень, можна визнати, що вони свідчать про наявність споріднених за суттю релігійних уявлень та культів. Вочевидь, в Херсонесі перших століть нашої ери відбувалися процеси нівелювання відмінностей між окремими культовими практиками, як результат синкретизації та запозичень в античній релігії [пор.: Шифман, 1983, с. 63; Зеймаль, 1989].

Це ж припущення може стосуватися і використання деякими херсонеситами рідкісних скляних кубків з рельєфним орнаментом у вигляді квіток лотоса, на двох з яких елементами були чотири маски сатирів і менад [Рыжова, 2001, с. 72]. Квіти лотоса символізували відродження в містеріях на честь Ісіди. На світильнику III ст. н.е. з Херсонеса Ісіда і її син Гарпократ увінчані коронами в вигляді цих квіток [Кобылина, 1978, с. 117, рис. 13; Кадеев, Сорочан, 1985, с. 96].

Таким чином, містеріальні культи набували спіль-

них рис, повторюваних взаємопроникних і другорядних щодо універсальних для усіх містерій уявлень про забезпечення кращого життя після смерті, на яких будувалися ритуали посвяти. Тому вислови, культові предмети і спосіб їх використання в Херсонесі римського періоду могли бути багато в чому спільними для містерій, наприклад, на честь Діоніса й Ісиди.

Слід визнати, що за такий значний період часу від перших свідчень вакхічних культів у Херсонесі до перших століть нашої ери містерії, які могли проводитися тут, зазнавали змін, а тому некоректно аналізувати їх як єдину складову релігії населення. З іншого боку, для того щоб розглядати містеріальні культи на кожному окремому відрізку часу, цих свідчень надто мало, що й не дивно, як для культів індивідуального, таємного характеру. Втім, можна робити висновок про наявність протягом доволі тривалого часу невеликої кількості шанувальників Діоніса, які, крім загально-полісних свят, брали участь у містеріальних святкуваннях на честь невідомих для маси населення подій з життя бога, і таким чином долучалися до нього в житті реальному і наступному.

Близькими до вакхічних вважають містерії на честь Матері богів, як за екстатичністю, невпинністю ритуалів, вотивами з ідентичними проханнями про допомогу, порятунок, так і за надіями на продовження святкувань після смерті [Burkert, 1987, р. 15, 22, 70, 112—113; Parker, 1997, р. 193—194; Кереньи, 2007, с. 172]. Пам'ятками, що свідчать про вшанування Матері богів у Херсонесі є графіті М, МА, МАТ, МАТНР [ГАХ, № 1170—1201], серед них і спільна присвята Матері богів і Аттісу, її міфологічній парі. Також поєднання такого напису V—



Рис. 38. Графічні зображення кабана і лева на фрагменті чорнолакової посудини, кін. V – поч. IV ст. до н.е., за Е.І. Соломонік

IV ст. до н.е. з графічним зображенням лева, а на іншому боці черепка – кабана (рис. 38) [ГАХ, № 1177]. Сюди ж належать втілення образу богині в теракоті, найбільш поширені у III—II ст. до н.е. [Кобылина, 1970, с. 13; Шевченко А., 1997а, с. 126], і на мармурових рельєфних плитках з присвятами II – середини III ст. н.е. [Ланцов, 2001, с. 161—163; пор.: Щеглов, 1969].

Наявні пам'ятки дозволяють казати, що цю богиню в Херсонесі вшановували переважно саме під іменем Матер, а не Кібела. Та чи був її культ містеріальним у полісі? Про характер культу мав би свідчити, з-поміж інших, контекст знахідок: більшість із них походять з домашніх святилищ, деякі – з поховань, зокрема теракотові фігурки [Белов, 1930, с. 234—235; 1970, с. 74]. Це, а також відсутність монетних зображень, храмових вотивів, змушує приєднатися до твердження, що культ її не був полісним [Нессель, 2002а; Зубарь, 2005д].

Втім, певні іконографічні риси дають змогу деяким

науковцям говорити про існування полісного культу богині в Херсонесі. А.В. Шевченко у зображенні калафа на голові теракотових фігурок богині вбачає форми башти, що стає аргументом для висловленої авторкою тези про «офіційність» культів землеробських богинь у Херсонесі [1997, с. 48]. Культ Деметри фактично передував поширенню культу Матері богів, яке стало значним тільки з II ст. до н.е. Не піддаючи сумніву близькість функцій Деметри і Матері богів у херсонеській релігії¹, варто згадати, що й культ першої богині нема підстав вважати загально-полісним. Можливо, це відрізняло Херсонес від інших античних центрів, у яких він як культ покровительки міста, за припущенням А.С. Русяєвої, протиставлявся більш «домашньому» культу Деметри [Русяева А., 2004а, с. 121—123; пор.: Иллариошкина, 2006, с. 172—173]. У Херсонесі функціями заступників поліса наділяли верховних богів, до кола яких культу жіночих землеробських божеств, вочевидь, не належали (розділ 3, с. 141—142). Що ж до калафа, то за М.М. Кобиліною, його слід розглядати як свідчення хтонічного значення божества [1978, с. 10; див.: Буйских А., 2006б, с. 141—142, з літ.].

У будь-якому випадку, наявні на сьогодні пам'ятки недостатньо яскраві та характерні, аби припускати влаштування в Херсонесі містерій на честь Матері богів і її синів Кабірів, за самофракійським варіантом міфу [пор.: Скржинская, 2009, с. 106, 109]. Та це не виключає можливості перебування в полісі, особливо за римського періоду, учасників цих культів. Це могли бути, зокрема,

¹ Цікавими тут є дві знахідки, що свідчать про те, що в середині IV ст. до н.е. Геракла вшановували і разом з Деметрою [ГАХ, № 525—526], і разом з Матір'ю богів [ГАХ, № 838].

й солдати гарнізону, які походили з територій, де Матір богів мала широке коло шанувальників.

Культ Ісіді, відомий за своїми містеріями та лікувальною магією, в Херсонесі теж не набув розмаху полісних культів [Щургая, 1980, с. 138]. Про це свідчить і характер, і кількість пам'яток. До них належить присвята середини III ст. до н.е. Серапісу, Ісіді й Анубісу від приватної особи [Виноградов, Золотарев, 1994, с. 63; 2000]; графіті-присвяти Ісіді на елліністичному посуді, серед яких спільні звернення до Ісіді та Серапіса, зафіксовані в районі театру [ГАХ, № 983—985]. Ісиду зображали на сердолікових гемах перших століть нашої ери з могильника біля Пісочної бухти і з Портового кварталу [Рыжов, 1992, с. 206—209], у бронзовій скульптурі середини II ст. н.е. (рис. 39, додаток, 48), на світильнику III ст. н.е. з Анубісом і Гарпократом по обидва боки [Кобылина, 1978, с. 116—117; Кадеєв, Сорочан, 1985, с. 96]. Її культу стосувалися фігурна посудина перших століть нашої ери у вигляді Гарпократа на гусці [Кобылина, 1978, рис. 17], що могла використовуватися для узливань [Сорокина, 1997, с. 14] і діпінті на одноручних горщиках з іменами Ісіді, Серапіса [Соломоник, 1973, с. 61—68, № 11—15]. Персонажів кола богині зображали на світильниках: бюст Серапіса II ст. н.е. [Кобылина, 1978, рис. 3], його символи [Chrzanovski, Zhuravlev, 1998, р. 89—90], Серапіса стоячи на олтарі з уреями Ісіді і Осіріса на олтарях по обидва боки, III ст. н.е. [Кобылина, 1978, рис. 8, 9].

Містерії Ісіді і пов'язані з ними культові лікувальні практики проводилися у святилищах, де жерцями були єгиптяни або єгиптизовані греки [Burkert, 1987, р. 6]. У

Херсонес культ потрапляє в той час, коли єгипетські божества кола Ісіді були вже достатньо «еллінізовані», коли Ісиду і Осиріса (Осиріс-Аттис вшановувався як Серапіс) вже остаточно ідентифікували з Деметрою і Діонісом [пор.: Клейман, 1959], а містерії на їх честь були позначені впливом відповідних традиційних грецьких божеств. Приватний характер присвят, наявність посуду для пиття і зображень божеств у похованнях, до певної міри, можуть свідчити про шанувальників богині в Херсонесі, об'єднаних у невеликому колі посвячених.

Поклоніння єгипетським божествам у Херсонесі навряд чи могло відбуватися в колі родини, оскільки культ був запозиченим, не властивим традиційній сімейній релігії. Хіба-що шанувальниками були приїжджі, що прагнули прихильності богів рідного поліса, хоч би й офіційних, як це було в деяких центрах Римської імперії [пор.: Parker, 1997, р. 338—341]. Знахідки зображень Ісіді в центральній частині Херсонеса, присвят в багатих похованнях дають змогу припускати, що в культах брали участь представники заможних прошарків суспільства. Це могли бути іноземці, а також заможні громадяни поліса, з тих чи інших причин готові до властивих для епохи релігій-



Рис. 39. Бронзова статуетка Ісіді, сер. II ст. н.е., за С.Г. Рижовим

них пошуків. Зважаючи на торгові зв'язки північно-причорноморських полісів з Єгиптом та Олександрією і перебування тут римської залози, існувало кілька можливих шляхів поширення містерій Ісиди в Херсонесі.

Культ Мітри в Давній Греції мав виключно містеріальний характер. Мітру вшановували чоловіки в таємних «братствах», місцем зібрань часто слугували печери. Учасниками містерій ставали ті, хто пройшов жорстокі фізичні випробування [Script. Hist. Aug., Commodus, IX, 6; див.: Speidel, 1980]. Мітраїзм був важливим для підтримки військової доблесті в римській армії, оскільки «Непереможний» бог забезпечував перемогу солдатам. Не виключено, що сім рівнів посвяти в містерії [Paris Mag. Cod., IV, 475—829] відповідали деяким військовим званням. Можливо, вислуги в армії підтверджувалися пройденими рівнями випробування.

У Херсонесі свідченнями вшанування Мітри є фрагмент рельєфу з зображенням Мітри Таврокона [Щеглов, 1969, с. 150—153; АСХ, № 94]. Висловлені нещодавно сумніви в такому трактуванні рельєфу [Bilde, 2003, р. 179; рис. 25] поки не мають під собою достатньо підстав. Адже з'ясувати, чи фігура на рельєфі в тонких штанах, як традиційно зображали Мітру і як його бачили посвячені [Paris Mag. Cod., IV, 695—700], чи без, як Артеміда, заважає те, що фрагмент обламаний саме внизу гомілки (рис. 40). Пропорції тварини переконують у тому, що це не лань Артеміди, а бик, що стосується Мітри. Аналіз імпортованого матеріалу, близькі аналоги залишаються переконливими доказами того, що фрагмент належить до групи фракійських плиток, які використовували в

Рис. 40. Фрагмент
рельєфу з зображен-
ням Мітри Таврокона,
II—III ст. н.е., АСХ,
№ 94



культу солдати
римського гарні-
зону [АСХ, с. 43;
пор.: Русяева А.,
1980, с. 128; Кра-
пивина, 1992; Ко-
белев, Яшаева,
1996, с. 32—33].

Яскравими свідченнями містерій на честь Мітри є фрагмент мармурової статуї бога або його дадофора у фригійській шапці, II або III ст. н.е., аналогічної до знайдених в мітреумах [Saprykin, 1994, р. 324—327], вапняковий олтар II—III ст. н.е. з присвятою [Соломоник, 1973а, с. 195], рельєфи з околиць м. Саки і Харакса того ж часу [Ланцов, 2001, с. 162]. Ці пам'ятки пов'язують із релігійним життям римської залоги, а також незначної частини населення, зацікавленої в обстоюванні політики Риму в Херсонесі [Щеглов, 1969, с. 173—174; Соломоник, 1973а, с. 58; Зубарь, 1994, с. 101—103; Кадеєв, 1996, с. 162].

Навряд чи в Херсонесі культ Мітри відправляли в домашніх святилищах чи в сімейному колі [пор.: Saprykin, 1994, р. 327; Зубарь, 1994, с. 102]. Проти цього свідчать значна роль у культі воєнних символів, участь виключно дорослих осіб чоловічої статі, теза Псевдо-Плутарха про те, що «Мітра ненавидить жінок» [De fluv., 23]. Ці та інші

риси культу визначали військовий, і навіть войовничий, характер ритуалів, несумісний з релігійними практиками біля родинного вогнища.

* * *

За виділеними свідченнями, переважно з поховань, висувається припущення, що серед херсонеситів за елліністичного періоду були посвячені в елевсинські містерії і проводилися вакхічні містерії. З уявленнями про елевсинські містерії можна пов'язувати знайдені в похованнях теракотові зображення, що ілюструють події з «Гімну Деметрі». Такі могили становили до 10 % синхронних поховань і належали заможним особам, що могли відвідати Елевсин для безпосередньої участі в містеріях.

У самому Херсонесі є підстави припускати наявність вакхічних містерій з III ст. до н.е. Про це свідчать знахідки з поховань, що відображають посмертні надії містів і відомості про поховальні звичаї орфіків і вакхістів [Herod., 2.81]. Зокрема, зображення масок, за допомогою яких посвячені вподоблялися божеству, учасників вакхічних процесій, сцен ритуальних танців і пиття вина. Отриманих свідчень недостатньо, аби припускати наявність орфічного культу в полісі. Його не стосувалися вінки в похованнях, як припускалося раніше. Золоті вінки могли покладати в могили тих, кого нагородили ними за життя. Пофарбовані свинцеві трилисники у вигляді червоних квітів у жіночих похованнях могли бути показником статусу неодружених, або якщо такі поховання

належали старшим жінкам, то аналогом плющових вінків на головах учасниць вакхічних містерій, якими могли були лише жінки одружені.

У перші століття нашої ери відомі свідчення містеріального культу Діоніса-Сабазія. За фракійськими аналогами визначається кістяне навершя у вигляді руки з характерним жестом *benedictio Latina* і стержні з закінченнями у вигляді руки з шишкою пінії. Навершя було атрибутом жерця містеріального культу, який у Херсонесі відправляли вихідці з Подунав'я в першій половині III ст. н.е.

З межі ер відбувалися процеси взаємопроникнення окремих культових практик як результат синкретизації богів, яким присвячувалися містерії. Це відображалося в пам'ятках з поховань, таких як кубки з діпінті-присвятами і плющовим орнаментом, скляні кубки з рельєфними зображеннями квіток лотоса і вакхічних масок, написи «пий, радіючи» і т.п. Універсальними були уявлення про краще життя після смерті, на яких будувалися ритуали посвяти. Тому культові предмети і спосіб їх використання в Херсонесі перших століть нашої ери ставали багато в чому спільними для містерій, наприклад, на честь Діоніса й Ісиди.

Поодинокі пам'ятки свідчать про участь окремих мешканців Херсонеса, чи то громадян, чи іноземців, у містеріальних культах Матері богів. Проте, ці культи не проводилися у самому полісі. Також небагато було adeptів містерій на честь Ісиди, які могли проводитися і в Херсонесі, але вказують на це лише опосередковані свідчення.

Серед солдатів римської залоги проводилися містерії

на честь Мітри. Слід не погодитись, що цей культ відправляли також в родинному колі, зважаючи на значну роль воєнних символів у ньому й участь виключно дорослих чоловіків. Войовничий характер ритуалів був несумісний із релігійними практиками біля родинного вогнища.

Загалом, містерії не могли бути масовими, їх рідкісні свідчення походять з окремих багатих поховань. Це підводить до висновку, що учасниками містеріальних культів у Херсонесі були представники верхівки суспільства, якій близькі були релігійні пошуки і нові вчення.

РОЗДІЛ 6

ОСОБЛИВОСТІ ПОХОВАЛЬНОГО КУЛЬТУ

Невід'ємною частиною релігійного світогляду еллінів був культ предків, поховальний культ, культ могил [пор.: Whitley, 1988, р. 173—182]. Вшанування померлого, чи «виконання дій поховально-поминальної обрядовості», відбувалося не лише біля могил [Rohde, 1998, S. 232—245; Ольховский, 1986, с. 65—76]. Дім, очевидно, був не менш важливим осередком ритуалів, направлених на вшанування родинних героїв. Центральне місце дому, вогнище, ставало імітацією поховального вогнища, шматки їжі та узливання – повторними дарам для померлого. Дарунки і молитви відроджували його присутність в домі, наділяли його надприродною силою для опіки над живими.

Свідченням про вшанування похованих можуть бути деякі олтарі, зокрема знайдені на території дворів житлових будинків, де вшановували покровителів дому, якими ставали героїзовані предки. Вважається, що саме у дворі будинку відбувалося приготування померлих до перенесення на цвинтар [Garland, 2001, р. 27]. Цим померлим родичам доручалося оберігання дому і домочадців, покровительство в кожній справі та події родини.

Поховальний культ як частина релігійного життя родини містив у собі риси більш давніх забутих вірувань, включав уже менш зрозумілі для сучасників обряди. Усталені і тривалі традиції поховання відображали «не одночасний похованню рівень розвитку суспільства, відставання від життя» [Кызласов, 1995, с. 101; пор.: Коробкова, 2007, с. 131]. Тобто і щодо часів Платона, і

щодо римського періоду треба вести мову про важливість родини у влаштуванні поховального ритуалу. Традиції, що більш віддалені були від розуміння сучасниками їхнього практичного значення, то більш ставали загадковими і містичними. Виконання їх перетворювалося на неухильний обов'язок членів родини. Неприпустимим було упущення якоїсь деталі обряду або неправильне його виконання. Сакралізувалися дії та предмети, пов'язані з похованням, і самі дійові особи на час виконання своїх обов'язків щодо померлого родича.

Традиції поховання в античному Херсонесі неодноразово привертали увагу дослідників, зважаючи на постійне надходження нових знахідок [Косцюшко-Валюжинич, 1902, с. 51—119; Тахтай, 1948, с. 19—43; Стржелецкий, 1969а; Щеглов, 1975, с. 109—116; Зубарь, 1982; Зубарь, Ланцов, 1987, с. 34—38]. Але тільки в останні роки з'являються ґрунтовні узагальнювальні праці, де належного значення надається теоретичному підґрунтю для розуміння не завжди однозначних пам'яток, що дають цінну інформацію щодо релігійних уявлень населення Херсонеса [Русяева А., Зубарь, 2004; Зубарь, 2005е].

Дещо менша увага зверталася на розгляд поховання в контексті сімейних культів [див.: Шевченко Т., 2005б; 2006а]. Це зумовлено, можливо, й тим, що в Херсонесі досі не знайдено матеріалів, які дали б змогу з'ясувати, наскільки широке коло осіб залучалося до поховального обряду. Для порівняння – в Афінах класичного періоду було встановлено обмеження, за яким у поховальній процесії не могли брати участь жінки більш віддалені, ніж троюрідні [Garland, 2001, р. 22—24]. А на Хіосі законом дозволялася участь не більше як п'яти жінок-

родичок, крім жінок-членів сім'ї [Poteroy, 1997, p. 106]. Жодних обмежень щодо кількості чоловіків-учасників поховального ритуалу не було. Та все-таки слід вести мову про, якщо не родинний (сімейний), то родинний або родовий характер поховального культу. Адже скільки б осіб не залучалося до обрядів, принципом їхньої участі була кривна спорідненість.

У рідкісних випадках, за особливі заслуги перед полісом поховання здійснювалося за громадський кошт. Тоді до ритуалів долучалося все населення. Та навіть у цьому разі навряд чи правильно було б стверджувати, що поховання припиняло бути родинною справою [Richard, 1966, p. 791]. Адже процесійна хода до могили та обряди на цвинтарі, при яких дійсно могли бути присутні усі охочі, не були єдиним етапом поховання. Ціла низка ритуалів, проведених у домі померлого, передувала цим публічним діям біля могили [докл. див.: Garland, 2001, p. 13—16; пор.: Леонова, Смирнов, 1976, с. 18—19; Мельник, 1993, с. 96]. Не менш важливими були і поминальні ритуали, які проводилися на некрополі, біля домашнього вогнища. Участь усього населення в таких діях, особливо зважаючи на звичні місця їх проведення, була б неможливою.

У тому, що поховальний культ був, як і сам процес поховання, справою родини, сім'ї, дослідники одностайні [пор.: Колесникова, 1977, с. 89]. Такі твердження сприймаються як аксіома, і тому якщо й супроводжуються в літературі обґрунтуванням, то лише непрямыми доказами, посиланнями на праці авторитетних вчених або аналогіями з інших античних центрів. Варто докладніше проаналізувати, що саме дає змогу робити такі висновки.

Про належність поховання до родинних культів можуть свідчити такі риси в поховальній традиції як, по-перше, консервативність, непов'язаність з історичними чи політичними змінами, що мали вплив на культу полісного характеру. По-друге, варіативність, не однорідність поховального обряду в межах одного періоду. По-третє, влаштування родинних усипальниць. По-четверте, зображення членів родини на могильних пам'ятниках, і останнє, наявність амулетів, оберегів, що є атрибутами вірувань вузького кола осіб.

Під консервативністю можемо розуміти побутування окремих ознак поховальних пам'яток протягом тривалого часу та суворість поховальних норм для більшості населення Херсонеса [пор.: Белов, 1981, с. 167; Рогов, 1992, с. 38; Буйских А., 2008, с. 200—202]. Нерідко ці ознаки зберігаються в наступних періодах, тоді їх називають пережитками, архаїзмами, адже усі інші сфери життя населення поліса зазнавали змін. Говорити про консервативність дає змогу порівняння наступних рис поховання. На відміну від інших некрополів, де знаходять різні види могил, у херсонеському безумовно переважають найпростіші, ґрунтові могили [Рогов, 1988, с. 89]. Так само довше, ніж в інших некрополях, до початку елліністичної епохи, а на окремих ділянках і в перших століттях нашої ери [Липавський, 1988, с. 28; Махнева, Пуздровский, 1998, с. 77] переважає орієнтування похованих головою на схід, а в пізніший час – склепів вхідними отворами на схід [Ушаков, 1995, с. 80]. Довше в конструкції могил використовується черепиця [Зубарь, 1982, с. 16]. Склепи з нішами-лежанками і підбійні могили поширюються з межі ер, тоді як у сусідніх Ольвії та Боспорі – з

доби еллінізму [Капошина, 1950, с. 213; Зубар, 1977; 1988а, с. 279; 2006, с. 19; 2006а, с. 154—159; Борисова, 1985]. Пізнього часу доживають скорчені поховання, які відображають своєрідні уявлення про потойбічне життя [Зубарь, 1988, с. 54; 2006б, с. 49—52; Рогов, 2002а, с. 147—148; пор.: Preda, 1980; Сударев, 2004]. У більшості могил знаходять винятково мало супровідних речей, а в V—IV ст. до н.е., за окремих винятків, їх майже немає. Простежують стійке співіснування кремацій та інгумацій, традицію аж до IV—V ст. н.е. поховання дітей в амфорах, використання антропоморфних надгробків протягом усієї античності, ін. [Зубарь, Шевченко А., Липавский, 1990, с. 17; Бунятян, Зубарь, 1991, с. 238; Зубарь, 2005е, с. 435; Буйських А., Зубар, 2006, с. 21; пор.: Папанова, 2005, с. 226].

Були поховання з дорогоцінним посудом і прикрасами, з привізними надгробками і складними надгробними конструкціями [Белов, 1981, с. 171; Рогов, 1999, с. 127; Стоянов, 2005, с. 46; Буйских А., 2008, с. 184—192], однак вони становлять незначний відсоток, кілька осіб на покоління мешканців. Тоді як у більшості могил поряд з іншими особливостями поховання зберігаються риси, давно забуті в сусідніх античних центрах. Раніше деякі з них вважали ознаками варварських поховань [Белов, 1938, с. 314; Щеглов, 1964а, с. 218, ін.]. Ця стійкість наявна на фоні економічних і політичних контактів з довколишнім світом [Рогов, 1992, с. 39]. Пояснюють її ідеологічною консервативністю, базованою на землеробських релігійних уявленнях [Липавский, 1987, с. 100], несхильністю до змін хтонічних культів узагалі [Шевченко А., 2001б, с. 41] і наявністю в поховальному

культі пережитків родового ладу [Зубарь, 1980, с. 14].

Вказане співвідноситься із сімейно-родовою релігією, тобто культуми, що проводилися в межах родини як базової одиниці традиційного суспільства. Відповідно, більш глобальні зміни, нові релігійні віяння найменше торкалися способу життя в сім'ях і родинних обрядів. Обряди були вираженням, свого роду, відповідальності перед померлим родичем, предками. Ухиляння від неї суспільство карало щонайменше осудом. Та ще більше ці обряди ставали священним дійством, учасникам якого віддавалася шана як наближеним до чогось небуденного, потойбічного. На період поховальних і поминальних ритуалів задіяні них вважалися особливими (зважаючи на страх перед смертю та невідомим), «нечистими» [Garland, 2001, p. 43—47].

Такий статус ніби сакралізував усі дії, які проводили родичі щодо померлого. Звичайне покладення тіла в могилу ставало цілим комплексом часто складних і тривалих обрядів, що супроводжувалися виявленням шани померлому в той чи інший спосіб, традиційний для даного родинного кола. Найпростіше слово чи жести, виражені у визначений момент, набували символічного, часто зрозумілого лише обмеженій групі осіб, змісту. Правильність зробленого та сказаного під час ритуалу впливала на долю померлого і живих. Практично необхідні дії кристалізувалися в обов'язкові для виконання обряди. Основним чинником у цьому процесі були уявлення про життя після смерті, пов'язані з турботою про спокій померлого родича. Вся важливість ритуалів була в точному повторенні, наслідуванні попередніх поколінь. Саме тому багато проявів поховальних звичаїв

у Херсонесі простежуються від V—IV ст. до н.е. до IV—V ст. н.е. [Мещеряков, 1980в, с. 13]. Тому окремі риси поховань майже не мали суттєвих змін протягом такого тривалого часу [Зубарь, 1982, с. 123; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 82].

Проте в один і той же період часу поховальний культ не був абсолютно однорідним. У доволі етнічно однорідному середовищі Херсонеса [Назарова, 2002, с. 7—9] побутували різні уявлення про життя після смерті. Якими б статичними вони не були, все ж простежується їх індивідуальний для кожної окремої групи (очевидно, кривно спорідненої) характер, і вже ці своєрідні риси зберігалися нащадками тривалий час. Варіативність ставала дедалі більшою, що свідчить про перехід до вузькородинного поховання [Белов, 1948а, с. 78], за якого кількість і якість інвентарю залежала від релігійних уявлень і забезпеченості родини похованого. Наприклад, у II ст. н.е. могили робили у вигляді і ґрунтових ям, і ям з бортами, і обкладених черепицею (хоча ця практика відома в Херсонесі з класичного періоду), також каменями чи дерев'яними дошками [Белов, 1948, с. 157]. Орієнтування похованих у могилах не було однорідним [Борисова, 1988, с. 14], хоч певний час і домінувало східне [Липавський, 1988, с. 28].

Також був різноманітним склад поховального інвентарю, що пов'язують із соціальною диференціацією з елліністичного до ранньосередньовічного часу [Белов, 1948, с. 162; Магда, 1997, с. 44]. Про варіативність свідчить і спосіб поховання. Протягом усієї античної епохи співіснують інгумації та кремації; у свою чергу кремації поміщались одночасно і в урнах, і без них; урнами

при цьому виступав також різний посуд [Белов, 1948, с. 158]. Спосіб нанесення написів на цьому посуді теж не був однорідним [Соломоник, 1964, с. 182].

Варіативність відчутна і в зовнішніх маркерах могил – поховальних пам'ятниках, серед яких виділяють кілька груп: від «антропоморфних примітивів» [Пятышева, 1946, с. 178], що існували з кінця V ст. до н.е. до III—IV ст. н.е. [Щеглов, 1968, с. 214—221; Колесникова, 1973, с. 37—48; 1977, с. 87—99; 1986, с. 95; Зубарь, 2005г, с. 128—132; Буйських А., Зубар, 2006, с. 12—23; пор.: Иванова, 1950, с. 239—254; Молева, 1976; 1982, с. 65—68; 1985, с. 365—374; 1989, с. 82—83] до складних надгробних конструкцій, прикрашених живописом чи скульптурою [Белов, 1964, с. 156; Чубова, 1975; 1977; Буйских А., 2008, с. 184—198]. Також по-різному, як і в інших античних центрах, розміщувалися монети в похованнях (так звана «плата Харону») – в руці, в роті, біля голови [Борисова, 1985, с. 189; Stevens, 1991, р. 215; Махнева, Пуздровский, 1998, с. 74]. До того ж, наявні вони далеко не в усіх могилах, як і лицьові пластини [Белов, 1948, с. 159]. Така різноманітність деталей поховання свідчить про родинний характер проведення культів. Ще одним доказом того, що саме родина або сім'я турбувалася про поховання, є те, що найкраще влаштованими з класичного періоду були дитячі поховання [Белов, 1948, с. 159]. Адже для античної, як і для багатьох інших традиційних культур, найбільш цінними вважалися не діти, а дорослі, особливо чоловіки, наділені в полісі виключними правами громадян.

Варіативність рис поховального обряду в Херсонесі не вказує на варварську належність похованих чи культур-

ні впливи негрецького населення [Рогов, 1999, с. 128—130]. Поховальний обряд є консервативною сферою релігійного життя, яке, у свою чергу, не є відкритим до змін у традиційному суспільстві. Причини різноманітності – не в зовнішніх впливах, а в сімейних звичаях, залежних від вірувань і уявлень про потойбічне життя, власних тій чи іншій родині. Варіативність тут не є також наслідком «моди», адже за словами І. Моріса, в ситуації, пов'язаній зі смертю, поховальна група (сім'я) керувалася не вподобаннями культурного оточення, а власними емоціями [Morris, 1987, р. 137].

Ще однією ознакою належності поховального культу до родинної релігії є влаштування сімейних гробниць і конструкцій з кількома надгробками над родинними похованнями. Донедавна вважалося, що в класичному й елліністичному періодах вони були рідкісними [Щеглов, 1975, с. 110—111; Федоров, 1977, с. 352; Белов, 1981, с. 169—179]. Причину цього вбачали в конструкційних особливостях: ніби-то тонкий земляний покрив на некрополі не дозволяв влаштовувати підземні споруди [Белов, 1950а, с. 276]. Однак, вже в перші століття нашої ери склепи стають характерними поховальними спорудами. Їх доволі часто вирубують у скелі [Белов, 1948, с. 157; Зубарь, 1978, с. 13; 1982, с. 32; Диатроптов, 2001, с. 67], що не можна назвати полегшеним варіантом конструкції. Докладний аналіз поховальних пам'яток дозволив А.В. Буйських зробити висновок про масове поширення ще з другої половини IV ст. до н.е. надгробних конструкцій, призначених для родинних поховань [Буйських А., 2005а, с. 55; 2005б, с. 149]. Херсонеський некрополь елліністичного періоду

дає приклади «підхоронення» пізніше померлих членів сім'ї, але ці приклади рідкісні, як і інвентар у таких могилах [Рогов, 1999, с. 127]. Відсутність інвентарю в цьому випадку може свідчити про стислий період часу, виділений на поховання, неочікуваність смерті, що могло стати додатковою причиною розташування тіла біля раніше померлих родичів.

У перші століття нашої ери характерним було повсюдне поширення уявлень про продовження життя душі в іншому світі після фізичної смерті людини в реальному. Уявлення про потойбічний світ, очевидно, відрізнялися певними деталями в кожній окремій спільноті (регіоні Еллади, полісі, чи навіть родині). Та все ж залишалася їхня основа. Вважалося, що померлі продовжують жити, близько чи далеко від цього світу, і навіть впливають на живих родичів. У потойбічному житті померлі також спілкуються між собою. При цьому, зв'язки в цьому світі не втрачаються і в іншому.

З цих уявлень бере початок і віра в так зване «возз'єднання родини» в потойбічному світі, яке знайшло своє відображення у сценах вазопису [Smith, 1976, р. 169], надгробних рельєфах і епітафіях [Garland, 2001, р. 66—67; Nielsen, 2002, р. 111—112]. Г. Сміт не ставить під сумнів призначення аналізованих ваз – їх так чи інакше використовували в поховальному культі, а зображення на них відповідали уявленням еллінів відповідних районів античного світу про відносини героїзованих померлих як з божествами, так і між собою. Отже, потрапляючи з «цього» світу в потойбічний, померлий знаходив своє місце серед інших, яке відповідало сімейному статусу і родинним відносинам у реальному житті. Голова

родини продовжує бути ним і після смерті. Дружина голови сім'ї, помираючи, приєднується до нього, зберігаючи своє залежне становище. Діти теж продовжують цю соціальну драбину, корені якої – в родинних міфах про предків-героїв.

Родинний склеп, де ховали членів сім'ї чи кількох споріднених сімей, стає втіленням, опредметненням таких уявлень про родинне життя в потойбічному світі. Цікаво з'ясувати причини «унаочнення» уявлень про життя після смерті в конструктивних особливостях могили. Очевидно, родичі намагалися пришвидшити це возз'єднання родини вже в час поховання, допомогти померлому успішно приєднатися до інших небіжчиків, зміцнюючи таким чином сакральну, духовну опору для всіх живих. При цьому зв'язок між померлими та живими, фактично, не припинявся. Відбувалися щорічні поминальні святкування, до померлих зверталися по допомогу, як до істот близьких і до живих, і до божеств. Так відбувалося возз'єднання родини, так об'єднувався реальний світ з потойбічним, живі з померлими.

Ці ж уявлення втілювалися у зображеннях померлих в час потойбічної трапези в колі сім'ї на надгробках [Іванова, 1970; АСХ, с. 101—113]. Проміжний між богами і людьми статус померлих родичів визначав і характер їхніх зображень у сценах поховальної трапези, де сім'я зображалася возз'єднаною (рис. 41). Замовники надгробків, очевидно, намагалися відобразити співвідношення живих і померлих членів родини, що втілювалося майстрами у їх композиційному розташуванні. Тобто статус особи як члена родини відображався в особливостях його зображення відносно фігури героїзованого



а



б



в

Рис. 41. Фрагменти надгробків зі сценою трапези: а) АСХ, № 344; б) Аврелія Демаса, за В.М. Зубарем та І.А. Антоновою; в) АСХ, № 329

померлого: ступінь наближеності до нього, розмір самого зображення, порівняно з іншими, дії, якими наділені персонажі під час трапези.

Самого померлого виділено на надмогильних зображеннях як розмірами, так і композиційно. Інші персонажі мають другорядне, іноді атрибутивне значення. Часто біля фігури померлого – зображення його дружини сидячи. Нерідко її зображення рівнозначне голові ойкосу, вона обернена до того, хто споглядає надгробок, має рівні права у бенкеті (рис. 12) [АСХ, № 316, 342; пор.: *Monuments, Planches*]. Але здебільшого, місце



а



б

Рис. 42. Зображення «потойбічної трапези» на надгробках:
а) Сотеріха і Конхи, Херсонес, перші століття н.е., АСХ № 336;
б) Томи, II ст. н.е. [Monuments]

дружини на зображеннях дещо відрізняється від самого голови сім'ї. Вона бере участь у споживанні принесених дарів, перебуває біля чоловіка сидячи, на відміну від усіх інших, але її позицію намічено так, що вона ніби теж прислужує йому при трапезі (рис. 41, а, в).

Тут справді напрошується визначення «прислужування» усіх учасників бенкету померлому. Не дарма в літературі дуже часто можна натрапити на трактування другорядних персонажів надгробних рельєфів як «слуг» чи «рабів» [Усачева, 1975, с. 96, 97; АСХ, с. 97—112; Кадеєв, 1981, с. 50; Русяєва М., 2004, с. 460; Скржинская, 2004б, с. 321; Матковская, 2006, с. 207]. Очевидно, таке «прочитання» сюжетів надгробків зумовлене кількома причинами. По-перше, тим, що персонажі, крім померлого з дружиною, зображені набагато меншими за розмірами, в порівнянні з основними героями; по-друге, вони часто не звернені обличчями до глядача; по-третє,



Рис. 43. Зображення пла-
кальниць, за У.Кніґге:
а) на могильному мар-
кері, 760—750 рр. до
н.е.; б) в теракоті, з ями
жертвоприношень на те-
риторії Кераміка, при-
близно 580 р. до н.е.

їх зображення знач-
но схематичніші, не
настільки пророб-
лені в деталях; і
останнє, що можна
вважати основним,

вони часто тримають у руках предмети, пов'язані з тра-
пезою, підносячи ці предмети до звеличеної пари, тобто
– прислуговуючи їй.

Але прислуговувань не стосується характерний жест
деяких фігурок: права рука огортає пояс, ліва – тор-
кається до щоки [АСХ, рис. 129, 134, 138]. Він, очевид-
но, потребує пильнішого аналізу і може бути пов'язаний з
ритуальними жестами: відрізанням і покладанням волос-
ся на смертне ложе [Ном. II. XXIII, 135—140], або іншим
вираженням скорботи [пор.: D'Ambra, 2002, р. 230].
Поховальні процесії теж супроводжувалися відповідними
вираженнями емоцій: голосінням і плачем у жінок,
вириванням волосся і биттям голови в чоловіків [Garland,
2001, р. 28—33]. Ці жести також можуть відображати свого
роду ритуальний танець, адже поховання вважається
одним із найскладніших сакральних дійств, де перехід
(частиною якого є процесія) був надзвичайно насиченим
символічним значенням [Morris, 1987, р. 33—35; Garland,
2001, р. 39—47; пор.: Шайб, 1988]. Традиційні жести

плакальниць у поховальній процесії (рис. 43), відомі починаючи з вазопису геометричного періоду [Garland, 2001, р. 28—29], відрізняються від образів на рельєфах. На херсонеських надгробках цей жест притаманний зображенням жінок, хоча в інших античних центрах така тенденція не прослідковується (рис. 44). Отже, він не позначає найманих плакальниць, як і не стосується прислугування рабів.

Також «дари» в руках маленьких фігурок не нагадують те, що могли підносити раби до столу. Не виключено, що це могли бути предмети-символи на зразок поховальних символів у вазописі. Вони містили в собі відомості щодо того, яких дарунків потребували небіжчики для нового шлюбу-«возз'єднання», вже у потойбічному світі. Можливо, як і в сюжетах на поховальних вазах, на надгробках жінці підносять скриньку, що позначало прикрашання її перед весіллям [Smith, 1976, р. 5—8, 195; пор.: Кереньи, 2007, с. 233].

Перелічені ознаки, що спонукають дослідників вбачати рабів у маленьких фігурках на надгробках, справді підводять до висновку про різні рівні у статусі зображених. Але питанням залишається характер такого поділу на рівні: був він соціально зумовленим, чи мав під собою ідеологічне підґрунтя. Можливо, варто шукати його корені в часі та обставинах виготовлення пам'ятників і в релігійних уявленнях. Щодо релігійних уявлень, то на поховальних пам'ятках сакральне, навіть символічне значення мала кожна деталь [Даниленко, 1990, л. 57; пор.: Тульпе, Хршановский, 2002, с. 161—162]. А щодо обставин, то такий монумент, виготовлений з мармуру, привезений з Греції чи замовлений у місцевого майстра



а



б

Рис. 44. Поховальні пам'ятники: а) плита, приблизно 50 р. до н.е., Салоніки; б) надгробок, середина II ст. н.е. [Odessos]

[Буйських А., 2009, с. 20], був доволі коштовним для родини і не повинен би зображати зайвих чи не наповнених змістом предметів, а тим більше осіб.

Його вартість тут підкреслюється аби поставити питання про час, який витрачався на збір коштів, виготовлення пам'ятника та встановлення його на могилі. Поховальний пам'ятник іноді замовляли ще до смерті голови сім'ї [Smith, 1976, р. 48—49; Nielsen, 2002, р. 96], який у такому випадку мав можливість впливати на іконографію та на якість самого твору мистецтва. Підтвердження цьому – херсонеські написи перших століть нашої ери, з яких довідуємося, що особа сама заздалегідь могла подбати про атрибути і спосіб свого майбутнього поховання. Перший грецькою: «Еліс, син Еліти, амастрієць, поставив підставку (?) і кістницю собі самому і дружині» [IOSPE II, 542]; другий латиною дослівно: «Живий, собі Аврелій Демас, який прожив 72 роки, поставив» (див. літературний переклад [Соломоник, 1964, с. 140, № 63; Зубар, Антонова, 1996]). В обох випадках похованими особами, які самі подбали про своє поховання ще за життя, були не-херсонесити.

Про таку завбачливість голови сім'ї чи його родини в Херсонесі може свідчити зображення звеличеними одночасно двох осіб: чоловіка та дружини. Звичайно ж, вони не так часто помирали одночасно. Тож надгробок замовляли при житті одного з подружжя, або після смерті обох. Справедливо припускалося, що дружина, яка сидить біля звеличеного померлого, або похована разом з ним, або його оплакує [Соломоник, 1983, с. 83]. На жаль, надгробки рідко фіксують на місцях поховань, тому не можливо звірити «відповідність» зображень кількості

та статусу похованих. Некрополі інших античних центрів, де таке порівняння можливе, дають приклади, коли підземні склепи, над якими встановлено надгробки з зображеннями групи родичів, містять іншу кількість поховань, іноді меншу, ніж на надгробку [Савостина, 1987, с. 17; Romero, 1997, р. 133; Диатроптов, 2001, с. 63]. Це ще раз вказує на те, що могильні плити могли виготовляти після смерті лише одного з подружжя, тобто заздальгідь, і відповідно, передбачати звеличення, героїзацію обох батьків родини.

Написи на надгробках із зображеннями «потойбічної трапези» свідчать про те, що пам'ятники встановлювали, здебільшого, на могилах чоловіків [АСХ, № 326 (Філократа), № 345 (Аврелія Демаса), № 349 (Афінея)]. Щоправда, є винятки, зокрема, надгробок Кілії, дружини Апелли [IOSPE II, 455; АСХ, № 355]. На цьому рельєфі жінка тримає за руку хлопчика, інші дві другорядні постаті визначені авторами як слуги. Можливо тут питання в часі смерті матері, адже після смерті чоловіка вона переходила під опіку сина [Фюстель-де-Куланж, 1903, с. 34—36]. Тому зображення хлопчика відрізняється від зображень інших родичів композиційно.

Найчастіше «возз'єднання» родини втілювалося в рельєфі як апофеоз померлого чоловіка. Жінка при цьому зображалася у фертильному віці, тобто в час, коли вона найбільш корисна була для суспільства [Romero, 1997, р. 128]. Не виявляється можливим, на жаль, встановити, де ховали при цьому саму дружину голови сім'ї, зображеного на надгробку з «потойбічною трапезою», в тій самій могилі чи окремо; як позначали її могилу і коли встановлювали пам'ятник над могилою чоловіка із



Рис. 45. Теракотове зображення пари під час бенкету, поч. V ст. до н.е., за Н.Н. Бритовою

зображенням дружини поряд, якщо вона була ще жива. Складно також висувати припущення, чи вирішувалися такі питання ситуативно, чи вони якимось чином визначалися традицією родини.

Очевидно, проходили щонайменше місяці після смерті голови сім'ї, поки цінна мармурова плита з рельєфним, іноді навіть близьким до портретного, зображенням поставала на могилі. Зважаючи на те, могла з'явитись традиція підкреслення певним чином внеску родичів у звеличенні померлого. Це не треба розуміти як непосильне завдання з боку родини, адже поховання завжди було не лише обов'язком, а й привілеєм законних спадкоємців, закріпленим у законах багатьох полісів [Garland, 2001,

р. 119—120]. Та все ж, тенденція до підвищення якості надгробків свідчить про прагнення нащадків показати та увічнити свій внесок. Це вже не дорогоцінне вино чи кров великої рогатої худоби, пожертвовані навмисне для вшанування померлого і безслідно вилиті в землю. Це ті знаки шани, свідчення яких ще довго нагадуватимуть про дедикантів¹.

Такими свідченнями можна вважати і увічнення померлого в дорогоцінному і тривкому мармурі, і невеличкі зображення самих родичів, очевидно, дітей, оскільки вомиζόμενα здійснювали найчастіше діти, рідше онуки [Garland, 2001, р. 107]. У випадку всиновлення про поховання дбав «вихованець» померлого, що, можливо, теж знайшло відображення в херсонеському надгробку [Соломоник, 1983, с. 82—84; пор. Борисова, 1962, с. 109—112]. Вага дітей у композиції, як живих поряд зі звеличеними померлими, звичайно ж, мінімальна. Іноді вони виконують роль ледве не частин архітектурних деталей інтер'єру, їхні зображення просто губляться серед напівколон та ніжок столу (рис. 41, в; пор.: Nessebre, 1969, des. 156—158). Вже в сюжеті вони мають дещо ширші функції, хоча б тому що присутні при потойбічній трапезі. Вони підносять дари, прислужують (рис. 41, а, б).

Прагнення виразити свою «причетність» до сакрального не нове для традиційних культур: зображення дедикантів удвічі чи втричі меншими за вшановуване божество знаходимо в мистецтві різних часів, від розписів єгипетських гробниць до християнського іконопису. Воно мало свої аналоги і в античній традиції. Це

¹ Можливо, саме тому в теракотовому, менш кошовному зображенні звеличеної пари під час бенкету, знайденому в могилі початку V ст. до н.е. в Беотії, дітей не представлено (рис. 45).



Рис. 46. Вотивні рельєфи зі святилища в Елевсині: Деметра приймає дари від адорантів, IV ст. до н.е.;

відображають і літературні джерела, і пам'ятки образотворчого мистецтва. Зокрема, в «Гімні Деметри», коли Деметра зізналася, що вона богиня, а не звичайна подорожня, вона «змінила вигляд і зріст» [Нот. Нумн., V 275]. У рельєфі із зображенням дволикого божества на троні шанувальників представлено втричі меншими, ніж божество [Garland, 2001, p. 129], як і дітей та зміїв, що прислугуюють героєві і героїні в зображенні бенкету на апулійських вазах [Smith, 1976, p. 40]. Також багато меншими постають адоранти на більш пізніх вотивних рельєфах (рис. 46). Вони підносять дари герою або олімпійському божеству, що приймає їх напівлежачи. Такими ж є вотивні рельєфи, що стали прототипом створення надгробків з «потойбічною трапезою» [Надписи, 1968, № 7; Charboneaux, Martin, François, 1970, fig. 308; Кучеревская, 1999; Диатроптов, 2004, с. 238] (рис. 47), зокрема й херсонеський мармуровий рельєф IV ст. до н.е. [Борисова, 1974а, с. 15].

Відображення вказаної «причетності до сакрального» можна вбачати в нанесенні присвячувальних написів на чорнолаковий посуд: писали не лише ім'я божества, якому підносився дар, а й ім'я особи, що здійснила таку пожертву [ГАХ, с. 7—8]. А також у розширенні тексту написів на надгробках, де в епітафіях вказувалося вже не лише ім'я померлого та його батька (чи її батька та чоловіка [Соломоник, 1969, с. 55—76]), а й родинні зв'язки живих дедикантів та вираження їхнього жалю чи побажань.

У написі III ст. н.е. на вапняковому олтарі після відомостей про померлого (вік на час смерті і кількість років на службі) вказано, що пам'ятник спорудив спадко-



Рис. 47. Вотивні рельєфи: а) Плутон і Кора приймають дари від адо-
рантів, поч. IV ст. до н.е., святилище в Елевсині; б) принесення дарів
герою, IV—III ст. до н.е., Коринф

ємець [Соломоник, 1964, с. 135—136, № 61]. У цьому засвідчується релігійний обов'язок – здійснення достойного поховання. Про усиновлених або звільнених рабів, що мали подбати про поховання колишнього господаря [Кадеєв, 1976, с. 102], йдеться і в інших латинських епітафіях [IOSPE II, 508, 557; Соломоник 1983а, с. 6]. Про те, хто спорудив надгробок, вказується на могилах

іноземців перших століть нашої ери [IOSPE I², № 484, 543, 549, 562, 565; пор.: Wynne-Thomas, 1978, р. 66].

Вчасно тут нагадати про зв'язок поширення традиції зображення «потойбічної трапези» на надгробках з уявленнями про героїзацію померлих, який підводить до розуміння багатьох поставлених питань. Прирівнювання померлого членами його родини до божества багато в чому пояснює відмінності у зображеннях його самого та його нащадків на надгробках. Однією з особливостей є ідеалізація зображених. Вона може вважатися одним із засобів вивищення, звеличення похованих. При цьому дрібні зображення «несакралізованих» родичів виконувалися більш недбало, іноді схематично. Навіть дарунки в їхніх руках та одяг були зображені чіткіше, ніж обличчя. Це в той час, коли у провінційному мистецтві відзначають більш масивні пропорції верхньої частини тулуба, відповідно, більшу увагу до проробки голови та рис обличчя. В зображеннях тулуба другорядних персонажів, навіть за таких умов, більшу увагу надається атрибутам, за якими можна визначити хіба що стать та іноді функції на бенкеті.

Сюжет трапези на надгробках поширюється у Північному Причорномор'ї з межі ер [Борисова, 1974а, с. 18; пор.: Garland, 2001, р. 70]. Показово, що в цю ж епоху в Херсонесі набуває розмаху традиція покладання амулетів у могилу, як вираження вірувань і суб'єктивних поглядів [Русяева А., 1982, с. 23] вузького кола осіб. Віра в магію і чари існувала і в класичній Греції, адже часто знаходять звертання до богів по захист від невидимої небезпеки [Нильсон, 1998, с. 108]. У перші століття нашої ери функцію апотропеїв могли виконувати та-

кож світильники з рельєфними зображеннями богів-покровителів у потойбічному житті, наприклад, Геракла чи його атрибутів [Щеглов, 1960, с. 21]. З цього часу не менш важливим у розвитку уявлень про потойбічне життя з цього часу стає нове сприйняття ролі світла і вогню в поховальному культі [Зубарь, 1982, с. 84; Зубарь, Сорочан, 1984, с. 148—150, 153].

Звичай тримати при собі обереги, частинки чогось сакрального, що набув особливого поширення до римського періоду, можна пояснити бажанням відродити «незриму присутність» героя чи божества. Земля з могили обожненого померлого могла сприйматися не лише як згадка про нього, але й як символічна частина героїзованого предка. Існує думка, що обереги-футляри в могилах містили, серед іншого, частинки землі. Як частина відображає ціле, так і звичайна грудка землі могла наділятися захисними властивостями, давати впевненість у власній безпеці. Тут варто було б наголосити на визначенні «власна безпека», адже створення оберегів, фактично, моделей сакрального місця чи сакрального предмета, пов'язане з фізичною віддаленістю від цього сакрального, неможливістю бути присутнім біля обожненого, а для цього – поміщення його неподалік.

Іншим поясненням є збільшення потреби в цьому сакральному, зумовлене, очевидно, особливо скрутним періодом в житті особи, родини чи всього поселення. Більш радикальним вираженням такої тенденції є носіння оберегу шанувальником цього сакрального при собі. В Херсонесі про наявність такого звичаю свідчать знахідки амулетів у вигляді черепків зі згладженими краями і написами-символами в житлових приміщеннях

(див. додаток, 2, 81, 138, 181), а також дедалі частіше в перших століттях нашої ери покладання їх у могилу разом з тілом небіжчика [Пятышева, 1956, с. 65—69; Зубарь, 1978, с. 16; 1984; 1985; 1986; 1987; Зубар, Рижов, Шевченко А., 1986, с. 65]. Це може вказувати на ще дужче занепокоєння своєю незахищеністю і на індивідуалізацію шанувальників героя. Важливе значення тут має їхнє віддалення не так від місць вшанування родинних героїв, як від традиції родинного культу взагалі.

Та це не означає, що культи родинного характеру втрачають своє значення для індивідів. Очевидно, вони стають більш формальними, звужується їхня сфера впливу. Останнє було зумовлене тим, що інтереси членів родини вже не обмежувалися подіями суто родинного характеру. Все ж, дім і могили померлих родичів залишалися місцями проведення родинних культів, і культів померлих зокрема, протягом античної епохи.

Припускають значення амулетів і для знайдених у похованнях написів-присвят окремим божествам, зроблених на фрагментах посуду [Соломоник, 1976а, с. 129—130]. Таке ж трактування дають астрагалам, антропоморфним та іншим підвіскам [Винницкая, 1949, л. 64; Зубарь, 1982, с. 100; Рыбакова, 2007], золотим лицьовим пластинам, що проникають у Херсонес зі східних провінцій Римської імперії [Зубарь, 1982, с. 112—113; Борисова, 1985, с. 196], камінцям і скляним виробам з отворами для підвішування [Зубарь, Мещеряков, 1983, с. 97—103]. Деякі ювелірні вироби (печаті, пряжки, бляшки, підвіски), датовані з середини IV ст. до н.е. по II—III ст. н.е., вважають амулетами, що використовувалися за життя, а потім клалися в могилу з померлим.

При цьому всі вони зафіксовані на некрополі. Найбільше їх у могилах перших століть нашої ери [Пятышева, 1956, с. 59—61; Зубарь, 1982, с. 111; Аграфонов, 1999, с. 15; Крупа, 1999, с. 64]. Причини поширення амулетів слід вбачати, вочевидь, не так в етнічній строкатості, зокрема розташованої в цей час у місті римської залоги [Неверов, 2001, с. 132; пор.: Пятышева, 1964; Столба, 2009], як у змінах релігійних уявлень, на яких базувався відповідний розвиток культової практики.

В уявленнях античного світу про життя померлих виділяють два послідовні етапи: ототожнення могили померлого з його новою домівкою і поступовий перехід до осмислення відокремленості душі від тіла, а звідси – незалежного від похованого тіла життя душі в іншому світі [Rohde, 1898, S. 301—319; Cumont, 1959, p. 103—110; Burkert, 1985, p. 194; Alcock, 1991, p. 447; Tortorelli, 1993; Garland, 2001, p. 10]. У Херсонесі ці два етапи відображають зміни в поховальній практиці у перших століттях нашої ери [пор.: Зубарь, 1982, с. 122—125; 2006б, с. 47—60], а також епіграфічні джерела, а саме, написи на надгробках від пізньоелліністичного періоду до III ст. н.е. на зразок: «...тут лежить (або земля мене тут покриває)» або «я тут лежу» [Соломоник, 1964, с. 102—103, № 49—51; пор.: Фюстель-де-Куланж, 1903, с. 5—6]. Докладніші відомості щодо уявлень про потойбічне життя дають рідкісні віршовані епітафії, відомі в Херсонесі переважно у II—III ст. н.е. [IOSPE II, № 482, 485, 519; Соломоник, 1964, с. 116—120; 1973а, с. 209—220]. Втім, нема підстав вважати, що ці уявлення в той же час поділяло все населення. Йдеться лише про релігійний світогляд конкретної родини, яка

організовувала поховання і вшанування померлого, або ж поета, якому була замовлена епітафія. Стверджувати можна лише про те, що були такі родини, не останні в суспільній ієрархії, де вірили, що як у випадку Ксанфа Лагорінового [IOSPE II, № 482], душа померлого належала Плутону, або як у випадку Ойнанти Главкієвої [IOSPE II, № 519], померлої при пологах, – у те, що душа сходить під землю і там, випивши води з Лети, впадає в забуття, або ж, як свідчить напис III ст., відчували потребу в охороні небіжчика від чар, про що просили Геліоса [Соломоник, 1964, с. 116–120].

Розгорнені написи, іноді викладені в поетичній формі, могли бути звернені як до померлого, так і до перехожих. На відміну від коротких, вони покликані не констатувати, а викликати співчуття. Цього досягали за допомогою звеличення втраченого померлого, описання почуттів живих родичів. У всіх епітафіях відображається уявлення про потойбічне життя як гірше, у порівнянні з земним, що відповідало традиційній релігії, а не містеріальним вченням. Загалом же розгорнені написи рідкісні для херсонеських надгробків. Інформативність більшості надгробків вимірюється суто називанням померлого і його/її належності до певного роду за допомогою вказування патроніміка, а також зображенням символів, що дають відомості про статус і характер занять померлого, або ж у перших століть нашої ери – про те, яким уявлялось його життя в потойбічному світі.

Водночас існували уявлення про потойбічне життя, пов'язані з містеріальними посвятами. Тобто разом з еллінами, що поділяли загальні устої, невеликий відсоток громадян чекав після смерті не переходу в Аїд, а до-

стойного життя разом з богами. Вважається, що з такими релігійними течіями, а також єгипетськими релігійними впливами, вченням орфіків, був пов'язаний розвиток ідеї про життя душі в потойбічному світі, де відбуваються суд і покарання [Кноф, 1908, с. 27—33; Burkert, 1985, р. 196—198]. Перед тим побутувало уявлення про присутність померлого на місці поховання: він їсть і п'є, вмивається (приймає узливання) [Richmond, 1950, р. 18—20; Burkert, 1985, р. 194]. При цьому померлий – залежний від своїх родичів, їхнього виконання ритуалів, годування і узливання, а не від своїх вчинків за життя. Єдина справа при житті, що забезпечить спокійну смерть – виховати або всиновити спадкоємця, який буде зобов'язаний доглядати могилу, а отже – померлого.

Добре доглядання могили, поминальні ритуали та витрати на них були покликані забезпечити спокійне потойбічне життя небіжчику. Натомість сам померлий мав віддячувати за турботу: захищати родичів, посилати успіхи, або допомагати у кожній повсякденній справі. На цьому і ґрунтувався культ предків. А оскільки предок продовжував асоціюватися з могилою, де знаходився його прах, логічним здається висновок про тотожність культу предків із культом могил.

Могили перетворювалися на місця паломництва членів родини, їхніх нащадків, усіх кривних родичів і всиновлених. З часом місце ставало більш важливим, ніж далекий у часі предок. Якщо вшанування могили та її власника давало якісь успіхи для членів родини, до культу предка (тобто культу могили) голова роду міг допускати інших [Нильсон, 1998, с. 64]. Високий соціальний статус родини доповнював значення культу могили

її предка для поліса. Так відбувалася героїзація предка. Культ, пов'язаний з піклуванням про могили також могли допомагати общині збільшувати кількість земель за рахунок тих, що розташовувалися на територіях, прилеглих до могил або святилища [Whitley, 1988, p. 181].

За зміни політичної ситуації в Греції – тривалих воєн на далеких землях, заснування колоній – відбулися зміни в релігійних уявленнях. Адже релігія залежна від умов життя, коли вони змінюються – виникають нові потреби, нові форми релігії, початок цих змін датують V—IV ст. до н.е. [Нильсон, 1998, с. 189]. Віддаленість від місць могил предків, наділених функціями покровителів, призвела до уявлень про відокремлене життя померлого-охоронця від тіла, похованого у зовсім іншому місці. Очевидно, так формувалася основа для героїзації не лише видатних померлих, а й простих громадян їхніми живими родичами [Whitley, 1988, p. 177—178; Lungu, 2002, p. 3, 13]. Свідченням цього є надмогильні плити з рельєфними зображеннями потойбічної трапези. Дослідники античної культури Північного Причорномор'я неодноразово звертали увагу на подібність цих надгробків до рельєфів із зображеннями «апофеозу» бога-героя Геракла (напівлежачи під час бенкету) [Пятышева, 1948, с. 204]. Надгробки порівняно пізні в часі, тож вони не могли бути первинними щодо рельєфів, як вважалося раніше [Сапрыкин, 1978, с. 48—49]. Очевидно, уявлення про першого героя, що отримав безсмертя, вплинули на розвиток поховального культу [Латышева, 1997, с. 120; пор.: Хамула, 2009, с. 84—100]. Тож справедливим є припущення, що сцена потойбічного бенкету походить від зображення бенкету богів та героїв [Соломоник, 1984,

с. 15; Столба, 1989, с. 61].

Перехід від одних уявлень до інших, як і будь-які зміни у віруваннях, не міг бути раптовим і всезагальним. Очевидно, більш властиві для нових життєвих умов уявлення поступово передавалися від родини до родини, закріплювалися в поколіннях і лише тоді відображалися в ритуалах. Різні погляди на життя після смерті могли накладатись і співіснувати ще протягом тривалого часу [пор.: Richmond, 1950, р. 41]. Тому не було б коректним прагнення точно встановити час появи нового типу вірувань і його перших носіїв. Можна лише припускати, що це були впливові родини, голови яких, не виключено, могли займати на той момент певні посади в полісній організації. Оскільки такі посади суміщалися з релігійними функціями в громадських культах, то нові віяння в уявленнях про долю померлих могли поширюватися від родинних до полісних культів, після чого до культів релігійних об'єднань.

У некрополі класичного періоду, який можна співвіднести з часом, коли тіло ототожнювалося з могилою, майже всі поховання здійснені за обрядом інгумації, в ґрунтових могилах, 63 % орієнтовані на схід головою, трапляються скорчені, більшість могил – без інвентарю [Белов, 1950а, с. 272—276; Рогов, 1999, с. 127].

В елліністичний час майже зникають скорчені поховання [Белов, 1948, с. 160; Рогов, 1991, с. 104], припиняється домінування східної орієнтації, збільшується кількість інвентарю, покращується його якість, що є свідченням змін в уявленнях про потойбічне життя.

З ідеєю героїзації, близькою до уявлень про душу, пов'язані саркофаги у вигляді храму [Зубарь, 1990а,

с. 63], надмогильні знаки у вигляді стел, за формою подібних до храму [Даниленко, 1967, с. 5—6]. Ці риси перетворювали могилу на місце перебування вже душі, а не тіла. Приблизно в цей час набула поширення віра в перехід душ до Аїду [див.: Garland, 2001, с. 119]. Ці уявлення відображалися в «платі Харону», яка фіксується в похованнях Херсонеса з елліністичного періоду, але набуває найбільшого поширення в перші століття нашої ери. Г.Д. Белов пояснював це відсутністю власного карбування в Херсонесі до цього часу [1948а, с. 159]. Однак, зважаючи на повсюдність з певного періоду поширення уявлень про особливості шляху в потойбічний світ, грецькі поселенці могли б супроводжувати своїх померлих монетами інших полісів, зокрема своєї метрополії. Тому відсутність монет у могилах слід пов'язувати з відсутністю віри в їх необхідність у потойбічному світі [пор.: Сударев, Болдырев, 2009, с. 436].

Також важливими стають уявлення про возз'єднання сім'ї в потойбічному світі. Вираженням їх є сімейні усяпальниці в склепах з нішами-лежанками і в підбійних могилах. Вони поширюються з межі ер зі Східного Середземномор'я, Малої Азії, де фіксуються з VI ст. до н.е. В Херсонесі сімейні усяпальниці відомі і до римського періоду, але в одиничних випадках, причому в них наявний такий рідкісний для попередніх періодів інвентар [Белов, 1948, с. 157]. Це, а також трудомісткість конструкції склепів, пов'язують з високим майновим статусом похованих [Борисова, 1985, с. 200; Зубарь, 1990а, с. 63; 2006, с. 17—22; 2006а, с. 154—159; пор.: Nielsen, 2002, р. 110], від яких і поширювалися, очевидно, нові традиції поховання та вірування.

З уявленнями про душу, властивими другому етапу вірувань, на якому життя тіла відокремлювали від життя душі, можна пов'язувати деякі світильники з рельєфно оздобленими щитками, знайдені на некрополі перших століть нашої ери [Chrzanovski, Zhuravlev, 1998, р. 62, 107, 129], і амулети, які в Херсонесі стають звичними в похованнях пізніше, ніж в інших античних центрах [Зубарь, 2005е, с. 454]. Не виключено, що ці уявлення мали вплив на розвиток хтонічного аспекту культів окремих божеств, у вшануванні яких за римського періоду прослідковують певні зміни. Особливо це стосувалося культу Геракла, що вже не був загально-полісним, а відправлявся лише в окремих родинах [Сапрыкин, 1998, с. 61—62] (див. розділ 2, с. 109). Такі ж зміни були в культах Деметри і Кори-Персефони, кількість зображень яких до II ст. до н.е. значно скорочується. Культи ж Афродіти, Ніки, пов'язані з покровительством над померлими, саме за римського періоду набувають ваги [Кадеєв, 1996, с. 192—193].

Незмінними залишались дитячі поховання. До найпізнішого часу античності дітей ховають в амфорах, хоча з елліністичної епохи з'являються черепичні могили, з доби пізньої античності – цегляні [Бунятян, Зубарь, 1991, с. 231]. Також аж до кінця античності обряд кремації існував одночасно з обрядом інгумації, збільшуючись або зменшуючись у процентному відношенні на окремих відрізках часу [Зубарь, 1980, с. 14]. Однак кремації не варто безпосередньо пов'язувати з уявленнями про самостійне життя душі померлого. Небіжчик при такому обряді поховання був втілений в образі поховального пам'ятника, стели чи вази, які встановлювали на

могили, а при вшануванні на свята мили і прикрашали [Burkert, 1985, р. 194]. У такий спосіб він теж ототожнювався з місцем поховання. Найбільш обґрунтованою на сьогодні атрибуцією кремацій є трактування їх як поховань представників заможних родин, оскільки на цей обряд витрачалося більше затрат і часу. Щоб повністю спалити тіло, вогнище треба було підживлювати кілька годин [Зубарь, 1982, с. 57—62; 2005е, с. 437—440; Morris, 1987, р. 154]. Аргументом слугує і те, що звичай тілоспалення відповідає зацікавленню заможних родин обстоювати своє давнє походження [Whitley, 1988; Alcock, 1991], а відповідно, прагненню долучатися до звичаїв предків, адже за архаїки більшість дорослих небіжчиків кремували [Morris, 1987, р. 18—22; Garland, 2001, р. 34; Antonaccio, 2002, р. 34].

У Херсонесі саме в могилах з кремаціями зафіксовано коштовні прикраси, та й розташування деяких з них [пор.: Жеребцов, 1979, с. 34—37; Рогов, 1999, с. 127; Стоянов, 2003/2004, с. 325, 332] свідчить про високий статус похованих. 20% кремацій у херсонеському некрополі за елліністичного періоду [Белов, 1948, с. 158] відповідає кількості осіб, належних до найвищого прошарку суспільства [пор.: Morris, 1987, р. 94]. З цим узгоджуються 7 % кремацій за перших століть нашої ери [Зубарь, 1982], адже серед верхівки тогочасного суспільства поширювалися нові світоглядні уявлення, в яких значну роль приділялося життю після смерті та способу поховання. Деякі з них передбачали поховання неушкодженого тіла [Лурье, 1966, с. 24; Костромичев, 2005, с. 107; Зубарь, 2005е, с. 439—440].

Що ж до мізерної кількості слідів кремацій у пізньо-

класичний час [Белов, 1938, с. 167; 1948, с. 158; 1981, с. 166], то тут логічно було б вести мову або про «археологічну невидимість» [Morris, 1987, р. 62] поховань за обрядом кремації, оскільки вони могли бути покладені не в урну, і тому не збереглися, і про очікування наступних відкриттів, або про соціальну однорідність населення нової апойкії за класичного періоду. Та обидва шляхи не матимуть під собою ґрунту, оскільки в Елладі саме за класичного періоду кремацій більше, а за елліністичного кількість їх скорочується. Сам же обряд ніяк не вдосконалюється: і надалі прах здебільшого складають в урни, рідше – спалюють на місці, як і в Херсонесі [Кравченко, 1999, с. 114; Зубарь, 2005е, с. 436, рис. 270]. Не випадає також казати про відсутність вищого прошарку суспільства в полісі за класичного періоду, оскільки вже в той період апойкія мала усі риси полісної організації [Зедгенідзе, 1979, с. 31—32; Золотарев, 1993, с. 20; Зубарь, 2005, с. 293—294, пор.: Стржелецкий, 1959, с. 74; Кац, 1990, с. 107—111], а отже, й відповідну політичну і соціальну структуру. Інша річ – питання як ховали представників чільних кіл.

Цей момент релігійної практики повинен був мати не лише ідеологічне, а й практичне підґрунтя [Шевченко Т., 2009а]. Здійснення поховального ритуалу включало кілька етапів. Прощання, омивання, приготування до зміщення, перевезення на цвинтар, оплакування, узливання і пожертви на честь небіжчика, – все це мало більшу вагу, ніж саме поховання [пор.: Rohde, 1898, S. 230—233]. Повне виконання усіх належних ритуалів, вочевидь, займало багато часу. Церемонія, з її блиском і урочистостями, позначала бар'єр в обряді переходу

недавно живої особи до стану небіжчика [див.: Garland, 2001, р. 24, 26—28], тобто «наближала смерть духовну» [Humphreys, 1993, р. 152—153]. Вважалося, що тільки після достойного поховання душа йде в Аїд [Hom. II. XXIII, 71—76]. Усвідомлення смерті наставало лише після закінчення усіх необхідних етапів прощання з покійним для переведення його в статус небіжчиків.

Якщо церемонії прощання неможливо було завершити одразу на другий день після фізичної смерті, а це могло бути зумовлено надто великою кількістю учасників, або перевезенням тіла на батьківщину, – то виникала потреба якимось чином призупинити фізичний розклад тіла, тобто зблизити смерть фізичну з соціальною. Ця потреба звучить вже в Гомера. Тіла Патрокла і Гектора в «Іліаді» були дивом збережені нетлінними протягом 9 днів, а тіло Ахілла – 17 днів, для звершення достойного поховання героїв [Hom. II. XXIII, 12—23, 315—35, XXIV, 784—804; Od. XXIV, 76—85; див.: Humphreys, 1993, р. 153]. Ця інформація важлива в контексті розглядуваного питання, адже предків теж вважали героями, хоч і окремого роду. Саме боротьба з тлінням була причиною використання бальзамаріїв, які часто знаходять в могилах, і спеціальних речовин («дорогі масла» в Гомера). Можливо саме через прагнення призупинити тління вибір падав на обряд тілоспалення, для продовження ритуалів уже над кремованими рештками [Шевченко Т., 20096].

Слід погодитися, що помпезні поховальні церемонії були способом демонстрації величі і влади в античному суспільстві. Це відображається в законах Солона, які обмежували розкіш приватних поховань [Parker, 1997, р. 49—52; Garland, 2001, р. 27—34; Суриков, 2005,

с. 72—150]. Дієвість цих обмежень відбилась і на зменшенні відсотка кремацій в Аттіці з середини VI ст. до н.е. [Morris, 1987, р. 22]. У Спарті контроль за почесностями в похованні громадян певного статусу (басилевсів, загиблих в бою воїнів) був більш детальний [Humphreys, 1980, р. 102; 1993, р. 89]. Можливо, саме для проведення помпезних і тривалих церемоній тіло попередньо спалювали. Таким чином, поховані способом тілоспалення могли дійсно належати до багатих верств населення.

Отже, інгумації відповідали обставинам, коли поховання можливо або необхідно було здійснити одразу після фізичної смерті, тобто коли була невелика кількість родичів-задіяних у церемоніях прощання з небіжчиком, або коли ситуація змушувала скоротити до мінімуму розмах і тривалість поховальних ритуалів, що могло стосуватись, зокрема, загиблих у бойових діях. У такому випадку в поховання могли навіть не класти супровідних речей. Окремі обставини вибору інгумації як способу поховання можуть відповідати суворим умовам життя дорійського поселення. Тому в найдавнішому некрополі переважна більшість поховань – тілопокладення. Тобто за класичного періоду в Херсонесі приватні поховання представників еліти здійснювалися з такою ж простотою церемонії, що й кожного громадянина. Це могло бути зумовлено такими ж стислими строками, в які здійснювали поховання. Ці міркування можуть бути поясненням майже повної відсутності кремацій у класичному некрополі Херсонеса.

За елліністичного періоду, часу розквіту Херсонеса, поховання представників суспільної верхівки відбувалося з дотриманням або й ускладненням усіх деталей

церемонії, пов'язаної з культом предків. Адже походження часто слугувало обґрунтуванням соціального статусу окремих громадян. Зменшення відсотка кремацій у перші століття нашої ери відповідає поширенню нових світоглядних уявлень, в яких значну роль надавали уявленням про душу і збереженню тіла.

В елліністичний період Херсонес переживав певні соціальні зміни, що позначилися і в особливостях поховання. Відбувається усталення традиційних надгробків, їхніх архітектурних і художніх обрисів. Цікаво, що в Херсонесі за доби еллінізму єдиною словесною інформацією на надгробках було ім'я померлого (померлої) з іменем батька (і часто іменем чоловіка), на відміну від пізніших розкішних епітафій зі зверненнями до перехожих та вираженням жалю. Найдавніша стела традиційної для Херсонеса архітектурної форми (рис. 48) із лаконічним написом датована кінцем V ст. до н.е., більшість – IV—III ст. до н.е. [Соломоник, 1964, с. 75—89; 1973а, с. 123—198]. Такі надгробки були відомі в багатьох античних центрах Причорномор'я [Корпус, 1965; 2004; Надписи, 1968, с. 86—87], зокрема у спорідненій дорійській Месембрії [Nessebre, 1969, р. 179—220] .

На стелах датованих з II ст. до н.е. до імені і патроніміка померлого додається «χαῖρε» [Соломоник, 1964, с. 89—91, № 42, 43; 1973а, с. 199—207, № 183, 184]. На Боспорі такий вираз зафіксовано значно раніше, на надгробку з Пантікапея III ст. до н.е. [Корпус, 1965, № 241]. Однак, тут пам'ятник був доволі своєрідним, являв собою зображення самого померлого поряд зі своєю стелою (рис. 49).

З перших століть нашої ери подаються відомості

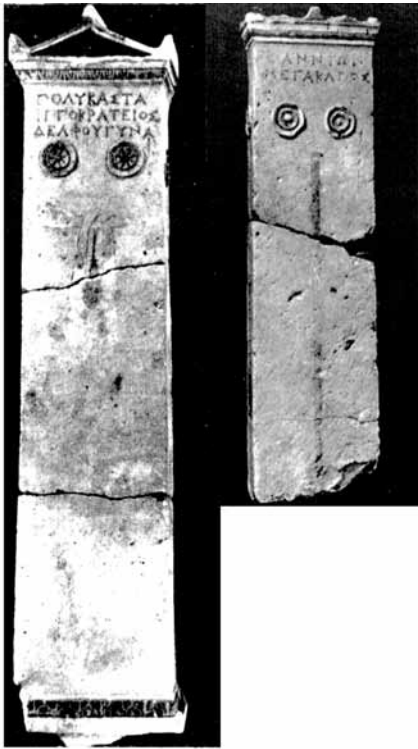


Рис. 48. Херсонеські стели, IV—III ст. до н.е. : а) Стела Полікасти Гіппократової, дружини Дельфа, за С.Ф. Стржелецьким; б) Стела Санніюна Мегаклового, за В.М. Даниленком



Рис. 49. Надгробок Аристофонта Форміонтового, Пантікапей, III ст. до н.е. (Корпус, 2004, № 241)

про кількість прожитих років чи обставини смерті [Соломоник, 1964, № 44, 56; Зубар, Антонова, Савеля, 1991]. Вказування віку в епітафіях В.І. Кадеев вважає показником малоазійського походження похованих, яким присвячували ці написи, оскільки, за його словами, такі випадки там трапляються часто, тоді як у Херсонесі вони порівняно рідкісні [Кадеев, 1981, с. 105—107; пор.: Nielsen, 2002, р. 118]. Це припущення критикувалося з точки зору вивчення етнічного складу населення поліса [Журавлев, Зубарь, Сорочан, 2004а, с. 248—249]. В

контексті нашого питання до нього теж слід висловити певні зауваження. Дійсно, відсоток херсонеських надгробків, де вказувався б вік померлих – невеликий. Та слід зважати на те, що значна кількість херсонеських пам'ятників збереглася до нашого часу завдяки тому, що їх було використано у зведенні мурів. А це здебільшого стели елліністичного періоду, часу, коли не писали жодних подробиць приватного життя небіжчика.

Додаткові свідчення, важливі для вузького родинного кола, частіше подавали на надгробках наступних століть. Тому вказування віку можна вважати не територіальною, а хронологічною особливістю античних епітафій [пор.: Соломоник, 1964, с. 75]. Важко погодитись, що в Херсонесі, епітафії, де була б інформація щодо віку померлого, рідкісні. Їх налічується всього 17. Звичайно, це порівняно небагато, але скоріш через умови їх зберігання і способи вторинного використання. Зважаючи на те, що більшість херсонеських стел знайдені поза первинним контекстом, різні принципи подачі словесної інформації на надгробках можна використовувати як додатковий показник для їх датування.

В написах на надгробках елліністичного періоду на вік або стать часто вказувала не словесна, а візуальна, можливо й символічна інформація. Зокрема, зображення предметів для спорту (на надгробках юнаків), зброї (на надгробках дорослих чоловіків), посоха (на надгробках чоловіків старшого віку). Це були символи цінності померлих для поліса – чоловіка-воїна, юнака, що готується стати воїном, старого із життєвою мудрістю, що вирішує державні справи. Окрему вагу мало значення лікарів для херсонеситів. На їхніх надгробках атрибути діяльності

(лікарські інструменти) і навіть портретні зображення [Соломоник, Антонова, 1974, с. 94—105].

Тут можна порівняти спостереження С. Гамфріс щодо аттичних надгробків, де відчутною є різниця у текстах епітафій класичного періоду і, наприклад, IV ст. до н.е. А саме, якщо за класики на надгробках відзначали громадські заслуги померлого, то на елліністичних – більш приватні доброчестя [Humphreys, 1993, р. 14, 108, 121]. У Херсонесі такий перехід від загальних до приватних цінностей можна датувати дещо пізнішим періодом. Тут елліністичні надгробки ще відображають момент ідеологічної ситуації, в якому інформація на надгробку була напрямлена на суспільство, перехожих. Тому написи IV—III ст. до н.е., як і рідкісні в Херсонесі написи попереднього періоду [Соломоник, 1964, с. 75—76, № 28], містять лише найзагальніше – ім'я померлої особи та її представників у полісній спільноті.

Своєрідність надгробків елліністичного періоду дозволяє припускати, що в тогочасному Херсонесі уявлення про померлих і поховання відрізнялися від відповідних уявлень наступних століть. Ці погляди, вочевидь, полягали в ототожненні померлого з його могилою або поховальним пам'ятником, на відміну від системи уявлень про окреме життя душі в Аїді [Шевченко Т., 2005в]. Це відображають особливості в написанні імен померлих на надгробках. Практично всі елліністичні херсонеські стели містять імена померлих у називному відмінку. Померлий тут в уявленні живих ототожнювався з маркером, що позначав його могилу, в нашому випадку – зі стелою. Тобто те, що перехожі бачать над могилою, позначало самого померлого. Надгробок був носієм інформації про

ім'я небіжчика, а також символічної інформації про його вік, стать, іноді соціальний статус, вираженої в особливостях оформлення. На надгробках II—III ст. н.е., як і на елліністичних стелах, вказано лише ім'я і патронімік померлого [Соломоник, 1964, с. 114—116, № 57], але ім'я подано в родовому відмінку: «(пам'ятник) Арістолоха (сина) Трасілохи, (пам'ятник) Кадоса...». Тобто вказується вже на належність поховального пам'ятника особі. Для порівняння, на Боспорі на двох пантікапейських стелах кінця V ст. над похованнями чоловіків і на одній IV ст. до н.е. над похованням жінки імена вказано у родовому відмінку, усі інші елліністичні надгробки містять імена у називному [Корпус, 1965, № 152, 154, 204, с. 150—457].

Отже, форму подачі інформації на надгробках зумовлювали не лише соціальні чи приватні обставини виготовлення пам'ятника, а й релігійні уявлення. Символічну наповненість надгробків спочатку відображали окремі деталі – тенії, стригилі й алабастри, посохи, зображені на стелах [Даниленко, 1990, л. 152 і далі], пізніше – цілі композиції, найчастіше об'єднані навколо ідеї потойбічної трапези небіжчика (рис. 41, 42). Форма подачі інформації на надгробках протягом віків зазнавала змін. З часом в написах подавали ширші і деталізованіші відомості про реальне і потойбічне життя померлого. Відомості приватного характеру, а саме, про обставини смерті, добродієвства небіжчика тощо, містять переважно надгробки перших століть нашої ери.

Дослідники неодноразово вказували на паралелі у формі елліністичних херсонеських stel і вигляді храмів.

Цю особливість пояснювали тогочасною традицією вшанування померлих як героїв і уявленнями про гробницю як місце душі [Даниленко, 1967, с. 5—6]. За словами Р. Гарланда, стела була або втіленням померлого, або символом його присутності [Garland, 2001, р. 119].

У цьому контексті слушними стають міркування щодо апотропеїчного призначення стел як частини мурування оборонних споруд III ст. до н.е. [Зубарь, 2005е, с. 420—424; пор.: Даниленко, 1961; 1988; 1996, с. 67; Тахтай, 1947]. Понад те, зважаючи на зазначені вище уявлення херсонеситів за часів еллінізму про життя після смерті й ототожнення померлого з його могилою, можна говорити про сприйняття надгробків, що тримають на собі мури, як самих предків, які охороняють місто. Також апотропеїчне значення припускають для поховань, здійснених біля міських воріт [Стоянов, 2003/2004, с. 333; пор.: Жеребцов, 1979, с. 34—37]. На сьогодні засвідчено факт використання надгробків у будівництві оборонних мурів у 479 і 338 рр. до н.е. в Афінах [Garland, 2001, р. 4], у V ст. до н.е. в Тірітаці, в кінці III ст. до н.е. в Калос Лімені [Кутайсов, 2003, с. 69; Зубарь, 2005е, с. 423].

Відголоском таких релігійних уявлень і практик можна вважати християнську традицію покладання мощів або закладних каменів у фундаменти храмів. У середньовічному Херсоні відомі закладні камені в муруванні церков і башт у VI—XI ст. [Сорочан, 2005, с. 781—782, рис. 233]. Хрести, викарбувані на цих каменях позначали покровительство Господа, поширене на усю будівлю. Цікаво, що один з каменів було вмуровано в зовнішній пояс башти Зинона у IX—X ст., за багато століть

після вмурування елліністичних надгробків, що свого часу вважалися втіленнями героїв-покровителів поліса. Зважаючи на те, що християнство увібрало в себе багато інших елементів попередніх релігій [пор.: Richmond, 1950, р. 45—47], цей звичай можна вважати свого роду етнографічним свідченням наявності відповідних античних релігійних традицій. Таким чином, священними предметами, які символізували божественну охорону, чи у випадку стел, охорону предків-героїв, зміцнювали фортечні мури.

* * *

Поховання належало до родинних культів. Про це свідчать побутування окремих рис поховання протягом тривалого часу, неоднорідність поховального обряду в межах одного періоду, влаштування родинних усипальниць, зображення членів сім'ї на надгробках і наявність амулетів та інших атрибутів вірувань вузького кола осіб. У Херсонесі довше, ніж в античних центрах Греції і Причорномор'я, переважають ґрунтові могили, довше фіксуються орієнтовані на схід та скорчені поховання і використання черепиці в будові могил. Пізніше урізноманітнюється інвентар, лише з межі ер з'являються склепи з нішами і підбійні могили. Поховання дітей в амфорах зникають у V ст. н.е. Традиції поховання в Херсонесі мали давнє коріння і зберігалися у порівняно вузьких колах шанувальників.

На кожному часовому відрізку поховальний культ не був однорідним. Серед населення побутували різні уяв-

лення про життя після смерті. Це відображає, особливо у пізньоелліністичний період, варіативність у будові могил, складі інвентарю, формі надгробків. Причиною, на наш погляд, є відмінності між соціальними групами і окремими родинами, що передавали традиції з покоління в покоління. Поширення у перші століття нашої ери амулетів у могилах відповідає посиленню занепокоєння незахищеністю через зростання недовіри до традиційних богів та індивідуалізації їх вшанування.

Влаштування сімейних усипальниць слід пов'язувати з уявленнями про «возз'єднання» родини в потойбічному світі. Цілісність родини, її померлих і живих членів, забезпечувалася щорічними поминальними святами і зверненням до померлих по допомогу. Ці ж уявлення втілювалися у зображеннях на надгробках небіжчиків у час потойбічної трапези в колі сім'ї. Такі пам'ятники встановлювали переважно на могилах чоловіків, яких зображено у вигляді героя. Традиційно для херсонеських надгробків, дружину померлого зображали сидячи поряд. Дрібні фігурки біля звеличеної пари – з дарунками в руках або з жестом, властивим для поховальних обрядів. Характер цих зображень змушує піддати сумніву трактування їх як слуг чи рабів. Різні рівні у зображенні учасників трапези дають змогу припустити, що на надгробках зображали героїзованих померлих, а в зменшеному вигляді – їхніх живих родичів, що приносять пожертви. Випадки, коли особа сама виготовляла пам'ятник на свою могилу, в Херсонесі рідкісні і стосуються іноземців. Здебільшого про поховання дбали спадкоємці померлого. Тенденція до покращення якості надгробків свідчить про прагнення

нащадків показати і увічнити свій внесок. Особливо цей внесок підкреслювався зображеннями родичів, очевидно, дітей, на надгробку біля звеличеного померлого. Ці фігурки близькі до зображень удвічі менших, ніж божество, дедикантів на вотивних рельєфах.

Від родичів померлого залежав і вибір способу поховання. За класичного періоду в Херсонесі поховання представників еліти здійснювалися з такою ж простотою церемонії, що й кожного громадянина. До цього висновку підводить мізерна кількість кремацій у пізньокласичний час. Інгумації відповідали обставинам, коли поховання можливо або необхідно було здійснити одразу після фізичної смерті. Тобто коли була невелика кількість родичів-задіяних у церемоніях прощання з небіжчиком, або коли ситуація змушувала скоротити розмах поховальних ритуалів, що могло стосуватись загиблих у бою. Тоді в поховання могли навіть не класти супровідних речей. Якщо ж церемонії прощання неможливо було завершити на другий день після смерті через надто велику кількість учасників, то виникала потреба призупинити розклад тіла, зблизити смерть фізичну з соціальною. За елліністичного періоду, часу розквіту Херсонеса, поховання представників суспільної верхівки відбувалося з дотриманням усіх деталей церемонії. Адже культ предків служував обґрунтуванням соціального статусу. Зменшення відсотка кремацій у перші століття нашої ери відповідає поширенню нових релігійних вчень, у яких значну роль відігравало збереження тіла.

Уявлення про надмогильний маркер як втілення померлого могли бути причиною покладання стел в муру-

вання оборонних споруд III ст. до н.е. Стели ототожнювалися з героями поліса. Відголоском цих уявлень можна вважати християнську традицію покладання мощів або закладання каменів у фундаменти храмів і мурування башти, відому в середньовічному Херсоні.

Аналіз будови могил, форми надгробків і написів на них показує, що перехід від уявлень про перебування померлого в могилі до уявлень про відокремлене життя душі відбувся в Херсонесі дещо пізніше, ніж в інших центрах, що пов'язано з релігійною консервативністю. Ці риси родинної релігії мали безпосередній вплив на зміни в релігійному світогляді населення і на розвиток відмінностей цього світогляду впродовж усього існування Херсонеса.

ВИСНОВКИ

Релігійний світогляд населення античного Херсонеса включав полісну ідеологію і вірування. Різні точки зору на культи окремих божеств і релігійні уявлення населення поліса, висловлені в науковій літературі в кінці XIX – на початку XX ст., продовжують розроблятися вже понад століття. Тривалий час дослідники спиралися на етнічні передумови розвитку релігії Херсонеса і уявлення про боротьбу класів. Через те досі питання, що стосуються релігійного світогляду, розглядаються в контексті обґрунтування або заперечення наявності варварських впливів у культурі населення поліса. Щоб виділити якісно нове у розробці основних питань, історія дослідження релігії Херсонеса в роботі розглядається за етапами. Кінець XIX – початок XX ст. був часом постановки проблем, появи різних варіантів інтерпретації наявного матеріалу, широкого залучення аналізу письмових джерел. Другий етап (40-і—70-і рр. XX ст.) – часом накопичення та класифікацій знахідок, введення їх у контекст історії Північного Причорномор'я. Третьому, що триває досі, властива переоцінка попередніх постулатів, узагальнення і спроби комплексного розв'язання проблем.

Проаналізувавши наявні на сьогодні джерела, порівнявши різні точки зору на їх інтерпретацію, і розглянувши їх у контексті тенденцій розвитку античної релігії, можна зробити певні висновки щодо характеру і особливостей дохристиянського релігійного світогляду населення Херсонеса. Релігійне життя населення цього античного центру зосереджувалося навколо культу Партенос. Для

поліса вона була покровителькою, заступницею, рятівницею. Розквіт Херсонеса, війни зі скіфами та його занепад позначалися змінами в її культурі. Нові риси та функції Партенос спонукають деяких дослідників твердити про синкретизацію Артеміді, Іфігенії та Тіхе в її образі. Кількість і характер пам'яток свідчать про вшанування Геракла як одного з покровителів Херсонеса, а їх хронологія дає змогу співвідносити зростання та спад цієї популярності не лише з воєнною історією поліса, а й зі змінами в культурі Партенос.

До елліністичного періоду, наскільки це можна виявити за монетами та рідкісними епіграфічними джерелами, Партенос була верховною богинею поліса, тоді як культ Геракла в цей час мав менше значення, ніж культ Аполлона. Якщо зважати на те, що зображення буграніс і бика на монетах символізували не Геракла, а жертвоприношення від імені общини, то атрибути Аполлона, близького до Артеміді Партенос і покровителя колонізації, з'являються на монеті частіше, ніж пов'язана виключно з Гераклом сучкувата палиця.

Така ситуація змінилася за елліністичного періоду, коли з освоєнням великих територій хори зростає значення Геракла як охоронця земель. Втім, як свідчать епіграфічні джерела, захист від варварів найчастіше приписувався Партенос. Їй належав головний храм, найбільший олтар, принаймні з відомих. Тоді як Геракл був найближчим, скоріш за все, для частини населення. Це могли бути представники однієї філи, як це було в Атиці, або громадяни-землевласники, як в Олінфі, які мешкали або в місті, або за його межами. Для них на хорі культ Геракла не втрачав свого значення і в перші

століття нашої ери, коли його дедалі менше вшановує поліс, можливо, через втрату земель.

Це підсилило консолідуючі функції Партенос, особливо в умовах, коли ідеологія протиставлялася залежному статусу держави. У перші століття нашої ери Партенос – універсальна богиня, що асоціюється з міццю Херсонеса. З ідеологічним підйомом можна пов'язувати також культ Херсонас, звернення до якого було способом обґрунтувати походження і автономність держави. Культ Херсонас був офіційним у найвужчому значенні терміну. Про це свідчить відсутність у перші століття нашої ери будь-яких інших підтверджень його відправлення, крім нумізматичних даних. Можливо, Херсонас була епонімною німфою, проте бути певним щодо характеру божества, релігійне значення якого поступалося політичному, навряд чи можливо. Воно могло бути новим символом Херсонеса. Також політичним кроком було зображення з атрибутами Херсонас римських імператорів у кінці другої чверті III ст. н.е.

Функції пов'язаних з Партенос божеств – героя Геракла й епонімної німфи Херсонас були багато в чому заповичені в самої богині. Ці божества відповідали за такі цінності поліса як хора (Геракл) і міфологічне обґрунтування його походження (Херсонас). Із втратою цих цінностей (хори) або їх другорядністю на момент розквіту держави (походження) культи божеств стають мало важливі для поліса. Партенос залишалася центром релігійного світогляду громадянської общини як одного цілого. Поки існувала община, підтримувався культ Партенос. У перші століття нашої ери, час поліфонії релігійних світоглядів різних соціальних груп, культ Партенос як вер-

ховної богині стає більш важливим для політичного життя Херсонеса, ніж для релігійного. З офіційною зміною ідеології Партенос і надалі залишається покровителькою певної частини мешканців Херсонеса.

Крім верховної богині, населення протягом античності вшановувало Аполлона як покровителя виведення нових апойкій. Пам'ять про особливості міфічного заснування зберігали протягом століть у паломництві до його святилищ, у культі епонімної німфи Херсонас, тощо. Найпізнішим часом датуються поодинокі фрагменти скульптур Діоніса. У III ст. до н.е. культ Діоніса набув значного розмаху, зокрема у зв'язку із будівництвом театру. Біля театру гіпотетично могло існувати святилище, зважаючи на наявність незабудованого житлами простору. Однак на сьогодні неможливо підтримати жодне з припущень щодо атрибуції цього святилища, не зважаючи на численні культові знахідки на цій ділянці.

З II ст. до н.е. відчутна потреба у спеціалізованій допомозі кожного божества. Для цього вшановували богів, від яких чекали перемоги в бойових діях (Афіна, Ніка) і покровительства та захисту в окремих аспектах діяльності (Афіна, Аполлон, Асклепій і Гігія, Геліос, Діоніс, Гермес, Діоскури). Можливо це було пов'язано із впливом Понтійського царства. Нема достовірних свідчень про загальне вшанування божественної тріади Латони з дітьми або Деметри.

У перші століття нашої ери вдосконалюється структура культів, існують храми на честь Асклепія, Афродіти. Цим часом датується більша кількість великих скульптурних зображень богів. Однак не виключено, що деякі з них заможні громадяни замовляли для культів, що

проводилися в релігійних об'єднаннях менших, ніж община. Спроба картографувати ці пам'ятки дає картину згрупування їх на ділянках більш пізніх базилік. Однак, зважаючи на зміну релігії, протистояння, властиве часу будівництва нових храмів, таке концентрування мармурових виробів могло зумовлюватись їх пізнішим переміщенням для вторинного використання.

Побутування різних релігійних уявлень у перші століття нашої ери відображає подрібненість суспільства в цей час. Окремим сегментом релігійного життя Херсонеса були культи, що проводилися римськими солдатами і їхнім оточенням. На сьогодні нема достатніх свідчень про вплив цих культів на усе населення. Використання певних елементів провінційно-римської культури, переважно суто технічного характеру, є відображенням загальних процесів розвитку міста в тогочасному культурному просторі, але не запозичень у культурах, що проводилися в межах гарнізону. Серед цих процесів – інтеріоризація релігії, послаблення полісної ідеології, а відповідно, культів богів-покровителів усієї общини. Особливістю Херсонеса була уповільненість таких тенденцій, а також політизація верховних культів. У перші століття нашої ери культ Партенос був тим, що ідеологічно об'єднувало усіх мешканців Херсонеса. До кінця античної епохи херсонесити зберігали традиційні уявлення про богів-покровителів поліса, підтримували давні культи.

Аналіз культових пам'яток з херсонеських житлових кварталів, а саме, таких груп пам'яток як олтарі в приміщеннях і дворах будинків, теракотові, бронзові й мармурові зображення богів, графіті з присвятами для них, дає змогу робити наступні висновки. В родинному колі

мешканці поліса вшановували богів-покровителів вра- жаїв, а також богів-помічників у певних подіях в житті сім'ї. А саме, Деметру і Кору-Персефону, Діоніса і його су- путників, Афродіту, також Гестію, Матір богів, Артеміду, тощо. В Херсонесі в родинних культах використовували олтарі різних типів: присвячене Гестії центральне вогни- ще, фіміатерії у вигляді вапнякових і теракотових мініа- тюрних олтарів, ямки для узливань або складання реш- ток сакральної трапези, великі олтарі у внутрішніх дво- рах. На олтарях із зображеннями змій, очевидно, вша- новували героїв-покровителів кожного окремого ойко- су. Зображення землеробських божеств у теракоті були вотивами для божеств родинного кола, піднесеними їм у домашньому святилищі. Деякі зі статуєток передбачало- ся підвішувати. Не виключено, що вони входили до спо- рядження жерця родинних культів, тобто голови сім'ї, на час звершення ритуалів. Посуд із графіті-присвятами або підносився божествам домашнього святилища, як і грузила з такими ж написами, або використовувався в сакральних трапезах. Сукупність пам'яток, знайдених у кожному окремому святилищі, дає змогу скласти уяв- лення про культу, які проводилися в межах родини (див. додаток, а, в).

Особливої шани здобув також герой-бог Геракл. Важливо, що найактивніше його культ відправляли у сільській окрузі Херсонеса. Те, що тут вшановували, перш за все, богів, які очолювали полісний пантеон, змушує розглядати характер цих культів на хорі як той, що відрізняється від родинного, а святилища – як куль- тові осередки дещо більших груп населення. Пантеон по- кровителів мешканців садиб на хорі відображав культу

херсонеської общини.

Не останню роль у такій ситуації відіграло те, що за античності верховним жерцем родинних культів був голова сім'ї. Лапідарні, ономастичні й археологічні херсонеські пам'ятки свідчать, що саме він був представником сім'ї перед богами поліса і предками-героями родини. Розглянувши ці пам'ятки, можна робити висновок також про те, що домашні святилища в тій чи іншій формі існували в Херсонесі майже в кожному домі. Участь членів родини в культах, що відправлялися вдома, була зумовлена виключно походженням. Дещо інша ситуація існувала в культах, що проводилися в межах груп більших, ніж сім'я.

З аналізу небагатьох на сьогодні знахідок, які за певними критеріями можна віднести до свідчень наявності прихильників тих чи інших містеріальних вчень та учасників містерій, окреслюються нові особливості релігійного світогляду населення Херсонеса та його хори. Серед adeptів містерій за класичного та елліністичного періоду, вочевидь, були особи або й цілі родини, посвячені в елевсинські містерії. В той самий час у полісі проводили вакхічні містерії, особливо яскраві і поширені серед мешканців поліса у III—II ст. до н.е. У перші століття нашої ери вони не зменшують свого значення, на відміну від містеріальних уявлень, пов'язаних з Деметрою, однак набувають нових рис у практичній сфері, яка, безумовно, відображала зміни в уявленнях про сутність основного божества містерій Діоніса.

З набагато меншою певністю можна припускати існування містерій на честь Матері богів. Втім, деякі одиничні пам'ятки можуть свідчити про участь окремих мешкан-

ців Херсонеса, чи то громадян, чи іноземців, у відповідних культах, що відбувалися, проте, в інших античних центрах. Небагато було adeptів містерій на честь Ісиди, які могли проводитися і в самому Херсонесі. Однак, на це вказують лише опосередковані свідчення. Більш ніж вірогідно, що солдати римської залоги, розташованої в Херсонесі, влаштовували містерії на честь Мітри.

Можливо саме перебування на території поліса римського гарнізону, інших іноземців, а також культурні зв'язки з багатьма містами частково зумовили наступні особливості релігійного життя херсонеситів, що відобразилося в деяких археологічних свідченнях містерій. У перших століттях нашої ери містеріальні уявлення в Херсонесі зазнавали значних змін. Культ божеств різних містерій багато в чому переплітались, взаємозбагачуючись і водночас втрачаючи своєрідність. Запозичені та нові божества вже майже нічим не відрізнялися від традиційних богів землеробського характеру. На одних містеріальних святкуваннях поряд могли вшановувати і Діоніса, і Діоскурів або Ісиду. Про це свідчать такі пам'ятки як одноручні кубки з діпінті і плющовим орнаментом білою фарбою, іменами Ісиди, Серапіса, Зевса і Гери, розглянуті вище в контексті вакхічних містерій, а також скляні кубки з квітами лотоса і масками силенів.

У містеріях могла брати участь незначна кількість мешканців Херсонеса. Це були, переважно, представники верхівки суспільства. Не дивлячись на те, що представники цих заможних родин були впливовими особами в общині, коло їх було обмеженим. Про масову участь у містеріях, як вже зазначалося, не може бути мови. Більшість населення могла й не знати про існування тих

чи інших містеріальних традицій вшанування усім відомих або нових богів.

Аналіз пам'яток з некрополя дає змогу також робити висновки щодо уявлень більшості населення поліса про потойбічне життя. В Херсонесі відбувалися загальні для всього грецького світу релігійні процеси: перехід від уявлень про перебування померлого в могилі до уявлень про відокремлене життя душі від тіла. За наявних джерел слід відзначити дещо пізніший, у порівнянні з іншими античними центрами, перехід від одних уявлень до інших, що пов'язано з консервативністю населення у суспільному та релігійному житті.

Поховання вважалося справою родини; хоча неможливо поки визначити, наскільки широко має розумітись сама «родина» – чи лише як окрема сім'я, чи розгорнута по вертикалі і горизонталі структура кривних родичів та їхніх дружин і дітей. У будь-якому випадку, поховання стосувалося вузького кола осіб, ніж община і належало до родинних культів. Про це свідчить низка археологічно фіксованих ознак поховань, найбільш значними з яких є будова могил, спосіб поховання, орієнтація та спорядження інвентарем похованих, надмогильні пам'ятники та зображення на них. Ці та інші характеристики матеріалів некрополя вказують на те, що традиції поховання в Херсонесі мали давнє коріння і зберігалися їхніми носіями у порівняно вузькому колі шанувальників. Водночас, ці традиції не були однорідними для всього населення античного центру. Залишки поховань вказують на побутування різних ритуалів у межах одного часового відрізка. Останнє ще раз доводить належність поховальних традицій до родинної обрядовості.

Таким чином, особливості в релігійному світогляді населення Херсонеса не є іншоетнічними впливами, а наслідками індивідуального історичного розвитку дорійського античного центру. Ці особливості полягають у переважанні протягом усієї античності культу верховної богині з войовничими і заступницькими рисами. Характерно також те, що її вшановували, називаючи епikleзою Партенос, а пов'язане з нею божество – іменем Херсонас, похідним від назви поліса. Партенос була покровителькою общини, а в перших століттях нашої ери її культ відправляли і в деяких домашніх святилищах. Усі інші полісні культи мали другорядне значення в релігійній свідомості населення. Значно ширшим було коло богів, які вшановували в колі сім'ї. Окремі найбільш властиві для Херсонеса типи олтарів, теракотових зображень з поховань і жител, що зберігаються протягом століть, позначають традиційність релігійних уявлень, пов'язаних з уявленнями про предків-покровителів і про потойбічне життя. Проаналізовані археологічні дані свідчать про побутування серед населення давніх релігійних уявлень про богів-покровителів общини, окремої сім'ї, інших соціальних груп до початку середньовіччя.

Культові дії, що проводилися в колі родини, включали вшанування богів-покровителів дому, землеробських божеств, а також тих, які допомагали в ситуаціях, пов'язаних з основними подіями в житті домочадців: при народженні, шлюбі, смерті. Відправлення культів у Херсонесі відбувалося біля домашнього вогнища, на якому готували їжу, або у спеціально відведеній ділянці приміщення, рідше, в окремій кімнаті будинку. Іноді голова сім'ї міг проводити закриті культи містеріального

характеру з ініціаціями і випробуваннями, залучаючи не лише членів своєї родини. За небагатьма на сьогодні свідченнями містерій, можна робити висновок, що за елліністичного періоду деякі херсонесити були знайомі з посвятами в Елевсинському святилищі, а в Херсонесі проводилися вакхічні містерії. Незважаючи на можливу наявність кількох adeptів, містерії на честь Матері богів, Ісиди в полісі не проводилися. Основним ідеологічним підґрунтям містерій були надії на краще життя у потойбічному світі, що мало своє відображення в особливостях поховання. За відмінностями у влаштуванні могил у різні періоди, прослідковуються поступові та неодночасові зміни в уявленнях про життя після смерті, якими керувалися родичі померлого при похованні.

Сукупність культів, які зберігалися і передавалися наступним поколінням у кожній окремій родині в Херсонесі, відображає розвиток релігійних уявлень, пов'язаних із життям основної одиниці тогочасного суспільства – сім'ї. Відмінністю між кльтами полісними і родинними було лише більше чи менше коло учасників, тоді як за суттю вони були двома аспектами одного цілого: античної релігії, з характерним для неї політеїзмом.

Способи організації господарства, організації громадянської общини, зовнішніх відносин, і з довколишніми племенами зокрема, формували релігійний світогляд населення. Адже у зовнішньополітичній діяльності й у справах общини покладалися на прихильність богів, забезпечену виконанням ритуалів. У зв'язку з тим, боги, що належали до пантеону Херсонеса, набули рис захисників, а найбільше вшановувалася сувора і войовни-

ча Партенос. Підносився також культ предків-захисників, які вважаються покровителями родин. Кожне поховання є відображенням особливостей вірувань, що теж були змінними в часі та розвивалися в окремих родинах. Традиційність і повага до предків зумовили наявність архаїчних рис у поховальному культі Херсонеса, а відповідно, в уявленнях про потойбічне життя. Особливості релігійного світогляду населення поліса відображають політичну та економічну ситуацію в кожному окремому історичному періоді.

Додаток

ДЖЕРЕЛА ВИВЧЕННЯ КУЛЬТІВ РОДИННОГО КОЛА

Ілюструвати культи, які проводилися в колі родини, дає змогу сукупність знахідок у кожному окремому домашньому святилищі. На жаль, вцілілих комплексів жител відомо небагато, а свідчень про конкретну локалізацію окремих знахідок, які з них походять, – ще менше. Звівши в таблицю і поточнивши, де це можливо, відомості про пам'ятки культового характеру, знайдені на території жител, можна краще уявити картину вже відомих і часто згадуваних у науковій літературі домашніх святилищ, зокрема елліністичного періоду в I, XVIII, XIX кварталах (див. рядки 1–2, 24–25, 26 у таблиці з вказаними пам'ятками і посиланням на наукову літературу), пізньоантичного у III кварталі (рядки 8–9) тощо. Отримані дані також дозволили робити певні висновки про наявність сакральних місць в інших будинках і про божеств, яких там вшановували в колі сім'ї.

Додаток містить відомості про пам'ятки, зафіксовані в житлових кварталах міста, які можна вважати свідченнями відправлення культів у межах сім'ї. До уваги бралися лише знахідки, щодо яких наявні відомості про локалізацію. Найважче було локалізувати пам'ятки з розкопок довоєнного періоду, де у звітах і публікаціях не завжди чітко вказувалася стратиграфічна одиниця, контекст. Тоді поставало питання, чи знахідка належала самому

житлу того чи іншого періоду, чи потрапила, наприклад, у заповнення з шарів, що належать до наступних етапів його існування. В цьому випадку особливого значення надавалося аналізу самих пам'яток: прийнятому в літературі датуванню кожної з них, а особливо – критеріям, що дозволяють віднести її саме до родинного культу.

Додаток містить лише дані, отримані з городища, оскільки пам'ятки хори розкопано ще більш фрагментарно. Та навіть з наявного матеріалу щодо жител в межах території поліса не все опубліковано. Тому розгляд свідчень родинних культів херсонеської округи залишається актуальним завданням на майбутнє. Втім, це не заважає робити попередні порівняння з наявними найбільш дослідженими домашніми святилищами на хорі (див. розділ 3, с. 105—106, 4, с. 190—192).

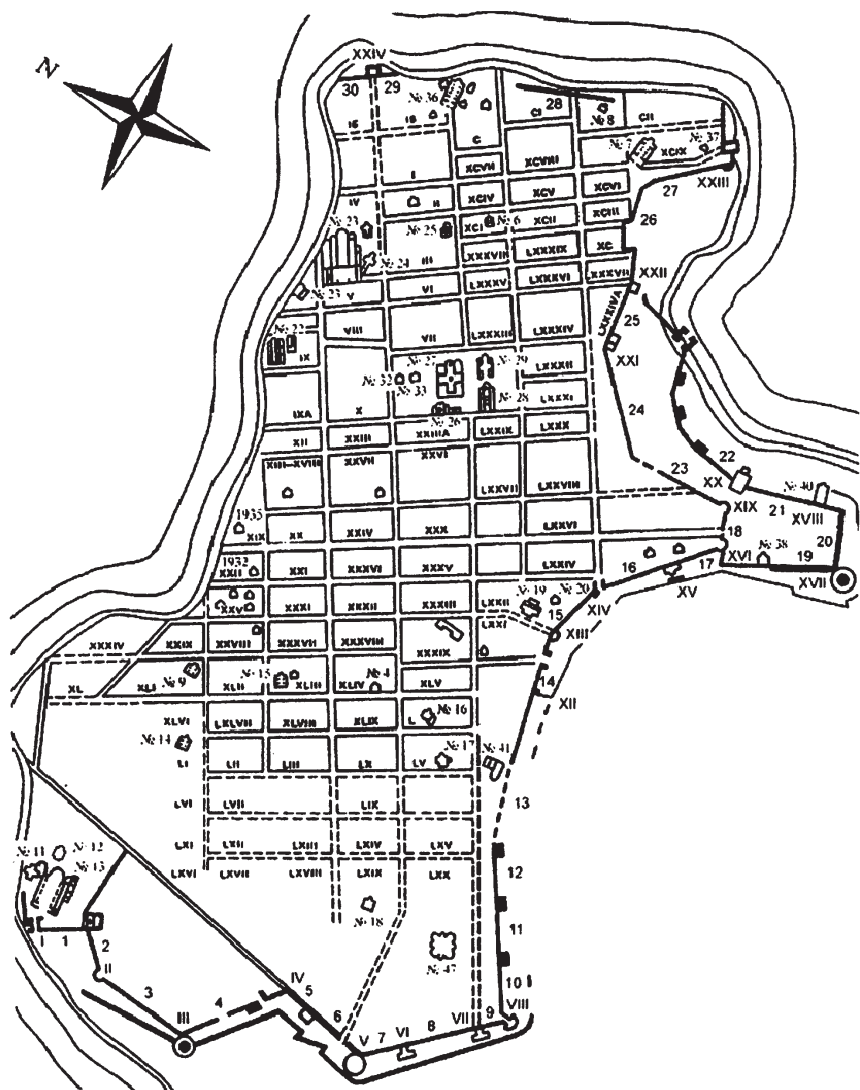


Рис. 50. План Херсонеса, за А.І. Романчук

N	Номер кварталу, загальна характеристика культового місця в ньому	Розташування у будинку	Перелік пам'яток культового призначення	Література
	а	б	в	г
1	I (Північно-Східний район). У літературі розглядається як домашнє святилище, розташоване в південній частині будинку. Тут встановували Артеміду, Аполлона і Латону. Проаналізувавши звіти розкопок 1908—1909 рр. можна припустити, що оскільки приміщення 6, 7, 10, 11, 12 і 14 були розташовані в цій же частині будинку біля приміщень 8 і 9, то одночасні знахідки культового характеру, що походять з них, теж могли стосуватися домашнього святилища, докладно вивченого М.І. Золотарьовим.	Розкопки 1909 р. Р. Х. Лепера, 1975 р. М.І. Золотарьова (див. рис. 21, 50).	У приміщеннях 8 і 9 (житлові півпідвали) розписаний тиньк в помпейському стилі, червонолаковий посуд з розписами червоною і білою фарбою, майже 20 рельєфних чаш, фрагмент жіночої теракоти III ст. до н.е. У північно-східному куті приміщення 9 – кам'яний майданчик 3 x 2 м (див. рис. 11), на ньому нижня частина вапнякового олтара, кераміка III–II ст. до н.е. (1500 фрагментів амфор). Теракоти: 3 жіночі голівки, серед них одна (НЗХТ, інв. № 726, п.о. 2242) вис. 4 см, на довгій ший, на голові убір у вигляді обруча (знайдено 1908 р.); жінка в хітоні (знайдено 1974 р.); фрагмент богині сидячи на троні (зі скельного заглиблення біля II попереочної вул.), фрагмент крупної теракоти Артеміди (збереглися складки плаща), покритої білим ангобом зі слідами рожевої фарби, малоазійського виробництва, на внутрішній стороні – прокреслено А по сирій глині. Східний кут приміщення – зольня яма. Західний кут 9а – теракотова ніжка (п.о. 2145), уламки 2 світильників (п.о. 2152, 2189), чорнолакові фрагменти: 1 з площовим орнаментом, дно з розеткою, 4 грузила; вапнякова статуетка чоловіка в туніці і плащі (НЗХТ, інв. № 4570, п.о. 2235), вис. 28 см, оббиті голова, ноги від колін, кисть лівої руки і права рука. Східний кут 9а – кам'яна форма (п.о. 2112), кістяна плитка (від скриньки?) (п.о. 2113).	Гриневич, 1930, с. 42–44; Золотарев, 1975, л. 13, 33; 1975а, с. 283; 1985в, с. 66–276; 1998, с. 64–66; Белов, 1930, с. 238; Шевченко А., 1998б, с. 54, 56; АСХ, 139;

1	(продовження)	У приміщеннях – кістяний астрагал, круга різблена паличка; чорнолакове рибне блюдо середини IV ст. до н.е. з графіті по всьому зовнішньому полю – ААЛ, АР, АЛ, А, ці ж поєднання букв ще на 7 фрагментах. Приміщення 8аа: На зовнішній стороні дна відкритої посудини на чорнолаковому кільцевому піддоні графіті АА (п.о. 2221/09), діам. піддона 6.6 см. Присвята Артеміді, Аполлону... першої половини IV ст. до н.е. Грузила, 1 з буквами: АР (п.о. 2227), фрагменти двох світильників, чорнолакового посуду. Мідна кінська голівка і стрілка (п.о. 2255). Частина кам'яної чаші (олтарик?). Приміщення 8ав, всередині кам'яного проходу: червонолаковий світильник (п.о. 2155), фрагменти інших світильників (п.о. 2156, 2206—2208), теракотова пласка фігура (п.о. 2158), фрагмент теракотового бюсту (п.о. 2157), фрагмент мармурової скульптури (палець).	ГАХ, № 88; Зубарь, 2005е, с. 408; Русяева А., 2005в, с. 191; Шевченко А., 1997б, с. 254; Гриневич, 1930, с. 43.
2	I (Північно-Східний р-н)	Криниця в сусідньому одночасному приміщенні 14. Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Гриневич, 1930, с. 29; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 80.

3	I (Північно-Східний р-н)	Приміщення X, на траншея 3, на скелі. Розкопки Р. Х. Лепера 1909 р.	Торс оголеної Афродіти (НЗХТ, інв. № 569), вис. 9 см, малоазійське виробництво, III ст. до н.е. У приміщенні 10а в південному кутку – півкруг з каменів, під північно-західною стіною потинькована яма, в якій «маленький вапняковий постамент» (п.о. 2143).	Белов, 1930, с. 233, рис. 18; 1970, № 11, с. 73.
4	I (Північно-Східний р-н)	Траншея 4, приміщення XI. Розкопки Р. Х. Лепера 1909 р.	Теракотова жіноча голівка в діадемі з 5 прямокутними виступами, вис. 6.2 см (НЗХТ, інв. № 718) з місцевої глини, зачіска Артеміді (Г.Д. Белов: III ст. до н.е., Шевченко А.В.: кінець II ст. до н.е.). У північно-західному кутку приміщення 111, сусідньому з 10а: фрагмент мармурового стовпчика.	Белов, 1930, с. 238, рис. 24.1; Шевченко А., 1997б, с. 254–255.
5	Iв або С	«Біля Східної базилик» Приміщення VI. Розкопки Р. Х. Лепера 1909 р.	Південно-західна частина: фігурна ручка посудини з зображенням голови юного Діоніса (НЗХТ, інв. № 739), вис. 7.5 см, голови – 3.5 см, голова в плющовому вінку з виноградними гронами, II ст. до н.е. Аналогічна, грубіша ручка в НЗХТ (інв. № 692). Північно-західна частина: мармуровий рельєф із зображенням птаха (п.о. 2360), мармурова «стула» (п.о. 2365), кістяна ручка (п.о. 2361).	Гриневич, 1930, с. 41; Белов, 1930, с. 242, рис. 33.
6	Iв або С	«Біля Східної базилик» Приміщення VII, траншея 3. Розкопки Р. Х. Лепера 1909 р.	Дно посудини з рельєфом зображенням голівки у поцілунку (НЗХТ, інв. № 743), найбільша довжина 10 см, вис. 2.5 см, в чоловічій голівки на лобі вузька стрічка. Між стінами: торс жіночої фігури стоячи (НЗХТ, інв. № 719), вис. 8.1 см, без голови і нижньої частини. Руки притиснуті до грудей, у правій – пташка, в лівій – яблуко (?), римський період; фрагменти чорнолакового посуду, мегарських чаш. Фрагмент теракоти Матері богів сидячої, з левеням на колінах (НЗХТ, інв. № 694), вис. 20.5 см, ліва половина фігури, без голови. Розкопки Р. Х. Лепера 1909 р.	Белов, 1930, с. 242, рис. 32; Белов, 1930, с. 237–238, рис. 3.4.
7	Iв або С	«Біля Східної базилик» Приміщення XII, траншея 4	Белов, 1930, с. 234, рис. 20.	Белов, 1930, с. 234, рис. 20.

8	З зовнішньої сторони стіни приміщення домашнього святилища, що межували з II попереочною вулицею, стояли значні за розмірами зображення Аполлона – одного з богів святилища: теракотові і, можливо, кам'яні.	II поперечна вулиця на відрізку біля I кварталу (Північно-Східний р-н). Приміщення 13а під водостоком (=II поперечна вулиця). Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р.	Теракотова «жіноча маска» (НЗХТ, інв. № 738, п.о. 3051) з завитками волосся над лобом – Аполлон, вис. 12 см, задня сторона ввігнута, вся статуетка була 80 см, III–II ст. до н.е. Чорнолаковий світільник (п.о. 3052), 2 фрагменти червонофігурного посуду (п.о. 3054). Мармурова рука (НЗХТ, інв. № 20288, п.о. 3417), 12 x 7 x 7 см, тримає складки, можливо плаща, початок I ст. н.е. Фрагмент драпіровки, мармур (НЗХТ, інв. № 20328, п.о. 3448), 26 x 14 x 14 см; Фрагмент голови (НЗХТ, інв. № 20331, п.о. 3438): збереглись лоб, частина носа, очі, вис. 13 см, ширина 15 см. Північно-східна частина: в заповненні ями – фрагмент рельєфу з вершинок (НЗХТ, інв. № 17/36579) II–III ст. (домашніх культів не стосується), фрагмент «кам'яного образу» (п.о. 3458), південний кут – потилиця жіночої мармурової голови (п.о. 3420). Теракота: торс жіночої фігури (НЗХТ, інв. № 11), вис. 6.5 см, ззаду ввігнута, обидві руки зігнуті і задріпані в гіматії, кінець IV – початок III ст. до н.е., малоазійське походження. Фрагмент теракотової жіночої голови (НЗХТ, інв. № 597), вис. 5 см, покрита покривалом, ззаду не оброблена, римського періоду. Фрагменти червонолакового посуду. Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р.	Гриневич, 1930, с. 46; Белов, 1930, с. 221, рис. 3.3; Белов, 1970, № 29; Шевченко А., 2000, с. 17–18; Гриневич, 1930, с. 19; АСХ, 145, № 160в; АСХ, с. 180; Гриневич, 1930, с. 38; АСХ, 104; Гриневич, 1930, с. 39; АСХ, с. 180; Белов, 1930, с. 232, рис. 24.3
9	I (Північно-Східний р-н)	Приміщення N, розкопки Р.Х. Лепера 1908 р., див. рис. 21.	Розкопки 1911 р.	
10	I (Північно-Східний р-н)	Приміщення XXXVII, біля Східної базилики (у будинку в північній частині кварталу, див. рис. 21).		Белов, 1930, с. 238, рис. 25.3.
11	I (Північно-Східний р-н), «біля Східної базилики»	Приміщення XV на скелі, 4 траншеї (у будинку в північній частині кварталу, див. рис. 21).		Белов, 1930, с. 220, рис. 2.2; Шевченко А., 19986, с. 58.

12	Звівши результати розкопок 1909 р. і 1979 р., можна зробити висновок, що західки культового характеру концентрувалися у двох приміщеннях у південному куті будинку. Найявністю тут за елліністичного періоду фрагментів культових зображень і посуду з присвятами, дозволяє припустити, що в цій частині будинку існувало домашнє святилище житлового будинку (пор.: Пичикян, 1984, с. 218, Буйських А., 2007). Знахідки олтарів перших століть нашої ери свідчать, що святилище продовжувало існувати за римського періоду. Вшановували тут богів діонісійського кола, Деметру.	II (Північно-Східний р-н), Будинок II (всього 2) IV—III ст. до н.е. у південно-східній частині кварталу, загинув на межі I ст. н.е. (див. рис. 22, 50). Приміщення 23, розкопки Р.Х. Лепера 1909 р. Приміщення XXV розкопки Р.Х. Лепера 1909 р. Приміщення 43 (=35). Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р. Приміщення 35 (частина коридору), яма. Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р. Змішаний шар над приміщенням 18с.	Перистильний двір, до нього 2 входи - з Головної вулиці і III Поперечної вулиці, в будинку 11 приміщень, 13 колон (2,6 м вис.), в північній половині двору - олтар на ступінчастому п'єдесталі (6 x 6 м), забутованому дрібним камінням і глиною, в першому стані збереглись його 2 боки. Можливо, його деталь - вапнякова плита з букранієм. У підвалі 1 знайдено доричну капітель, в приміщеннях - розписний тиньк. Фрагмент аска з зображенням пантери сидячи (НЗХТ, інв. № 1774), друга чверть IV ст. до н.е.; поскелі: теракотова голівка (п.о. 1772), мармуровий фрагмент (п.о. 3279). Вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 21186), вис. 9 см, на лицьовій стороні в рельєфі схематично зображено людську фігуру з піднятими руками, жертво-не місце стесане, перші століття нашої ери. Розкопки Р.Х. Лепера 1914 р.: фрагмент великої тарілки, на дні складна монограма, можливо ΔΑΜΤ і окремо, можливо ΗΡΙ (ΗΡ в лігатурі) (п.о. 161/14), IV ст. до н.е. «Такий-то (присвятки) Деметрі». Ріг достатку, фрагмент статуєтки, збереглась кисть правої руки, по сторонах рогу звішені виноградні грона, (НЗХТ, інв. № 662), довжина 14 см, можливо належав Тіхе (?), IV ст. до н.е. Фрагменти чорнолакового посуду, один - червонофігурного. Північний кут: вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 3638, п.о. 2841), обвитий змією, голова якої на поверхні олтаря, де є невеликі виїмки для по-жертв, перші століття нашої ери, вис. 48 см. На під-лозі 2 світільники, фрагменти червоно- і чорнола-кового посуду. У шарі під підлогою біля північно-східної стіни - втиснений у підлогу маленький олтар (п.о. 2842).	Гриневич, 1930, с. 49; Рыжов, 1980, с. 333; 1985, с. 155—156; Гриневич, 1930, с. 58; Вдовиченко, Жесткова, 2006, с. 64; АСХ, 564, рис. 217; ГАХ, № 510; Белов, 1930, с. 240, рис. 28.1; Гриневич, 1930, с. 62; АСХ, 575; Гриневич, 1930, с. 60; АСХ, 152;
----	--	---	--	--

12	(продовження)		Ліва ступня в сандалії, мармур (НЗХТ, інв. № 23020, п.о. 3320), 22 x 17 см; світильник (п.о. 3318), фрагмент «пласкої кам'яної чаші» (п.о. 3319) (олтар?). Мармурова ступня (НЗХТ, інв. № 20290), 4 x 15 см, ліва, боса. Теракоти: фрагмент форми для відтиску спини і потилиці людини, задріперована фігура, одна рука була зігнута в лікті, місцеве виробництво, вис. 7 см; фрагмент голови (збереглась потилиця), вис. 5 м; фрагмент, можливо, протоми, вис. 4.5 см; ліпна девова голова – злив.	Гриневич, 1930, с. 54; АСХ, 157в; Рыжов, 1979, л. 11, рис. 30.
13	II (Північно-Східний р-н), північна частина будинку II.	Приміщення 17, між стінами. Траншея 4.	Голова юного Геракла (ДЕ, інв. № Х.1909.29), вис. 10.5 см, III–II ст. до н.е., теракотова статуетка, вис. була 70–80 см. Біля неї – мегарські чашки і чорнолаковий посуд. У сусідньому приміщенні 16 біля каплиці знайдено теракотову голівку (п.о. 2755).	Белов, 1930, с. 239, рис. 26, 27; Белов, 1970, № 13, с. 73, табл. 10.1; 1976а, с. 206; Шевченко А., 2000, с. 15.
14	II (Північно-Східний р-н), будинок I, див. рис. 22.	Приміщення А, біля східного кута каплиці В, біля скелі, на місці розкопок 1878 і 1888 рр.	Теракота: жінка стоячи (НЗХТ, інв. № 709), вис. 7.5 см, оббиті голова і кінці ніг, в довгих хітоні та гіматії, права рука піднята до грудей. (У щоденнику (с. 64) приміщення А біля церкви є в II кварталі, але біля західного кута).	Белов, 1930, с. 241, рис. 14.3.
15	II (Північно-Східний р-н), будинок I.	Приміщення II, на скелі. Розкопки 1908 р. Р.Х. Лепера біля Уваровської балки	Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р. Фрагмент канфара або канфароподібного кіліка. Під бортиком частково збереглося ΟΣΣΩΤΗΡ і верх двох букв (п.о. 3861/08), середина IV ст. до н.е. «(Канфар) Зевса Спасителя».	Гриневич, 1930, с. 68; ГАХ, № 1714.
16	II (Північно-Східний р-н), будинок I.	Приміщення Д, південна частина, на скелі. Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Теракота: напівголова Афродіти (ДЕ, інв. № Х.1908.31, п.о. 3074–3075), вис. 15.6 см, без голови і правого плеча, III ст. до н.е., місцеве виробництво, ззаду порожня; світильник (п.о. 3073), фрагменти посуду, зокрема чорнолакового, 2 грузила. Південно-західна частина: фрагмент одягу мармурової статуї (п.о. 2900), чорнолаковий черепок з графіті.	Гриневич, 1930, с. 65, 66; Белов, 1930, с. 234, рис. 19; 1970, № 10, с. 73; АСХ, с. 180.

17	II (Північно-Східний р-н)	На південний схід від приміщення Е, в шарі горіння. Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Фрагмент бородачої голови, мармур (НЗХТ, інв. № 17937, п.о. 3750), вис. 12 см, II ст. н.е., 2 групи зила. Західний кут приміщення Е: «кам'яна ступа (чаша)», сліди горіння, вугілля – до підлоги ступи (можливо використоваувадася як олтар).	Гриневич, 1930, с. 66; АСХ, 121.
18	II (Північно-Східний р-н)	Одне з приміщень. Розкопки С.Г. Ришова 1979 р.	Теракотова форма з зображенням півня (НЗХТ, інв. № 19.522), хотів для Аполлона або Асклепія.	Шевченко А., 1998б, с. 66.
19	II (Північно-Східний р-н)	Розкопки С.Г. Ришова 1979 р.	Фрагмент теракоти богині сидячи.	Шевченко А., 1998б, с. 56.
20	II квартал або VI переча (Північно-Східний р-н)	Застил ями з матеріалом кінця V – початку IV ст. до н.е. Розкопки С.Г. Ришова 1977 р.	Об'ємна теракотова протомка, фрагмент. Розкопки С.Г. Ришова 1977 р.	Шевченко А., 1998б, с. 59.
21	VI перечна вулиця (Північно-Східний р-н)	Розкопки С.Г. Ришова 1977 р.	Фрагмент теракоти богині сидячи.	Шевченко А., 1998б, с. 56.
22	VI поперечна вулиця (Північно-Східний р-н)	Застил. Розкопки С.Г. Ришова 1977 р.	Теракоти: голова богині в високому калафі (НЗХТ, інв. № 671/37000), вис. 7.1 см, V ст. до н.е.; зображення коня і 2 птахів.	Шевченко А., 1998б, с. 57.
23	На підставі знахідок теракот М.І. Золотарьов визначає як домашню святилище, існувало в пізньоархаїчний період, вшанували Аполлона, можливо і Деметру.	III (Північно-Східний р-н). Приміщення 52. Розкопки М.І. Золотарьова 1986 р.	Друга половина V ст. до н.е. У верхньому шарі аттична мармурова плита з загальною рельєфною зображення чоловіка, V – початок IV ст. до н.е.	Золотарець, 1986, л. 12–13, рис. 31, 36; Шевченко А., 1997б, с. 50; 1998б, с. 63, 67.
24	Зважаючи на знахідки в північно-східній частині будинку олтаря, теракотових і мрамурового зображень, можна припустити наявність тут за елліністичного періоду місця родинного культу, очевидно, на честь землеробських богинь.	Приміщення XI (у шоденнику 11=VI), 4 підлога. Розкопки Р.Х. Лепера 1911 р. Перший будівельний комплекс – на роззі В попередньої і її продовжжної вулиці.	Біля північно-східної стіни: вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 23023, п.о. 1951), вис. 9 см, на прямокутній основі, розширюється доверху, з зігзагоподібною врзною лінією; в елліністичному шарі: світильники, черепки, грузила з міткою. Східна частина приміщення: фрагмент грубого мрамурового рельєфу жінки сидячи (п.о. 1910). Криниця в приміщенні: черепки, кам'яний циліндр. Біля фундаменту стіни, яка з північно-західної сторони від ями з пічкаю, 2 теракотові фрагменти (п.о. 2033, 2034), чорнолакові черепки, в ямі – сіролаканий фрагмент блоку да з діркою для підвищування і графіті (п.о. 2064).	Гриневич, 1930, с. 84–86; АСХ, 557.

25	III (Північно-Східний р-н)	В ямі, розкопки Р.Х. Лепера 1911 р.	Фрагмент плеча і частини руки зі складками хітона – Артеміда-Сотейра; верхня частина теракоти	Шевченко А., 1997б, с. 256, рис. 4.
26	III (?) (Північно-Східний р-н).	Приміщення VII	Ерот-Танатоса, III–II ст. до н.е. Фрагмент мармурової статуєтки – ліва рука що тримає тирс (НЗХТ, інв. № 22065), вис. 7 см, персонаж зі свити Діоніса.	АСХ, 20.
27	На підставі знахідок архітектурних деталей, олтаря, світильників, деталей культового стола, автор розкопок робить висновок про культове призначення приміщення. Елліністичні знахідки тут можуть вказувати на спадковість у використанні культового місця.	III (Північно-Східний р-н). Пізньоантичний будинок на південний захід від центру кварталу. Будівля існувала з середини I ст. н.е. до кінця III – початку IV ст.	Приміщення 11 (2,5 x 2,5 м), одне з трьох приміщень у скелі біля входу в підвал, до яких вів коридор з двору, «домашнє святилище». У західному кутку розкопу в центрі (буквою Г, див. рис. 23) – приміщення 26 (за Р.Х. Лепером), біля входу в підвал: вапняковий прямокутний профільований олтар, 41 см вис., біля нього 9 червонолакових світильників з рельєфами на щитках (ланы біжучи, гладіатори, сатир, собака біжучи) III ст. н.е.; фрагмент теракоти (нога з коліном); вапнякова пілястрова капітель, деталі кам'яного культового стола (одна з двох столешниць і одна з трьох ніжок). Західний кут приміщення 26 (провулок між будівельними комплексами II і V), під 4 підлогою і на скелі: теракота порожня всередині – напівоголений юнак (НЗХТ, інв. № 22), вис. 10.4 см, фрагмент від пояса до колін, по боках – складки короткого плаща – Ерот-Танатос? (в Р.Х. Лепера – торс); червонолакові черепки, фрагмент світильника, грунзило.	Золотарев, 1982, л. 12, рис. 36; 1983, л. 6, рис. 39, 42; 1984а, с. 261; 1985в, с. 277; Золотарев, Горончаровський, 1988, с. 49–50; Гриневич, 1930, с. 92; Шевченко А., 1998б, с. 62.
28	III (Північно-Східний р-н)	У будівельний комплекс. Приміщення I–II ст. н.е. на північний схід від приміщення 26 Р.Х. Лепера.	Розкопки Р.Х. Лепера 1911 р., М.І. Золотарьова 1982, 1983, 1986 р. Маленька мармурова іонійська капітель, деталь домашнього олтаря; червонолакова тарілка I ст. н.е. з графіті на зовнішній стороні дна ПАР і МЕ, НЕ; на зовнішній стороні дна глечика графіті МА.	Золотарев, 1982, л. 9–10, рис. 20, 34; 1984а, с. 261.

29	III (Північно-Східний р-н)	Приміщення 32, III будівельний комплекс. Розкопки Р. Х. Лепера 1909 р.	Мармурова голова юного Діоніса (НЗХТ, інв. № 4577), вис. 12 см, в волосся вплетені виноградні грона і листки, 60-і рр. II ст. н.е.; фрагмент «мармурової ступи», дзвіночок, 5 чернолакових фрагментів.	АСХ, № 6, рис. 7, 8; Гриневич, 1930, с. 58.
30	IV (Північно-Східний р-н)	Розкопки 1901 р. в головному і бокових уфарах, притворі Уваровської базилики.	Заглиблення «з»: нижня частина мармурової жіночої статуї середньої величини. Заглиблення «и»: голова чоловіка в фригійській шапці, гротеск (ДЕ, інв. № Х.1901.27), вис. 8 см, I—II ст. н.е., сліди червоної фарби. Криниця «б»: частина теракотового зображення Діоніса сидячи на скелі (ДЕ, інв. № Х.1901.26), вис. 18 см, III ст. до н.е. 7 світильників у заглибленнях, вирубаних у скелі, 95 грузил; 12 фрагментів чернолакового посуду, один фрагмент із зображенням чоловіка напівлежачи, поряд жінки стоячи з духовим інструментом, між головами орнамент у вигляді грон винограду.	Косцюшко-Валюжинич, 1902, с. 77—78. Белов, 1970, № 54, с. 76, рис. 26, 27, 29; Шевченко А., 2000, с. 20.
31	Місце розташування і значні розміри статуеток передбачують існування тут святилища культури або філії.	Біля Уваровської базилики (Північно-Східний р-н). З південної сторони базилики. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1904 р.	Мармурова голова бородатого Діоніса у вінку з виноградного листа (ДЕ, інв. № Х.1904.26), вис. 11 см, кінець V – початок IV ст. до н.е. Теракотова статуетка: задріпирована жінка (ДЕ, Мармурова статуетка: задріпирована жінка (ДЕ, інв. № Х.1904.27), вис. 31.5 см, оббиті голова, нижня частина ніг, перша половина IV ст. до н.е.	АСХ, № 5; Раскопки, 1907, с. 63, рис. 89; Косцюшко-Валюжинич, 1906, с. 54, рис. 24, 25; Белов, 1971, с. 109, рис. 3; с. 113—114, рис. 7; Русева М., 2005, с. 503; АСХ, № 127.

32	Північно-Східний р-н	Біла Уваровської базиліки. Біла великої цистерни, розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1891 р.	Мармурова статуя етатасилена (ДЕ, інв. № Х.1891.60), вис. 29,5 см, без ніг, у правій руці піднятий неясний предмет, теракотова форма до неї знайдена в Північно-Східному р-ні 1888 р. Мармурова голова юнака чи дівчини («портретна») (НЗХТ, інв. № 8/36579), вис. 20 см, кінець II – початок III ст. Мармурова голова юнака (НЗХТ, інв. № 4784), вис. 13,5 см, II–III ст., можливо належить до кола Діоніса.	Раскопки, 1893а, с. 5; Белов, 1971, с. 116–117, рис. 9, а, б; АСХ, 17, 114, 120.
33	V (Північно-Східний р-н)	Криниця перед західною стороною базиліки 1877 р.	Фрагмент дна тарілки, ззовні МА в лігатурі, окремо НРО (НР в лігатурі) (п.о. 1748/8), кінець IV – III ст. до н.е. «Геро... присвятив Матері богів»; посуд, грузило, кістки тварин, біла криниця фрагменти мармурових плит, капітелі, карнизів, бази. Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Гриневич, 1930, с. 121; ГАХ, № 1200.
34	V (Північно-Східний р-н)	Яма 6 (D) з матеріалами класичного часу, біла базиліки 1877 р. Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Теракотове зображення богині на троні (НЗХТ, інв. № 697, п.о. 1665), вис. 8,2 см, без голови, серед посуду – червонофігурний фрагмент із зображенням Афіни і Посейдона (?), між ними напис НАННЕ (п.о. 1663).	Гриневич, 1930, с. 115, 120; Шевченко А., 1998б, с. 54.
35	Зосередження тут культових зображень дозволяє припустити, що заглиблення було частиною святини або місцем зберігання реманенту для культових дій (див. розд. 4, с. 206–207)	V (Північно-Східний р-н). Яма К у західному кутку приміщення, що стояло на скелі – навпроти південно-західного кута базиліки 1877 р. Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Верхня частина теракоти напівголої Афродіти (НЗХТ, інв. № 734, п.о. 1734), від шиї до низу живота, притримую лівую рукою пташку (?) вис. 8 см; 2 теракоти з підвісними ногами, одна ціла (п.о. 1732, 1733), перша половина – середина V ст. до н.е. Фрагмент червонолакової чаші з зображенням юнака з плащем на плечі, права рука спирається на стегно, ліве плече – на сучкувату палку, в лівій руці – малий глечик (?) (п.о. 1699), можливо Геракл; чорнолаковий світільник (п.о. 1709), багаторігмо (п.о. 1692).	Гриневич, 1930, с. 114–115, 121; Шевченко А., 1988, с. 130–131; 1997в, с. 50; 1998б, с. 57, табл. II, 5; VIII 1, 3, 4.

36	V (Північно-Східний р-н)	Біля входу в приміщення II, на скелі. Розкопки Р. Х. Лепера 1908 р. Біля Уваровської балізи.	Терактова протом (НЗХТ, інв. № 727, п.о. 2569, табл. III, 1), вис. 5.3 см, середина V ст. до н.е., роздоско-юнійська, поряд – мегарські чорно-і червонолакові фрагменти, у виїмці в поперечному проїзді, на скелі – теракти з підвісними ногами, з розмалюванням (п.о. 2568), середина V ст. до н.е. Сусідня яма на південний захід від цистерни: фрагмент теракти (п.о. 2547).	Гриневич, 1930, с. 128; Белов, 1930, с. 220, рис. 1.2; Шевченко А., 19986, с. 58.
37	V (Північно-Східний р-н)	Яма В? на південний захід від цистерни біля Уваровської балізи.	Вапняковий бюст бородатого чоловіка (НЗХТ, інв. № 559, п.о. 2485), вис. 13 см, з довгими косами (тип Діоніса), місцева робота, еліністичний період; 33 грузила, світильник, «мініатюрна амфора» (п.о. 2472). Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р.	Гриневич, 1930, с. 127; АСХ, № 137.
38	V (Північно-Східний р-н)	Приміщення. Розкопки Р. Х. Лепера 1908 р.	Південна частина: терактові розетки (п.о. 2463), червонолаковий світильник (п.о. 2465), фрагмент теракти (п.о. 2466), посуд.	Гриневич, 1930, с. 127.
39	V (Північно-Східний р-н)	В ямі біля південно-східного рогу площі (Х-у?). Розкопки Р. Х. Лепера 1908 р. Біля Уваровської балізи.	Терактова бородата голова чоловіка (зображення Геракла?) (ДЕ, інв. № Х.1908.24), вис. 7 см, III – II ст. до н.е., місцева виробництво; 11 грузил, скляна намистина, чорнолакові фрагменти.	Белов, 1930, с. 241, рис. 28.2; 1970, № 55, с. 77, табл. 16.5; 1976а, с. 206; Гриневич, 1930, с. 127; Шевченко А., 2000, с. 16.
40	V (Північно-Східний р-н)	Південно-західній частині кварталу, під монастирською стіною, між давньою західною стіною і каналом.	Вапняковий оltар (НЗХТ, інв. № 23012 п.о. 1935), вис. 8 см, з профільованою базою і карнизом. На поверхні заглиблення 3 x 2.3 см, нижня поверхня теж з виїмкою, перші століття нашої ери. Поряд – чорно- і червонолакові фрагменти (п.о. 1937 – дно з розеткою), один – мегарської чаші, «кам'яний фалос?» (п.о. 1977).	Гриневич, 1930, с. 124; АСХ, № 566.
41	VI (Північно-Східний р-н)	Будинок I, південно-західна частина.	Розкопки Р.Х. Лепера 1908 р. Фрагменти теракт невизначених типів, світильники.	Золотарев, 1984, л. 6, 13, рис. 50; 1985а, рис. 35.

42	VII (?) (Північно-Східний р-н)	Житлові квартири на північ від Головної вулиці, приміщення 2, під підлогою. Розкопки: Р.Х. Лепера 1913 р.	Фрагмент чаші з монограмою на дні ПРАК (п.о. 2787/13), кінець IV – початок III ст. до н.е., «(присвята) Гераклу». Розкопки Р.Х. Лепера 1913 р.	Раскопки, 1918, с. 51; ГАХ, № 811.
43	VII (?) (Північно-Східний р-н)	Розкопки: Р.Х. Лепера 1913 р.	Вапняковий оltар (НЗХТ, інв. № 33946), вис. 8 см. База і карниз з трьох боків профільовані, тулуб покритий жовтуватою обмазкою, на поверхні жертовне місце, еліністичний період (у щоденнику це «камін з вирізами» в приміщенні 17, або «кам'яні вироби» в приміщенні 19а).	АСХ, 555; Гриневич, 1930, с. 137, 138.
44	VII (?) (Північно-Східний р-н)	На II підлозі. Розкопки Р.Х. Лепера 1913 р.	Теракота: танцівниця в хітоні і покривалі, у вухах сережки, на овальному постаменті (НЗХТ, інв. № 700), вис. 21.5 см, IV ст. до н.е., коринфська.	Белов, 1930, с. 223, рис. 6; 1970, № 8, с. 73.
45	VII (всередині монастирської купальні)	Приміщення 20, під II підлогою. Розкопки 1913 р. Р.Х. Лепера.	Фрагмент аска з зображенням лапи котячого хижака (п.о. 2117), кінець V ст. до н.е.; чорнолакові фрагменти.	Гриневич, 1930, с. 137; Вдовиченко, Жесткова, 2006, с. 67; Буйских А., 2007.
46	VII (всередині монастирської купальні)	Приміщення 2. Розкопки Р.Х. Лепера 1913 р.	Чорнофігурний скіфос із зображенням сови (п.о. 2788), належить до вотивних посудин, середина V ст. до н.е.	Вдовиченко, Жесткова, 2006, с. 67.
47	VII (біля батареї Кане, всередині монастирської огорожі)	За стіною СС, в приміщенні У.	Фрагмент чорнофігурного глибокого кіліка (НЗХТ, інв. № 777) із зображенням сатира біжучи. Розкопки Р.Х. Лепера 1914 р.	Вдовиченко, Жесткова, 2006, с. 67.
48	VIII (Північний р-н)	Двір будинку, розкопки С.Г. Рижова 1984 р., 1985 р.	Фрагмент мармурової жіночої статуї (торс); бронзова статуетка (вис. 19 см) Ісиди, на голові високій головний убір у вигляді ліри з неясним зображенням, середина II ст. н.е.; нижня частина теракоти Ерота-Танатоса.	Рижов, 1985а, рис. 38; 1986, с. 300; 1992, с. 206.

49	VIII (Північний р-н)	Приміщення 10 (сусіднє з 7, виходить на VII поперечну вулицю, квадрати 5 і 6), еліністичний підвал, південний кут розкопу.	Теракоти: верхня частина жіночої статуетки, без голови, права грудь оголена, через ліве плече перекинута плащ, порожня всередині; мармурові фрагменти жіночої статуетки: голова з волоссям, розділеним на пасма, забраним ззаду, і рука на білиці крісла?, в кисті – яблуко (Кора?). Розкопки С.Г. Рижова 1985 р. в північній частині кварталу, південна – за монастирською огорожею.	Рижов, 1985а, л. 13, рис. 47, 48.
50	VIII (Північний р-н)	Квадрати I і II, сусідні з VI поперечною вулицею.	Фрагмент теракоти богині сидячи, голова відбита. Розкопки С.Г. Рижова 1985 р.	Рижов, 1985а, л. 4, рис. 18а; Шевченко А., 1998б, с. 56.
51	VIII (Північний р-н)	Підвальне приміщення, під середньовічними приміщеннями 6 і 7а, в західному куті кварталу (біля VII поперечної вул.) Розкопки С.Г. Рижова 1985 р. (ділянка та сама, що 1984 р.).	174 фрагменти мегарських чаш, більшість II ст. до н.е. із зображеннями: чоловіка в бігу (Зевса) і птаха з розкритими крилами (Зевса), що тримає горизонтальну чоловічу фігуру (III ст. до н.е.); з медузою-горгоною на дні в медальйоні, поряд гуси, вища лінія орнаменту – орли під вінками почергово дельфінів і птахів: чаша була подарунком з побажанням добра і благополуччя; два фрагменти з зображеннями дельфінів, нижній ярус – орнамент з листя аканта, лотоса, розеток зі стрічками; голови силена в вінку з листя; медузи-горгони з пальмовим листям, між яким голівка сатира; лаврові вінки з колоною між ними, під нею – голова бика; собака в бігу, 18 фрагментів світільників, серед них дві площки (III–II ст. до н.е.). Фрагмент вапнякового карниза (5 x 6 см) від невеликої споруди, можливо, олтаря. Теракоти: фрагмент чоловіка сидячи (торс), два фрагменти бюстів, частина руки, низу одягу, фрагмент постаменту (вис. 5.5 см), бокова частина у вигляді карниза.	Рижов, 1985а, л. 32, рис. 91, 93; Хлыстун, 1996, с. 153–157.

52	VIII (Північний р-н)	Засип криниці.	Голова Кори (НЗХТ, інв. № 59/37080), вис. 3.2 см, У ст. до н.е. Розкопки С.Г. Рижова 1984 р.	Шевченко А., 1986, с. 57
53	Спиряючись на знахідки залишків теракотового приміщення будинку IV—III ст. до н.е., С.Г. Рижов припускає наявність тут домашнього святилища, але пізніше схилився до трактування залишків як майстерні коропласта. Однак, знахідки фрагментів чорнолакового посуду з графіті-присвятами богині вимагають більш докладного розгляду теракот, що походять з цієї ділянки. Не виключено, що деякі з них датуються, як і фрагменти посуду, часом до елліністичного періоду, і можуть не стосуватися комплексу майстерні.	IX (Північний р-н). На місці Північної базилики в елліністичний період був житловий будинок (див. рис. 50). Розкопки С.Г. Рижова 1981 р. Західна половина: розкопки 1890 р., східна – 1893 р. (Базиліка на північному березі).	Вілліа стіна будинку. В одному з приміщень будинку в зольному шарі на глиняній підлозі – уламки теракот: верхня частина жінки сидячої в довгому одязі (Матір богів?), покрита світлим ангобом; нижня частина жінки в хітоні на квадратному подумі (5 x 5 x 3.5 см), збереглася нога в сандалії, край одягу, фрагмент лівої кисті з 4 пальцями, з залишками фарб і позолоти, в руці був якийсь предмет, фрагмент жіночої статуетки, без голови, ніг і частини бюсту, в хітоні, ліва рука підтримує хітон, в ній предмет (?), права рука в браслеті, опущена; 2 крила (7.5 і 5 см), були в рожевій фарбі, очевидно Ерота, фрагмент жіночої голови, розділене волосся, на голові накидка; фрагмент голови Силена, збереглось обличчя до підборіддя; потилиця фігурки (вис. 9.3 см) у вінку в вигляді гірлянди, вгорі півкруглий отвір, прямокутний на звороті – для виходу пари, статуетка була до 70 см; ліва нога до коліна (вис. 15.5 см); голова бика з білої глини, сліди голубої фарби, 2 форми для відтиску лицьової частини жіночих голів, інші фрагменти. Тут же інструменти для виготовлення, ззовні північно-східної стіни яма з залишками глини, комплекс атрибутовано як майстерню. 254 фрагменти чорнолакового посуду другої половини V – першої половини IV ст. до н.е., один з графіто МА.	Рызов, 1981, л. 10–14; 1983, с. 314, рис. 44–46, 49, 50; 1995, с. 64–72; 1995а, с. 76–77.
54	Зі святилищем можуть бути пов'язані знахідки, що стосуються культу Матері богів, із сусідньої вулиці.	VI поперечна вулиця , в шарі дотичному до фундаментів будинків IX кварталу.	Чорнолакові фрагменти з графіті: лігатура НР (Гераклу), ΔΙΟΣ (Зевсу), лігатура Матер або Пар; фрагменти теракоти, зберігся калаф і очі, можливо зображення Матері богів. Розкопки С.Г. Рижова 1983 р.	Рызов, 1983а, л. 5–6, 11, рис. 18, 31.

55	IX (Північний р-н)	Двір, розкопки С. Г. Рижова 2002 р.	Штик 5: два фрагменти протоми, вис. 3.8 см, ззаду наліп, перша половина III ст. до н.е., 23 фрагменти 19 світильників. Штик 4: фрагмент наліпної голівки культової? вази III—II ст. до н.е., фрагмент стінки, ззовні рельєф, що імітує гроно ягід (плоди площча?), наліпний медальйон в вигляді силена або театральної маски (2 x 2.2 см); нижня частина мармурової скульптури (вис. 22 см), фрагменти 8 світильників. Штик 3: руки від статуеток елліністичного періоду, край маски Діоніса? римського періоду, фрагмент червонолакового світильника.	Рижов, 2002, л. 31, 44, 50.
56	IX (Північний р-н)	Північний край кварталу над морем, під відвалом 1889 р.	3 північно-західної сторони оборонної стіни 1: теракотова голова Аполлона (6 x 5.5 см), в головному уборі зі слідами червоної фарби, ззаду вгорі два отвори для підвішування, кінець V ст. до н.е.	Рижов, Андреева, 2005, л. 25, рис. 120, план.
58	IX (Північний р-н)	II поздовжня вулиця. Розкопки С. Г. Рижова 1983 р.	Розкопки С. Г. Рижова 2005 р. Кабір сидячи (НЗХТ, інв. № 142/37068), вис. 7 см, залишки червоної фарби, без частини ніг, бородастий і вусатий, долоні на животі, плаский головний убір, кінець VI – початок V ст. до н.е.; задня нога бика? (кінець хвоста закинтий за спину). Чорнолаковий посуд з графіті: фрагмент тарілки з АПО (Аполлону) вписаним в коло, дна миски з лігатурою НР (Гераклу), АПОЛЛΩ, дно сільниці з ΔΙ, стінки кіліка з Λ ззовні і прокресленим малярком тварини (збереглась задня частина собаки? лева?), за нею йде чоловік (голова на рівні ніг тварини) з піднятою рукою і палицею в ній, 11 світильників.	Шевченко А., 19986, с. 62; Рижов, 1983а, л. 22, 24, рис. 65, 73.
57	IX (Північний р-н)	VII поперечна вулиця, в ямі на скелі. Розкопки С. Г. Рижова 1982 р.	Теракота Ніки (без голови і крил), вис. 8.5 см. Голова Кори (НЗХТ, інв. № 113/37050), вис. 4.5 см, з матеріалами не раніше другої половини V ст. до н.е., аттичне виготовлення.	Рижов, 1982, л. 26, рис. 4; Шевченко А., 19986, с. 56

59	Х «А» (Північний р-н)	Садина 3, двір; скельне за- глиблення з м а т е р і а л а - ми V—IV ст. до н.е.	Теракоти: форма для виготовлення протоми Деметри (вис. 13 см); фрагмент голови жінки (вис. 3.3 см); фрагмент статуетки жінки сидя- чи (вис. 5.5 см), права частина тулуба без го- лови і ніг, Матір богів? Дно аттичного скіфоса? з написом ΔΙΟΣ; фраг- мент чорнолакової посудини з лігатурою НР. Фігурка Кори стоячи, голова і ноги втрачені (НЗХТ, інв. № 42/37197), вис. 6.2 см, можливо, малоазійське виробництво; фрагмент пластини зі штампом відтиснутим левом (6 x 7.5 x 6 см). Розкопки С.Г. Рижова 1990 р.	Рыков, 1990, л. 5, 8, 9, рис. 13, 14, 39, 51; Шевченко А., 1998б, с. 56.
60	Х «А» (Північний р-н), південна части- на Х кварталу, пів- нічна – за монас- тирською огоро- жею	Приміщення 1 у північно-за- хідному куті са- диби № 3, що в центрі кварта- лу.	Голова Аполлона стоячи (НЗХТ, інв. № 1/37221), вис. 4.5 см, кінець V ст. до н.е. Розкопки С.Г. Рижова 1991 р.	Рыков, 1991, л. 3, рис. 10; Шевченко А., 1998б, с. 61.
61	Х «Б» (Північний р-н)	Р о з к о п к и С.Г. Р и ж о в а 1994 р.	Фрагмент теракоти Пана: частина ноги, пок- рита шерстю (НЗХТ, інв. № 17/37270), вис. 15.5 см, II ст. до н.е.	Шевченко А., 2000, с. 27.

62	За комплексом теракот припускається наявність тут в елліністичному періоді домашнього святилища IV—II ст. до н.е. (Костромичева, Шевченко 1986). Знахідка тут олтаря у вигляді чаші підтверджує цю думку, та де саме в будинку розташовувалося святилище поки визначити важко (див. рис. 51). Вочевидь, одними з богів святилища були Деметра, Гермес.	XIII (Північний р-н) Г.Д. Белов: «жертвовник» III—II ст. до н.е. на «площі»; Шевченко А.В., Костромичева Т.І.: «домашнє святилище», яке належало багатову еліністичному будинку; Буйських А., 1999; 2007а: зерносховище римського періоду. Розкопки Г.Д. Белова 1936—1938 рр. Зачистка олтаря С.Ф. Стржелецьким 1946 р. «Площа з жертвовником» між XV і XIV кварталами. Розкопки Г.Д. Белова 1937 р.	Група посудин прикрашених лавровою гілкою, сліди білої фарби на листі. 11 грузил, 4 світільники, фрагмент чаші на високій ніжці. Фрагмент тиньку з розписом у вигляді ов червоного кольору. Теракоти: праве плече жінки, задропірованої в плаші; ліва нога жінки; штампована голівка «варварського типу» на кришці пікиси (?); водозлив у вигляді левиної маски; протома Деметри в плащі на голові (НЗХТ, інв. № 3/36592), нема аналогів у Північному Причорномор'ї, малоазійський вплив, III—II ст. до н.е.; фрагмент протоми з потовщеною основою-підставкою (НЗХТ, інв. № 203/36897), тип створений у Херсонесі. В шарі: уламки світільника, 3 фрагменти червонофігурного кратера з зображенням грифона на стінці, теракотова фрагментована голівка і півстатуєтки, фрагмент закраїни великої синопської посудини з орнаментом штампованим гемою, з зображенням Гермеса з кадуцеем в правій руці перед собою, в петасі і з мішком за спиною, і Афіни в шоломі, яка вінчає його вінком. Фрагмент мармурової статуєтки сплячого немовляти-Ерота (НЗХТ, інв. № 24/36579), вис. 8.5 см, пізньоелліністичний. Фрагмент дна тарілки, ззовні напис АСКЛА (НЗХТ, інв. № 464/35767), кінець IV – початок III ст. до н.е., присвята Асклепію, можливо теофорне ім'я. З матеріалом III—II ст. до н.е.: закраїна посудини з графіто ЕРМ (НЗХТ, інв. № 456/35767), «...Гермеса».	Белов, Стржелецький, 1953, с. 47, табл. V.1; Романчук, Шевченко А., 1984, с. 29; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 79, 85; Буйських А., 1999, 2007а.
63	XIII (Північний р-н)	Західний кут «площі», ділянка біля майбутнього зерносховища і приміщення «з» XV кварталу.	Фрагмент стінки горщика (?) по краях 2 просвердлених отвори. Ззовні 5 перетнутих ліній, під ними ще один (НЗХТ, інв. № 276/35768), III—II ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	ГAX, № 1764; Буйських А., 2007а.

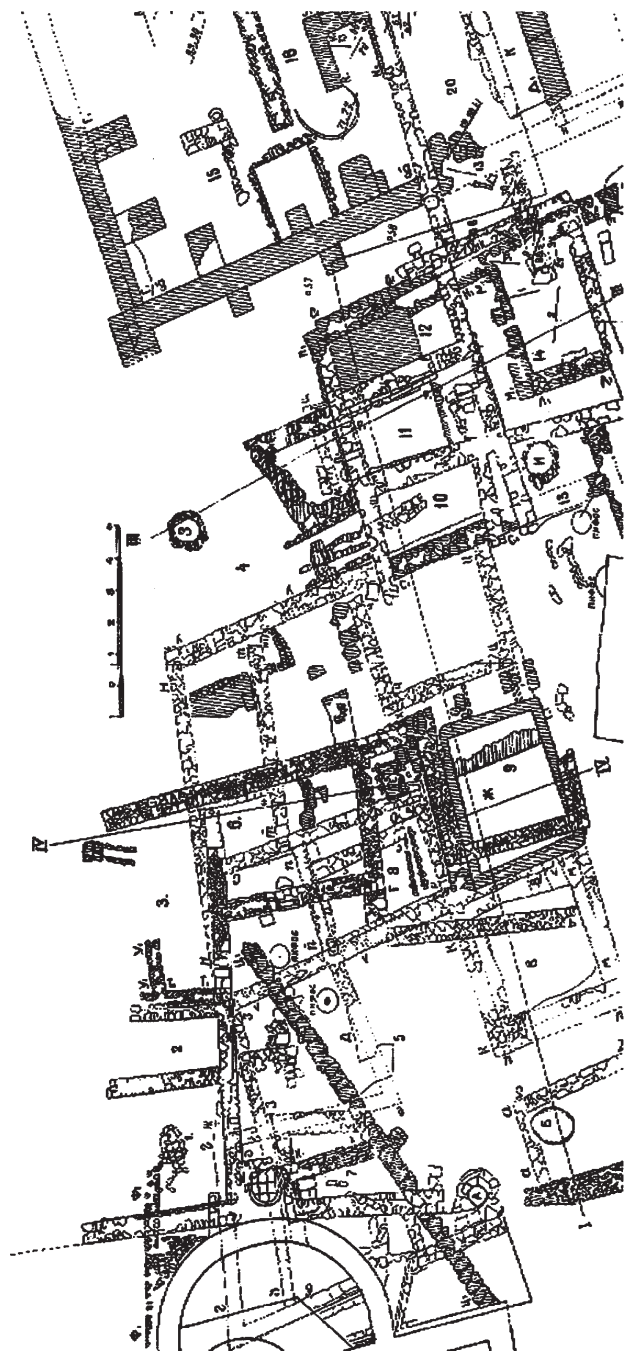


Рис. 51. Квартали XIII і XIV, за Г.Д. Беловим

64	XIII (Північний р-н)	Будинок II (під зернохвищем), приміщення «в», з матеріалом III—II ст. до н.е.	Фрагмент тарілки, на дні монограма ΔΑ, поряд ΕΙ (низ відбито, початок імені дедиканта, присвята Деметрі) (НЗХТ, інв. № 124/35762), III ст. до н.е. Фрагмент стінки канфара, ззовні ΔΙΟ (далі злам) (НЗХТ, інв. № 192/35762), II ст. до н.е. (канфар) Діоніса або Зевса. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	ГАХ, № 541; ГАХ, № 626; Буйських А., 2007а.
65	XIII (Північний р-н)	Будинок II (під зернохвищем), з матеріалом III—II ст. до н.е.	Фрагмент сльниці, ззовні графіті лігатура ΑΠ або ΠΑ (НЗХТ, інв. № 70/35768), друга половина IV ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	ГАХ, № 283; Буйських А., 2007а.
66	XIII (Північний р-н)	«Північне приміщення», в районі кута приміщення «з», на місці майбутнього зернохвища, 3-й шар, можливо, на частині розкопу біля IX вулиці.	Нижка канфара з монограмою з двох Α (Артеміда, Аполлон) і окремо Η (можл. від імені дедиканта) (НЗХТ, інв. № 13/35751), діаметр піддона 4 см, лак, III ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	ГАХ, № 101.
67	XIII (Північний р-н)	Південно-західна частина кварталу, біля майбутнього зернохвища, шар 4, на північній захід від приміщень 11, 12 і 18, елліністичний шар. Біля південної стіни майбутнього зернохвища.	Фрагмент дна тарілки, ззовні монограма ΝΙΚ перероблена на ΠΡΑΚ, далі Ο (НЗХТ, інв. № 255/35768), кінець IV – початок III ст. до н.е. (пор. з графіті ΗΡ і ΝΙΚΕΑ в XIX кварталі). Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	ГАХ, № 1293.
68	XIII (Північний р-н)	На північній захід від приміщень 11, 12 і 18, елліністичний шар. Біля південної стіни майбутнього зернохвища.	Червонолаковий світильник, червонолакові фрагменти з графіті (серед них ΗΡ, ΜΑ), теракотова жіноча протома в головному уборі та покривалі, обличчя відбито; козині і бичачі роги, кабаняче ікло, відпиляний оленячий ріг, астрагали. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Белов, 1938, с. 229—230.

69	XIII (Північний р-н)	Північна частина розкопу 1936 р., біля IX попереочної вулиці. На місці майбутнього зерноховища.	Велика кількість червонофігурного посуду, зокрема: з зображенням бородатого силена вправо у вінку з піднятими руками; жіночої фігури вправо у вінку, білою фарбою; крилатого Ерота вправо з піднятими руками, ззаду – фігура з посохом у руці. Теракотова маска Деметри, руки підняті до грудей, без голови, сліди червоної фарби, вгорі два отвори для підвішування. Розкопки Г.Д. Белова.	Белов, 1938, с. 234, 244, рис. 61, справа внизу, 78, 79.
70	XIII (Північний р-н)	Приміщення 16, під римським будинком А1Б1В1Г1 біля вулиці IX. Біля південної частини зерноховища.	Шар 3 з матеріалом елліністичного і римського часу: фрагмент тарілки, на дні непокритому лаком – графіті АΘ. (НЗХТ, інв. № 152/35739), III ст. до н.е. Присвята Афіні або теофорне ім'я. Фрагмент дна чаші, на дні МА (НЗХТ, інв. № 48/35739), III ст. до н.е. Присвята Матері богів або ім'я.	Белов, Стржеleckий, 1953, план; ГАХ, № 170; ГАХ, № 1178.
71	XIII (Північний р-н)	Римський будинок А1Б1В1Г1 (зерноховище). Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Пласка ручка червонолакової посудини (довж. 6.5 см) з рельєфним зображенням двох сцен: вгорі – Артеміда стріляє з лука, біля ніг біжить собака, позаду дерево; внизу – дві собаки нападають на оленя.	Белов, 1938, с. 256, рис. 100; Буйських А., 2007 а
72	XIII (Південно-Східний р-н)	Розкопки Г.Д. Белова 1936 р. Шар 3.	Фрагмент гомілки мармурової статуї (НЗХТ, інв. № 29616), вис. 9 см. Розкопки К.Е. Гриневича 1928 р.	АСХ, 159 в.
73	XIV (Північний р-н)	Садина на схід від апсиди базилики 1935 р.). Підвальне приміщення Г клаcичного періоду, засип III–I ст. до н.е., Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Найбільше в насипі фрагментів чорнолаково-го посуду; теракоти: фрагмент жіночої маски – об'ємна протема Деметри Хтонії (на лобі широка стрічка з пов'язками для корибантів) (НЗХТ, інв. № 2/37037), вис. 6.5 см. Овальна форма для виготовлення наліпів на чаші каленського типу – маска Медузи (НЗХТ, інв. № 35219), вис. 7.5 см. Фрагменти теракот: коліно, покриті плащем (НЗХТ, інв. № 103/35769), 14 см, можливо від Матері богів сидячи, III–II ст. до н.е.; нижня частина статуї кинутим плащем, вис. 7 см.	Белов, 1938, с. 217, рис. 61, всередині вгорі; 62, ліворуч; Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 78; Белов, 1938, с. 212, рис. 61, 62; Борисова, 1966, с. 29; Шевченко А., 2000, с. 31, рис. 60.

74	XIV (Північний р-н)	Садба на схід від апсиди базилики 1935 р. (будинок І), приміщення «Б», заглиблення в кутовому приміщенні а-ю. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	З матеріалом III—II ст. до н.е. фрагмент дна чашки, ззовні графіті АПО, горизонтальна риска і Р (НЗХТ, інв. № 110/35756), кінець IV—III ст. до н.е., «Р... присвятив Аполлону». Фрагмент дна чаші, ззовні ФО (далі злам, в описі вказано, що там була лігатура НР) (НЗХТ, інв. № 98/35756), III—II ст. до н.е., «(Присвята) форміона Гераклу».	ГАХ, № 257; ГАХ, № 1624.
75	Зважаючи на знахідки фрагментів теракот, що зображали, скоріш за все, Афродіту, а також графіті-присвяти богині та її супутникові Ероту, а також наявність домашнього олтаря, можна припустити існування за пізньоелліністичного періоду в підвальному приміщенні у південній частині будинку сакрального простору, де відправляли культ Афродіти в родинному колі.	Г.Д. Белова 1936 р. (Північний р-н). Будинок І, р-н і міщення «в»: підвал (над ним приміщення иклм), див. рис. 51.	2 фрагменти кубка з орнаментом навколо вінця у вигляді ряду трикутників. 1 фрагмент – графіті А, 2 – РΩ (обламане з обох боків) (НЗХТ, інв. № 96/35757). А – можливо, початок імені Афродіти, РО – середина слова Еротос. II ст. до н.е. Дно чашки з графіті ззовні АЛ або монограма МА (НЗХТ, інв. № 95/35757), IV ст. до н.е. Можливо, початок імені або присвята Геліосу (дорійською Ἀλλιω). Фрагмент стінки кубка, під вінцем графіті ΦΡΟΔΙΤΗ (НЗХТ, інв. № 192/35762), II ст. до н.е. «(кубок) Афродіти»; фрагмент з окремо А з рискою внизу, два фрагменти з лігатурою НР (Геракл?). Вапняковий олтар циліндричної форми (НЗХТ, інв. № 234/35756), IV—II ст. до н.е., 9 см вис. Зверху вийма – жертвне місце. Теракоти: торс жінки, зображеної в сильному повороті; фрагмент круглої теракотової основи, з правою ногою по коліно (пор. тип зображень Афродіти на круглій підставці).	ГАХ, № 118; ГАХ, № 200; ГАХ, № 386; Белов, 1938, с. 205, 206, рис. 52, 54, зліва; 1956, с. 147; АСХ, 547, рис. 214; Зубарь, 2005е, с. 412.
76	XIV (Північний р-н)	Південно-західний будинок. Під західним кутом середньовічного приміщення 5, шар 3.	Розкопки Г.Д. Белова 1936 р. Фрагмент статуєтки Матері богів (?), мармур (НЗХТ, інв. № 2/36579), вис. 7 см, зберігся торс з плечима і частиною шиї, обгорів у вогні, місцева робота, II—III ст. н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Белов, 1938, с. 269, рис. 108; АСХ, 50.

77	XIV (Північний р-н)	З зовнішньої сторони південно-західної стіни будинку, між стіною «п» і східним плечем базилики, 4 шар	Фрагменти посуду чорнолакового, червонолакового із зображенням жінки з гілкою в правій руці, вапняковий надгробок; теракотова форма жіночого торса (НЗХТ, інв. № 35236), вис. 10.5 см.	Белов, 1938, с. 20—21, рис. 10; Борисова, 1966, с. 29.
78	XIV (Північний р-н)	Біля східного плеча базилики, шар 4.	Розкопки Г.Д. Белова 1935 р. Фрагмент чашки, на зовнішній стороні дна графіті А і лігатурою ЛА або МА (НЗХТ, інв. № 2/35647),	ГАХ, № 206.
79	XIV (?) (Північний р-н)	Східне приміщення, 3-й шар. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	IV ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1935 р. Дно чашки, ззовні лігатура АП, поряд ΔГ в іншу сторону (НЗХТ, інв. № 3/35746), III ст. до н.е.	ГАХ, № 242.
80	Наявність олтаря може бути свідченням проведення культив до мочадцями в підвалі у південній частині будинку, однак усі інші знахідки римського періоду, які могли використовуватися у культурі, ніяк не сконцентровані на цій ділянці. Так само розсіяні по всьому будинку культові знахідки елліністичного періоду, хоча за ними можна встановити, яким божествам могли вклоняться мешканці будинку (див. попередні рядки таблиці).	XV (Північний р-н). Східна частина підвалу під приміщенням «в» з екседрою (див. рис. 52). У ньому відсутній господарчий посуд, лише червонолаковий.	Вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 47/36579), вис. 50 см, обвитий 2 зміями, голови тягнуться до круглого заглиблення на жертовній площині, на якій вздовж переднього краю олтаря в одну лінію – ще 3 невеликі заглиблення, можливо для світильників, перші століття нашої ери.	Белов, Стржелецкий, 1953, с. 54, рис. 24; АСХ, 573.
81		Фрагмент фігурної посудини з зображенням жіночого обличчя в горельєфі, покритий густим червоним лаком. Дно червонолакової чашки чи тарілки з рельєфним зображенням: силен йде вліво, ліва рука піднята і зігнута в лікті, на правому плечі, можливо, винограду. Збереглися зображення двох зірочок і орнаменту смужками, на звороті – графіті: неясні зображення. Дно по краю акуратно оббите і вирівняне (за Г.Д. Беловим, було іграшкою), можливо було амuleтом.	Белов, Стржелецкий, 1953, с. 75—76, рис. 40, б, в.	

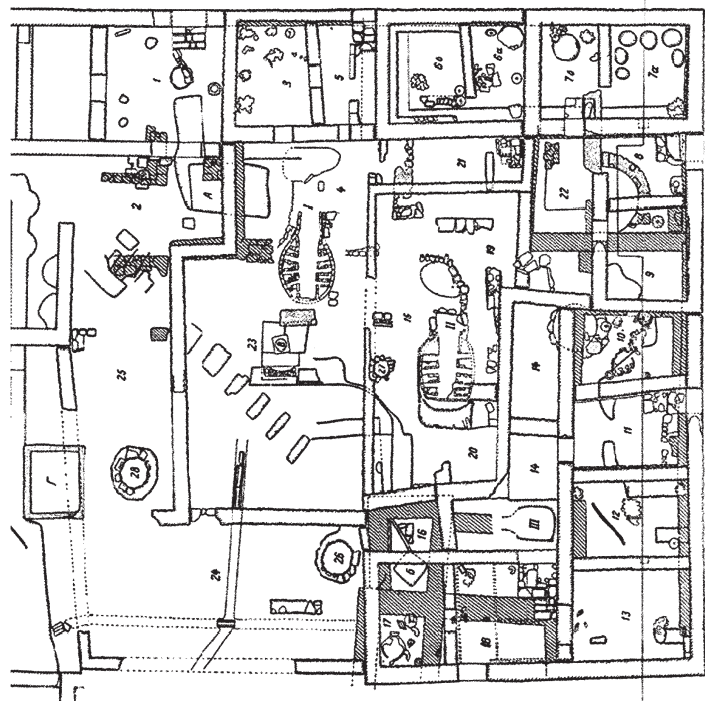


Рис. 53. План XVII кварталу, за Г.Д. Беловим і С.Ф. Стржелецьким

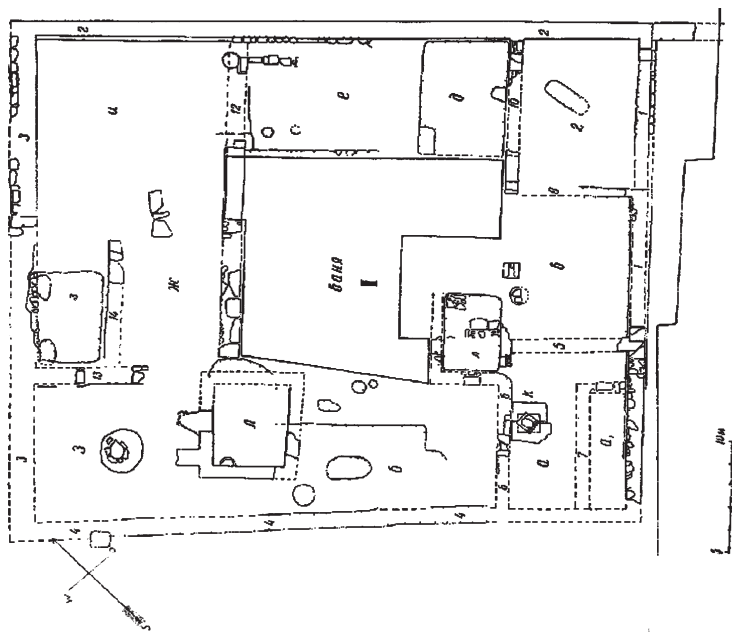


Рис. 52. Квартал XV, за Г.Д. Беловим і С.Ф. Стржелецьким

82	XV (Північний р-н)	Приміщення 21, шар 3 (елліністичний), кутове «и», біля IX поперечної вулиці. Шар 4 (з матеріалом III—IV ст. до н.е.). Приміщення 14, шар 2, у південно-східній частині кварталу. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Дно чашки на кільцевому піддоні (діам 9 см), ззовні лігатура АА (Артеміда, Аполлон) і окремо неясні лігатура (НЗХТ, інв. № 3/35752), III – початок II ст. до н.е. Фрагмент дна чаші, ззовні графіто АР поряд лігатура АМ (НЗХТ, інв. № 187/35771), АМ (аббревіація імені дедиканта) Артеміді (Е. Штерн: Аресу), III ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1936 р. Фрагмент сільниці, на дні монограма АХ, окремо А (НЗХТ, інв. № 50/35712), друга половина IV ст. до н.е. (Ахіллу). Розкопки Г.Д. Белова 1936 р. Вогнище в приміщенні (олтар, за Г.Д. Беловим), аналогічне тому, що в XIX кварталі.	ГАХ, № 108; ГАХ, № 343.
83	XV (Північний р-н)		Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	ГАХ, № 400.
84	XIV (Північний р-н)	Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Розкопки Г.Д. Белова 1936 р.	Белов, 1955, с. 259; Зубарь, 2005, с. 407.
85	XV (Північний р-н)	Будинок I, кутове північне приміщення «и».	Фрагмент дна рибного блюда, ззовні TE; 2 частково збережені монограми – ПАР або АР і НРА або НРАК (НЗХТ, інв. № 179/35771), IV ст. до н.е.	ГАХ, № 1380.
86	XV (Північний р-н), житловий будинок I, що займав весь квартал.	Північно-західна частина будинку – приміщення з мозаїчною підлогою, що займало римське приміщення I і частину елліністичного К.	Розкопки Г.Д. Белова 1937 р. Фрагмент чорнолакової посудини з графіті АΠΟΛΟΔΩ, під написом зображення колісниці або візка (такі ж на фрагменті з IX кварталу [Рижов, 1982], початок IV ст. до н.е. Приміщення з мозаїкою: фігурна посудина у вигляді бика (аналог II – II ст. до н.е.), інший посуд. Розкопки Г.Д. Белова 1937 р.	Белов, Стржелецкий, 1953, рис. 40, а; ГАХ, № 296; Белов, 1953а, с. 293.
87	XV (Північний р-н)	Приміщення 4 (середньовічне, на місці елліністичного внутрішнього двору), шар 4, з матеріалом III—II ст. до н.е.	Фрагмент дна великої тарілки, ззовні графіті АΠΟ (НЗХТ, інв. № 35902), III ст. до н.е. Присвята Аполлону або теофорне ім'я. Фрагмент дна тарілки, ззовні графіті ΑΤ, лігатура ΠΑ і біля краю зліва частина Π (НЗХТ, інв. № 90/35902), кінець IV – середина III ст. до н.е. Присвята Партенос і Артеміді Таврополі (можливо ΑΤ – частина імені). Розкопки Г.Д. Белова 1937 р. на Північному березі.	Белов, Стржелецкий, 1953, с. 73; ГАХ, № 251; ГАХ, № 374.

88	Квартал XV ₁ , XV ₂ , XV ₃ . Біля західної оборонної стіни	Р о з к о п к и К.Е. Гриневича 1929 р.	Дно чашки, ззовні лігатура АТ, нижче збита буква, можливо К. (НЗХТ, інв. № 15/35444), III ст. до н.е., присвята Артеміді Таврополі.	ГАХ, № 376.
89	XVI (Північний р-н)	Будинок IV, приміщення 29, біля елліністичного в, у дворі східної садиби, шар 4. Приміщення 26, на елліністичному Г.	Фрагмент дна тарілки, всередині круг з насічок. Ззовні перехрестя і АР або лігатура НРА (НЗХТ, інв. № 44/35904), IV ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1937 р.	Белов, Стржелецкий, 1953, с. 90; ГАХ, № 1776.
90	XVI (Північний р-н)	Приміщення 20 (середньовічне), у дворі східної садиби.	Фрагмент мармурової статуетки (одяг), фрагмент теракотового зображення силена (частина торсу і ліва рука з канфаром).	Белов, Стржелецкий, 1953, с. 90; АСХ, 511.
91	XVI, Житловий будинок III.	Приміщення 6 (3.6 x 3.4 м), майже нема господарчого посуду.	У південному куті – прямокутна загородка. 2 фрагментовані теракотові жіночі голівки, багато червонолакового посуду другої половини II ст. до н.е., фрагменти червонофігурної посудини IV ст. до н.е., двох світільників.	Белов, Стржелецкий, 1953, с. 64.
92	XVII (Північний р-н)	2 будинки: 1 – вхід з IX поперечної вулиці, 2 – вхід з I продовженої вулиці. Розкопки Г.Д. Белова 1940 р.	Теракотова форма для виготовлення рельєфа: дівчина сидіючи на скелі (НЗХТ, інв. № 12/36032), вис. 20 см, III ст. до н.е. Елліністичні знахідки у кварталі: маленький теракотовий оltар з рельєфами на стінках, маска силена, протоме Ерота-Танатоса.	Белов, Якобсон, 1953, с. 115–116, рис. 7 в, Г, 8, 9; Борисова, 1966, с. 29; Белов, 1970, № 31, с. 75.
93	XVII (Північний р-н)	Приміщення 1. Розкопки Г.Д. Белова 1940 р.	Вапняковий оltар (НЗХТ, інв. № 24/36061), вис. 6.5 см, з фронтоном і акротеріями на карнизі, на поверхні чотирикутне заглиблення, елліністичний період.	Белов, Якобсон, 1953 с. 121; АСХ, 549.

94	Наявність у будинку за римського періоду домашніх олтарів свідчить про проведення культових дій в колі родини. Мармурові зображення Матері богів дозволяють припустити, що саме цій богині вклонялися в домі. Втім, розсіяність знахідок зупиняє перед ствердженням щодо наявності тут стаціонарного домашнього святилища.	XVII (Північний р-н). Приміщення 4, на території елліністичного будинку I, див. рис. 53. Римський шар. У завалі середньовічної усяпальниці.	Матір богів сидячи на троні між двома левами, мармур (НЗХТ, інв. № 1/36579), вис. 10.5 см; нижня частина теракотової статуетки, до пояса, I – початок II ст. н.е. Римські знахідки в кварталі: два кам'яних мініатюрних олтарі (один із них з приміщення 1). Розкопки Г.Д. Белова 1940 р. Матір богів сидячи на троні, мармур (НЗХТ, інв. № 3/36583), вис. 15 см, без голови і рук, обпалена. Випадкова знахідка 1963 р.	Белов, Якобсон, 1953, с. 121, рис. 15; АСХ, 47; АСХ, 51.
95	Спіраючись на знахідку тут домашнього олтаря, а також культової посудини, можна припустити, що в приміщенні відбувалися родинні культи на честь Геракла, і, зв'язуючи на зображення на посудині, можливо, Афродіти. Через малу збереженість елліністичного шару, складно визначити, в якій частині будинку розташовувалося святилище.	XVIII (Північний р-н). Елліністичне приміщення абвг, у східній частині кварталу (див. рис. 12). Розкопки Г.Д. Белова 1941, 1947, 1948 рр.	Глиняний олтар з написом НРАΚΛΗΣ (відбита ніжка), знайдений 1947 р.; фрагменти теракот. Посудина з тригогим виступом на вінчику, на середньому розі – штамповане зображення пташки (качки?), нижче – пояс з груп птахів (по три в групі), на корпусі наліпний щиток з рельєфною пальметою, вершиною вниз.	Белов, 1950, с. 108, рис. 2а; Белов, Стржелецкий, Якобсон, 1953, с. 168, рис. 7, 8; Щеглов, 2000а, с. 72.

96	На території двору будинку, в підвалі і біля входу до нього проводилися культові дії в колі, вочевидь, мешканців будинку. Про це свідчить зафіксований у підвалі олтар, призначений, як вважається, для культу хтонічних богів, і триступеневий та земляний олтарі (див. розділ 4, с. 178—181). Типи олтарів, звичних для хтонічних культів і характер культових знахідок у дворі дозволяють припустити, що тут проводились поминальні дії, або ж культи на честь предків-героїв.	XVIII (Північний р-н). Будинок з виноробнею (в кварталі розкопок Г.Д. Белова 1947—1948 рр.), займав південну частину кварталу (12 x 20 м по поздовжній вулиці), перші століття нашої ери, стіни на стінах елліністичного будинку, (див. рис. 12). Двір з криницею і цистерною.	У криниці і цистерні світільники: з зображенням собаки в бігу вліво, з серцеподібним носиком, з рельєфами: ваза з високою кришкою, крилатий оголений Ерот, дитина в плащі з гускою, з зображенням гладіаторів з відтиском на дні «εὐτὺχες» (щасливий), ін. – II—III ст. н.е. На денцях чорнолакових тарілок з резервуарів графіті – імена Даїск і Зет повністю. Теракоти в криниці Г: голова богині (ДЕ, інв. № Х.1948.19), вис. 8.5 см, вся статуетка була заввишки 70—80 см, без волосся, носа, II ст. до н.е.; торс статуетки чоловіка в короткому хітоні з глибоким вирізом, ліва рука на стегні, отвори по боках внизу свідчать, що були підвісні ноги. В насипі цистерни: фрагмент теракотової пласкої фігури сидиця, збереглися зігнута в коліні нога і рука на ній; дві однакові бородаті маски; фрагмент нижньої частини теракотового олтаря. У дворі знайдено: посуд, два мініатюрні скляні флакони для пахощів, теракотові маска, статуетка; мармуровий фрагмент шиї з шипом (НЗХТ, інв. № 19/36469), вис. 18 см; нога великої мармурової статуї (НЗХТ, інв. № 18/36469), вис. 9 см, фрагмент гомілки? Конструкції у дворі: триступеневий виступ (вис. 50 см), виймак, обкладена плитами з південно-східної і північно-західної сторони (1.57 x 1.05 м, глибина 55 см), розташована біля сходів до підвалу. Всередині невеликого (4 x 4 м) підвалу біля входу (в південному куті) олтар неправильної призматичної форми вис. 1.05 м, розміри 32 x 33 см вгорі і 30 x 31 внизу. Верх його закріплений під виступом скелі з сильним нахилом всередину підвалу. В олтарі поздовжній отвір круглої форми, діаметром 0.12 м. На північно-західній стороні сліди червоної фарби. В отворі олтаря – червонолакові світільники і ліпний світільник-плошка, значна кількість кісток – курей, гусей, барана. У нижньому шарі підвалу: 12 світільників III—IV ст. н.е.	Белов, 1950, с. 109—118; Белов, Стржелецкий, Якобсон, 1953, с. 171—197, рис. 8; Русаева А., 2005в, с. 196; Белов, Стржелецкий, Якобсон, 1953, с. 191, рис. 10, 11, 39а,б; Шевченко А., 2000, с. 34; Белов, Стржелецкий, Якобсон, 1953, с. 196, рис. 45а,б; АСХ, 140, 154.
----	---	--	--	---

97	XVIII (Північний р-н)	Приміщення 12, на північний схід від двору будинку XIX (Пн р-н)	Фрагмент статуетки Афродіти, мрамур (НЗХТ, інв. № 22/35469), вис. 13 см, стегно і зігнуте коліно, I ст. до н.е. – I ст. н.е.	Белов, Стрже- лечий, Якоб- сон, 1953, табл. I; АСХ. 36. Белов, 1955, с. 263–264; 1956, с. 141– 151;
98	Знахідки олтариків і культових зображень свідчать, що в приміщенні проводились культові дії, можливо не лише на переносних олтарях, а й на центральному вогнищі. Зафіксоване тут графіті, а також характерні зображення на намистинах дозволяють припустити, що в пізньоелліністичний період тут вшановували Діоніса-Сабазія.	Буд. I («Аполлонія»), приміщення з вогнищем (1 x 1 x 0,25 м), див. рис. 54. Розкопки Г.Д. Белова 1953 р.	Розкопки Г.Д. Белова 1948 р. Вогнище (за А.В. Буйських, В.М. Зубарем, або олтар, за Г.Д. Беловим, А.С. Русаєвою) – не зовсім по центру приміщення, ще одне з черепичним полом – у кутку. В приміщенні – теракотові статуетки і теракотові олтаріки з рельєфними зображеннями богів, світільники тощо. На одному канфарі напис під вінцем ΔΙΟΣ (ДЕ, інв. № Х.1953.141) III–II ст. до н.е., «(канфар) Зевса». На підлозі – намистини з синього скла, три підвіски: одна у вигляді пташки, одна двостороння маска з бородастим обличчям, одна – у вигляді голови з синьою бородою. В приміщенні з олтарем – частина рибного блюда, ззовні біля бортика ЕК, на дні монограма МНР, окремо Е (ДЕ, інв. № Х.1953.206), першої половини III ст. до н.е. (можливо, аббревіація від Матер), ЕК – від імені дедиканта.	ГАХ, № 619; Буйських А., 1999, с. 26; Калашник, 1985, с. 74; Зубарь, 2005е, с. 406–407; Русая А., 2005в, с. 190; ГАХ, № 676.
99	Спиреючись на знахідки олтарів, теракотових зображень, присвячувальних графіті, припускають проведення в будинку культових дій. Концентрувалися вони, вочевидь, навколо вогнища.	XIX (Північний р-н). Будинок I («Аполлонія»). всього – чотири будинки. Розкопки Г.Д. Белова 1953 р.	високий підставці (з матеріалом II ст. до н.е.), червертий – прямокутний з карнизом, акротерієм, з орнаментом у вигляді ов, сухариків, зірочок (ДЕ, інв. № Х.1953.174), вис. 9,5 см. На стінках – Діоніс, менада, юнак, на іншій стороні – Аполлон з кіфарою сидячи і Артеміда з факелом, на третій стороні – Ніка увінчує трофей, III ст. до н.е. В заглибленні олтаря – залишки золи. В усіх приміщеннях теракоти: жіноча голова на довгій ший, з розпущеними волосся (ДЕ, інв. № Х.1953.222), III ст. до н.е., вис. 4,7 см, місцевав робота.	Белов, 1955, с. 264–267; 1956, с. 141– 151, рис. 7, 10, 11; Белов, 1970, с. 71, № 28, табл. 13, 1–5; Белов, 1970, № 24;

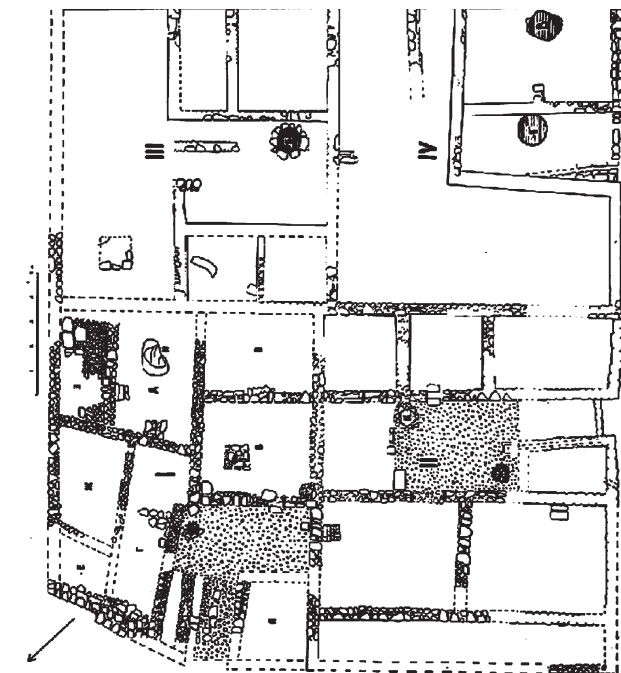


Рис. 54. План XIX кварталу, за Г.Д. Беловим

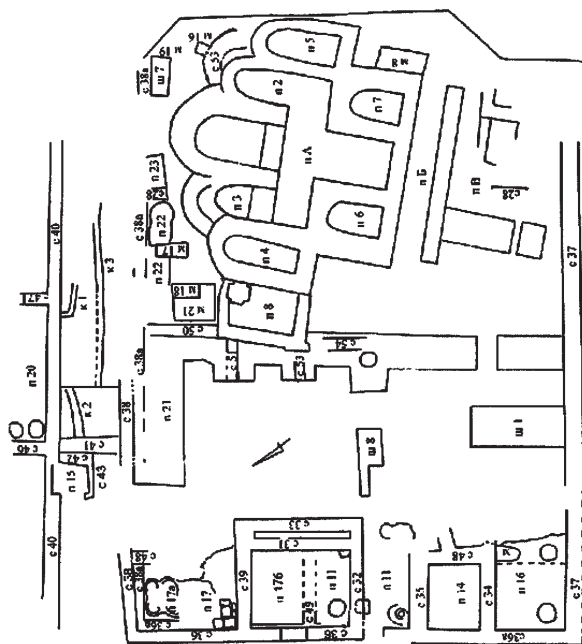


Рис. 55. План LV кварталу, за О.Ю. Кльоніною і А.Б. Бернацьки

103	XIX (Північний р-н)	Зі сторони базилики, 3-й шар. Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	Фрагмент тарілки, ззовні на дні графіті ДА ІІ (НЗХТ, інв. № 195/35664, III ст. до н.е., Деметрі, І – початок імені дедиканта або цифра.	ГАХ, № 529.
104	XIX (Північний р-н)	Посередні південної стіни базилики, у приміщенні лмнр.	Теракотова жіноча протоміа в високому головному уборі; жіноча мармурова голівка (відбите підборіддя і ніс).	Белов, 1938, с. 19, рис. 11, всередині вгорі; 22 зліва вгорі. Шевченко А., 2000, с. 31.
105	XIX (Північний р-н)	Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	Белов, 1938, с. 35—36, рис. 21; 22, зліва вгорі; АСХ, 81.
106	XIX (Північний р-н)	У західному кінці середнього нефа базилики 1935 р., 3 шар. Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	Фрагмент статуї Матері богів сидячи (НЗХТ, інв. № 156/35655), вис. 13 см, II ст. до н.е. Юлієв, мармур (НЗХТ, інв. № 35253), вис. 17 см, без голови, рук, ступні, збиті кути трону, східно-грецьке або західно-понтійське виробництво, I ст. або перша половина II ст. н.е. Мармуровий жіночий торс, фрагмент барельєфа; надгробні плити з розетками.	Белов, 1938, с. 35—36, рис. 21; 22, зліва вгорі; АСХ, 81.
107	XIX (Північний р-н)	1935 р. Біля базилики 1935 р. Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	Мармурова статуя пантери, частина групи Діоніса (ДЕ, інв. № Х.1949.10), вис. 16,5 см, пердніми лапами спирається на колону, очевидно, перші століття нашої ери.	АСХ, 19, рис. 17, Белов, 1955, с. 273; 1971, с. 118—119, рис. 13.
108	XIX (Північний р-н)	На південний схід від базилики 1935 р., 4-й шар. 3 північної сторони базилики 1935 р., 4-й шар.	Мармурова голова юного Діоніса у вінку (НЗХТ, інв. № 35258), вис. 16,5 см, перша половина III ст. н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	АСХ, 7, рис. 12; Белов, 1938, рис. 22.
109	XIX (Північний р-н)	Розкопки Г.Д. Белова 1935 р.	4 фрагменти жіночої теракотової голови.	Белов, 1938, с. 27, рис. 11, зліва внизу.
110	Грунтуючись на знахідках олтаря і теракоти можна припустити, що це місце в будинку використовувалося в родинних культах	Валняковий олтар (НЗХТ, інв. № 35207) вис. 8,5 см, по карнизу перлинник, на тубі 2 косих перехрес-тя з подвійних ліній, відділені між собою прямою лінією, елліптичний період.	У 4 (елліптичному) шарі: нижня частина теракоти крилатого Ерота.	Белов, 1936, с. 15, рис. 11; 1956, с. 147; АСХ, 553, рис. 215; Белов, 1936, с. 13, рис. 9.
111	XIX або XXII (Північний р-н)	На місці 1933 р.). Біля приміщення Х—XI.	Кисть лівої руки, мармур (НЗХТ, інв. № 35256, втрачена), вис. 7 см, в руці – 5 ягід – винограду. Розкопки Г.Д. Белова 1934 р.	Белов, 1936, рис. 25; АСХ, 147ж.

112	XXII (Північний р-н)	Між стінами 16 і 22. Розкопки Г.Д. Бєлова 1967 р.	Дно канфара з графіті зовні, в центрі, маленьке А, збоку крупне К (ДЕ, інв. № Х.1967.21), IV ст. до н.е.	ГАХ, № 114.
113	XXII (Північний р-н)	Між стінами 38 і 39. Розкопки Г.Д. Бєлова 1961 р.	Фрагмент дна посудини, ззовні неясні графіті, очевидно ЛА і УП (ДЕ, інв. № Х.1961.35), III ст. до н.е. Можливо, присвята Латоні від дедиканта.	ГАХ, № 1103.
114	XXII (Північний р-н)	Елліністичний будинок III–II ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Бєлова 1955 р.	На стінці рибного блюда лігатура АП (ДЕ, інв. № Х.1955.25), перша половина IV ст. до н.е., «Аполлону». Фрагмент дна пласкої тарілки, ззовні графіті ΔΙ (ДЕ, інв. № Х.1959.14), IV ст. до н.е., можливо, Зевсу. З зовнішньої сторони стіни С-С, що межує з вулицею: олтар з жовтого вапняку, прямокутний, вис. 26 см, 31 x 26 см, з трьох боків профільований, четверта сторона, можливо, була приставлена до стіни.	ГАХ, № 293. ГАХ, № 609; Бєлов, 1955а, л. 9–10.
115	XXII (Північний р-н) північно-західна половина кварталу.	Засип елліністичної цистерни Н. Розкопки Г.Д. Бєлова 1961 р.	Теракотова голова кабана (довж. 8.5 см, вис 5 см), II ст. до н.е., місцеве виробництво, закінчений виріб (ДЕ, інв. № Х, 1961.128); кам'яні знаряддя епохи бронзи, світильники тощо.	Бєлов, 1961, л. 11.; 1963, с. 55; 1970, № 61 с. 77, рис. 20.
116	XXII (Північний р-н) північно-західна половина кварталу.	Ранньоримський «будинок Гордія», кінця I ст. до н.е. – межі II–III ст. н.е., «приміщення з вогнищем».	Мідний браслет прикрашений шпешечками, мідна спіралеподібна змійка – браслет, I–II – початок III ст. н.е. Фрагмент закраїни кубка, ззовні під бортиком графіті АХІ (ДЕ, інв. № Х.1961. 159), II ст. до н.е., «(кубок) Ахіла». Розкопки Г.Д. Бєлова 1961 р.	Бєлов, 1961, л. 19, рис. 30; 1963, с. 57; ГАХ, № 1738.
117	XXII (Північний р-н)	Розкопки Г.Д. Бєлова 1961 р.	Теракотова чоловіча голова з асиметричним обличчям, гротеск (ДЕ, інв. № Х.1961.288), вис. 4 см, III ст. н.е., місцеве виготовлення.	Бєлов, 1970, № 53.

118	XXII (Північний р-н)	Північно-східна частина кварталу: пізньоримський будинок.	Комора з 19 піфосами для солоної риби. У піфосі № 7: глиняний олар призматичної форми з широким основою, з потовщенням на гранях і заглибленням зверху, сліди кіптяви в заглибленні. Розкопки Г.Д. Белова 1961 р.	Белов, 1961, л. 23, рис. 19.
119	XXII (Північний р-н)	Поперечна вулиця XI біля будинку III–IV ст. н.е.	Мармурова статуетка Ероса з птахом в руках (ДЕ, інв. № Х.1955.117) вис. 47 см, з крилами (Г.Д. Белов вважав жанровою статуеткою через місцеве виготовлення), III ст. н.е. Вапнякова плита з вакхічним рельєфом (ДЕ, інв. № 1959.241), (25 x 14.5 см), посудини в руках усіх фігур, схематичні зображення, перші століття н.е. Заповнені – амфори, світильники, тощо, дві антові капітелі, уламок мармурової голови на масивній шиї (ДЕ, інв. № Х.1961.415), у звіті Г.Д. Белова: «череп kota або голова фантастичної тварини»), можливо, змія з піднятою головою.	Белов, 1955а, л. 16; 1967, с. 269–271; АСХ, 37, рис. 25; Белов, 1964, с. 153–159; 1971, с. 118, рис. 12; с. 120–121; Белов, 1961, л. 30, рис. 59.
120	XXII (Північний р-н)	Біля XXII вулиці, пізньоримська рибозасолювальна цистерна Л (5.5 x 3.8 м).	Розкопки Г.Д. Белова 1961 р. На площі без залишків споруд: фрагменти теракот, зокрема – протоме Деметри в діадемі і покривалі, руки підняті до грудей, в правій руці яйце (ДЕ, інв. № Х.1890.39), вис. 23 см, кінець V ст. до н.е.; три ручки від посудини з рельєфним зображенням голови Силена; світильники, денця з графіті, грузини, грузило з написом ГЛУ; фрагменти червоного посуду.	Розкопки, 1893, с. 33, 34; Белов, 1970, № 7, с. 73.
121	XXII або XXV (Північний р-н)	На північному березі, розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1890 р., між монастерем і монастирським садом.	Фрагмент палиці Геракла, вапняк (ДЕ, інв. № Х.1965.126), вис. 18.5 см, можливо частина статуї, елліністичний період; світильники з рельєфами, грузило з написом ГЛУ; фрагменти червоного посуду.	Белов, 1965, л. 8, рис. 26; АСХ, 74;
122	Нааявність статуї великих розмірів, а також вотивів, зокрема, й з іменем божества, в сусідньому приміщенні, дозволяє припустити наявність у будинку культового місця, де за елліністичного періоду вшановували Геракла.	Приміщення Ж-К (див. рис. 56) Розкопки Г.Д. Белова 1965 р.	Край тарілки, ззовні на стінці ЕАН і частина монограми, можливо, НРАК (ДЕ, інв. № Х.1965.52), III ст. до н.е. «Ксанф Гераклові».	ГАХ, № 1311.

123	XXV (Північний р-н)	Елліністичне приміщення т-а-ф-у (на захід від храму-усипальниці).	Теракоти: голова Матері богів (ДЕ, інв. № Х.1965.21), вис. 8.7 см, вся статуетка була 30 см, збитий ніс, нижня частина обличчя і високого калафа, розширеного вгорі, зворотній бік заглажений, кінець III – початок II ст. до н.е.; фрагмент круглолицької голови. Розкопки Г.Д. Белова 1965 р. Фрагмент стінки канфара (?) ззовні товсте графіті А в рамці (ДЕ, інв. № Х.1963.41). Розкопки Г.Д. Белова 1963 р. Графіто ДІК, присвята богині Діке, справедливості. Розкопки В.І. Кадєєва 1963 р.	Белов, 1965, л. 6, рис. 15, 16; Шевченко А., 2000, с. 28.
124	XXV (Північний р-н)	Будинок з криницею (Д?), елліністичний шар.		ГАХ, № 107; Мещеряков, 1980в, с. 104.
125	Зафіксовані олтарі, глиняні зображення дозволяють припустити наявність у південній частині будинку, можливо в одному з підвальних приміщень, домашнього святилища за елліністичного періоду, одним з богів якого був Геракл.	XXVIII (Північний р-н). Елліністичний будинок: підвал В і погріб Г під приміщенням 17. Елліністичний будинок: цистерна Б (у сусідньому приміщенні 21). Елліністичні приміщення дотичні до підвалу і погріба.	Фрагмент мозаїчної галькової вимостки, поліхромного тиньку; ліпна теракотова голова Геракла (ДЕ, інв. № 1974.80), вис. 6 см, III ст. до н.е., над лобом був вінок, висота статуетки була 45 см. Фрагменти рідкісної вази (вис. 22 см) з фризами: на першому – гірлянда з плющового листа, другий – збитий, на третьому – в рельєфі дві жінки в обіймах (Кора і Деметра) і букраній. Теракотовий елліністичний олтар з рельєфами на стінках: Аполлон з кіфарою і Артеміда, Посейдон з тризубом і Амфітріда, Силен з Менадами. Фрагмент мармурової ноги від великої статуї. Теракоти: ріг олтаря, нижня частина ліпної ноги (можливо підвісної). Вапнякові олтарі з заглибленням вгорі, один з них профільований. Розкопки Г.Д. Белова 1974 р.	Белов, 1974, л. 2, 4–7, рис. 10, 21, 22; 1975, с. 261; 1976а, с. 203–208; Шевченко А., 2000, с. 16;
126	XXVIII (Північний р-н)	Римські шари: в криниці Б під приміщенням 21.	Зворотній бік теракотової голівки. Під приміщенням 24: фрагмент посудини з зображенням крилатої Ніки. Розкопки Г.Д. Белова 1974 р.	Белов, 1974, л. 14, рис. 31а, 34.

127	XXIX (Північний р-н)	Під приміщенням 60. Розкопки Г.Д. Белова 1977 р.	Римський шар: фрагменти світильників, один із зображенням кабана; грузила; посуд; фрагмент вапнякового виробу у вигляді пташки (?). В іншому приміщенні – теракотова голова Матері богів.	Белов, 1977, л. 8, рис. 17.
128	XXXVI	Приміщення 6, кінець III—II ст. до н.е.	Теракоти: голова Кори в короні, волосся на лобі зав'язане у вузол; фрагмент тулуба богині, задратованої в плащ, в лівій руці – канфар. Розкопки Т.Ю. Яшаєвої, С.Г. Рижова 2003 р.	Яшаєва, Рыжов, Андреева, 2003, л. 20, рис. 84—85.
129	XLIII	Біля «базиліки в базиліці», ділянка вздовж берегової стіни біля складу старожитностей, продовження робіт 1892, 1894—1895 рр.	Вапняковий оltар (НЗХТ, інв. № 1), вис. 7 см, прямокутний, із зображеннями цівів головами один до одного. На поверхні – чотирикутне заглиблення, еліністичний період. Римсько-візантійський шар: верхня частина невеликого глиняного жертовника. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1903 р.	АСХ, 548.
130	XLIII	Зі східної стіони (апсиди) «базиліки в базиліці», в цистерні на глибині 4 м.	Мармурова голова Діоніса (НЗХТ, інв. № 1890.49) (Іванова А.П.: Діоніса-Сабазія; Русаєва М.В.: Гермеса), вис. 18 см, IV ст. до н.е. Форма для її виготовлення, III ст. до н.е., знайдена 1888 р. в Північно-Східному р-ні; 5 світильників. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1890 р.	Іванова, 1964, с. 134; Борисова, 1966, с. 14; Белов 1971, с. 108—109, рис. 2; АСХ, 1; Русаєва М., 2003.
131	LV	Біля п'ятиапсидного храму. Приміщення 11 (див. рис. 55).	Вапняковий оltар, із залишками напису, збереглась остання буква Σ, сліди червоної фарби. Розкопки О.Ю. Кльоніної, А.Б. Бернацьки 2002 р.	Кленіна, Бернацьки, 2002, л. 13, рис. 40—41.

132	LV. Наявність олтаря і культових зображень свідчить про вшанування у перших століттях нашої ери в цьому приміщенні родинних культів на честь Діоніса. Елліністичні олтарі і теракота дають змогу припустити спадковість у сакральному призначенні цієї частини будинку.	Біля п'ятиапсидного храму. Приміщення 16 (рис. 56). Шар римського періоду. В криниці III—II ст. до н.е., у дворі. Розкопки О.Ю. Кльоніної і А.Б. Бернацьки 2003 р.	Мармурова жіноча голова, мармурова голова Діоніса, чоловічий торс мармурової скульптури, вапняковий олтар I—II ст. н.е. з кіптявою на жертовному місці, червоно- і чорнолаковий посуд, світильники, прясля, астрагали. Фрагмент теракотового олтаря з зображенням Артеміди і Аполлона кінця III—II ст. до н.е. Теракотова голова Деметри.	Кленина, Бернацьки, 2003, л. 7—10, 26, рис. 77—79, 82.
133	LXX	В районі західного муру, біля чотириапсидної будівлі.	У змішаному шарі: Мармурова голова юного Діоніса або Аріадни, вис. 10 см.	АСХ, 9.
134	LXXXIII (Центральний р-н)	«Монетний двір» [Буйських А., 2005, с. 330, рис. 52, 177, 2].	Розкопки Р.Х. Лелера 1909 р. Фрагмент мармурової ноги, частина гомілки (НЗХТ, інв. № 4768), вис. 12 см. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1904 р., на північний схід від розкопок 1903 р.	АСХ, 159 ж; Косцюшко-Валюжинич, 1906, с. 25.
135	LXXIV або LXXXIII	В середині монастирської ого-рожі.	Головка жіночої теракоти. Кут верхньої частини теракотового олтаря. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1904 р., на північний схід від розкопок 1903 р.	Розкопки, 1907, с. 59, рис. 85.
136	LXXIV або LXXXIII	Ділянка біля храму з ковчегом. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1904 р.	Фрагмент сільниці, ззовні на дні МАТ (НЗХТ, інв. № 541/36589), III чверть IV ст. до н.е. Фрагмент рибного блюда, ззовні на стінці ΣΑΤΥ (НЗХТ, інв. № 670/36589), середина IV ст. до н.е. «(Блюдо) Сатира» (ім'я або божество).	ГАХ, № 1172; ГАХ, № 1494.

137	LXXIV (Центральний р-н), всередині монументальної огорожі).	Будинок I, що виходив на південну сторону вулиці. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1904 р.	Біля південної стіни – вапняковий оltар (НЗХТ, інв. № 3638а), вис. 52 см. Обв'язаний злівою, голова якої на жертвовій площині, де є круглі заглиблення. На змій сліди розпису, перші століття нашої ери. Поруч – сім глиняних нелакованих світильників.	Косцюшко-Валюжинич, 1906, с. 22, рис. 6; Раскопки, 1907, с. 57, рис. 82; АСХ, 547.
138	LXXI або LXXII (Центральний р-н) Не дивлячись на неможливість відновити особливості конструкцій і точну локалізацію пам'яток за вцілілими даними про розкопки, слід звернути увагу на концентрацію тут культових зображень і присвят божествам. Серед них, як вже зазначалося (Соломоник 1976а, с. 131), в районі театру найбільше присвят Матері богів.	Ділянка біля храму з ковчегом, відкритого 1897 р. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1903 р., всередині монастирської огорожі – пагорб на північ від огорожі храму, який обмежувався вулицями з північного сходу і північного заходу, міська стіна (район театру). В районі теменоса.	Мармурова статуетка немовляти Ерота з розкритими крилами: (НЗХТ, інв. № 4745), вис. 21.5 см, і (НЗХТ, інв. № 4747), вис. 12.5 см, ранньоримський період, за елліністичним оригіналом. Мармурова голова Матері богів або Партенос (ДЕ, інв. № Х.1903.118), вис. 19 см, привізна, кінець V ст. до н.е. Оltар у вигляді палиці Геракла на круглій підставці (НЗХТ, інв. № 3639), вис. 63 см. Фрагмент фризу (?) з зображенням Гармонії (НЗХТ, інв. № 34931), 12 x 16 см, III ст. до н.е.; Фракієські рельєфи з головою змії (АСХ № 100) II ст., вершином (АСХ № 102). Фрагмент статуї чоловіка, мармур (ДЕ, інв. № Х.1903.119), вис. 13.5 см, без голови, лівої руки і нижньої частини торса, права рука зігнута, тримає плащ на лікті, архайзована. «Мармурова чаша» (оltар), фрагментовані кам'яні ступки і товчачі (Раскопки, 1906, с. 31). Теракоти: комічний актор в масці, короткому плащі, з великим животом, вис. 7.5 см. (ДЕ, інв. № Х.1903.63), IV ст. до н.е., аттичне виготовлення; богиня на троні (НЗХТ, інв. № 720), вис. 6.5 см, руки на колінах, без голови, перша половина V ст. до н.е.	Косцюшко-Валюжинич, 1905, с. 61; Раскопки, 1906, с. 31, АСХ, 38, 39; Белов, 1971, с. 111, рис. 4; АСХ, 44; Русаева М., 2005, с. 498–500; АСХ, 75; 88; Белов, 1971, с. 107–108; АСХ, 125; Белов, 1970, № 5, с. 73; Шевченко А., 19986, с. 54; Раскопки, 1906, с. 34;

138	Вочевидь, саме Матері богів, а також Геракліди, Афродіті, Діонісу, Зевсові і іншим за елліністичного періоду суди приносили дарунки у вигляді посуду чи страв у ньому, а також великих зображень. Наявність тут також скульптур і олтаря значних розмірів свідчить, що культи в цьому місці проводили якщо не обшочною, то в колі більшому, ніж одна родина.	(продовження)	Неокор сидячи (НЗХТ, інв. № 585), вис. 6.5 см, привізна, теракоти «храмового хлопчика» з'являються в V ст. до н.е., пов'язані з кабірами; кисть правої руки (НЗХТ, інв. № 581), вис. 6.5 см, III—II ст. до н.е., можливо частина статуетки Діоніса з тирсом, з довгими рукавами; ніс від обличчя великої фігури (45 см?); оголений юнак (НЗХТ, інв. № 572), вис. 8.5 см, без голови, ноги вище колін зрізані, кінець V—IV ст. до н.е. (малюнок не збігається з публікацією, де він: 15 см), права рука була піднята, можливо Аполлон, ззаду фігурка необроблена; теракотова маска юнака-курса, з двома отворами вгорі; фрагменти статуетки Ерота і Психеї; жінки на пташці (Леді?), без голови, нижньої частини ніг, зі слідами білої фарби; бичок; фрагмент жіночого бюсту, поритого білим облицюванням з розмальованим червоним намистом. Рельєф із зображенням трьох бюстів в гостроверших шапках під фронтонном (жінка і 2 чоловіки по боках), під ними – вершники і жінка між ними, що тримає руки на головах коней, знизу пристосування для встановлення вертикально, вис. 10 см, шир. 8 см, над головами 3 приплюснуті кулі, вгорі і знизу – ті ж персонажі. Теракотова форма передньої частини герми бородастого Діоніса (?) (НЗХТ, інв. № 1903.61), вис. 5.9 см. Бронзова статуетка Гермеса (ДЕ, інв. № X1903.65), вис. 8.3 см, без правої руки і кадуцея в лівій руці, римський період. Чаша з графіті на дні AP і на кільці піддона ΔIO (НЗХТ, інв. № 143/36589), II чверть IV ст. до н.е. Артеміді і Діонісу або одне з них геофорне ім'я.	Косцюшко-Валюжинич, 1905, № 16, с. 61; Шевченко А., 1986, с. 62; 2000, с. 21; Косцюшко-Валюжинич, 1905, с. 61—62; Раскопки, 1906, с. 34; Шевченко А., 1986, с. 62; Шевченко А., 1986, с. 63; Косцюшко-Валюжинич, 1905, с. 60—61, рис. 16, 19; Раскопки, 1906, с. 34, рис. 42, 43; Борисова, 1966, с. 29, табл. 10, 2, 2а; Косцюшко-Валюжинич, 1905, с. 62, рис. 20; Белов, 1968, с. 26, рис. 3; ГАХ, № 347;
-----	---	----------------------	---	--

138	(продовження)	Фрагмент чаші з графіті на дні АТ (НЗХТ, інв. № 78/36589), середина IV ст. до н.е. Абревіація імені божества (можливо Артеміди Таврополи) або дедиканта. Фрагмент стінки канфара з частиною напису під вінчиком РОΔΙΤΑΣ (НЗХТ, інв. № 794/36589), середина IV ст. до н.е., «(канфар) (Аф)родіти» (дорійським діалектом). Фрагмент дна кіліка, ззовні ΑΧΙΛΛΕ, початок напису (НЗХТ, інв. № 174/36589), кінець V ст. до н.е., «(присвята) Αχιλλυ». На дні відкритої посудини монограма ΔΑ (НЗХТ, інв. № 257/36589), IV ст. до н.е. Деметри, або теофорне ім'я. Фрагмент великої тарілки, ззовні графіті ΔΙ (НЗХТ, інв. № 222/36589), IV ст. до н.е., «(присвята) Ζευсу». Фрагмент дна скіфоса, ззовні графіто ΗΡΑ (НЗХТ, інв. № 392/36589), I чверть IV ст. до н.е., «(присвята) Γερί». Фрагмент чашки, ззовні на стінці ΗΡΑ, на дні ΙΙ (цифра 2) (НЗХТ, інв. № 368/36589), кінець IV – початок III ст. до н.е. Фрагмент чашки, ззовні на дні лігатура ΗΡ (Гераклу) окремо – ΑΡΑΘ (ім'я) (НЗХТ, інв. № 126/36589), початок IV ст. до н.е. Фрагмент дна тарілки, на дні лігатура ΗΡ і окремо Δ (НЗХТ, інв. № 386/36589), III ст. до н.е. Гераклу 10 (драхм?) або іншому богу, чи ім'я дедиканта. Фрагмент дна чашки, ззовні ΙΣ (НЗХТ, інв. № 431/36589), кінець IV – III ст. до н.е. Можливо, присвята Ісіді. Ніжка канфара, ззовні ΙΣΤΙΕΙΟΥ (НЗХТ, інв. № 439/36589), кінець IV – початок III ст. до н.е. дорійська форма імені Гестіей.	ΓΑΧ, № 363; № 384; № 388; № 540; № 579; № 798; № 807; № 872; № 874; № 977; № 986;
-----	---------------	---	--

138	(продовження)		Фрагмент дна чаші, ззовні КТН (НЗХТ, інв. № 470/36589), середина IV ст. до н.е., «(чаша) Ктесія». Фрагмент дна чаші, ззовні ΚΑΣΙΟΣ (НЗХТ, інв. № 466/36589), середина IV ст. до н.е. Чоловіче ім'я або епітет Зевса, поширений у Єгипті та Сирії. Половина чашки, ззовні на дні монограма МАТ, поряд К (НЗХТ, інв. № 543/36589), середина IV ст. до н.е., «К (присвятив) Матері богів». На північ від храму – фрагмент чашки, ззовні на кільці піддона АТТ і монограма МА (НЗХТ, інв. № 683/36589), середина IV ст. до н.е. Можливо, присвята Матері богів і Аттісу. Фрагмент чашки, на дні Μ і ΣΑ (НЗХТ, інв. № 558/36589), друга половина IV ст. до н.е. Μ – ім'я, Сабазію або Сарапісу. Фрагмент чаші на піддоні, на дні ΠΑΡ і ΕΥ (далі злам) (НЗХТ, інв. № 650/36589), II половина IV ст. до н.е., «Діві (присвята) Ев...». Фрагмент чашки, на дні ΣΑ (НЗХТ, інв. № 680/36589), середина IV ст. до н.е. Присвята Сабазію або Сарапісу, або ім'я. Фрагмент чашки, на дні ΣΑΤ (НЗХТ, інв. № 682/36589), початок IV ст. до н.е. «(чашка) Сатира» (ім'я або божество). Фрагмент вінчика чорнолакової чашки, з обох сторін розкидані букви: ззовні ΛΑ або ΜΑ в лігатурі, Δ і перевернуте Т, зсередини – Η, Δ, Π, Δ, Η (НЗХТ, інв. № 484/36589), середина IV ст. до н.е. Написи магічні, прокреслені на черепку. Фрагмент мармурової статуї – стегно (НЗХТ, інв. № 4774), вис. 31 см. Фрагмент середньої частини жіночої мармурової статуї; фрагмент мармурової руки, біля ліктя. Теракотова голова чоловіка «потворна, свиноподібна».	ГАХ, № 1070; № 1039; № 1175; № 1198; № 1232; № 1372; № 1483; № 1495; № 1744.
139	LXXI або XXXIX (Північно-Східний р-н?)	Ділянка храму з ковчегом. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1905 р.	Фрагмент мармурової статуї – стегно (НЗХТ, інв. № 4774), вис. 31 см. Фрагмент середньої частини жіночої мармурової статуї; фрагмент мармурової руки, біля ліктя. Теракотова голова чоловіка «потворна, свиноподібна».	Косцюшко-Валюжинич, 1907, с. 136; АСХ, 153.

140	LXXI або XXXIX	У південно-західній частині монастирської садиби. Ділянка біля водосховища.	Фрагмент палиці Геракла, мармур (втрачений), вис. 16 см, верхня частина палиці з рельєфним кільцем на верхній частині і перпендикулярно відгнутим стержнем, діаметр 6 см (К.К. Косцюшко вважав надробком); світильники: 2 фрагменти чорнолакових, 3 – інших, 10 – римських; теракотова чоловіча голова. Розкопки К.К. Косцюшко-Валожинича 1905 р., продовження розкопок 1902–1904 рр.	Косцюшко-Валожинич, 1907, с. 141; Раскопки, 1908, с. 42–43; АСХ, 73.
141	ХСVII (Північно-Східний р-н)	У південному куті приміщення 8, у верхній частині круглої водозбірної цистерни.	Мармурова вставка в олтар (25,8 x 17,4 x 7,4 см) з написом грецькою: «Хармін, син Притана за бажанням (присвятив) Сарапісу, Ісіді і Анубісу». середина III ст. до н.е. (за М.І. Золотарьовим, за шрифтом), I ст. до н.е. (за А.В. Шевченко). Знайдено 1993 р. Походить, очевидно, із сусіднього Північно-Східного теменоса.	Виноградов, Золотарев, 1994, с. 63; Золотарев, 1998а, с. 66–68; Шевченко А., 2002, с. 48.
142	За знахідками теракот, М.І. Золотарьов припускав наявність у приміщенні домашнього святилища. Зважаючи на те, що ці теракоти використовували підвишеними, надто мало підстав стверджувати, що вони складали окремий сакральний простір, адже їх могли носити з собою чи на собі на час проведення культів, можливо, й не лише родинних.	ХСVII (Північно-Східний р-н). Двір, біля північно-західної стіни приміщення 7, в середньовічному шарі. Під північно-західною стіною приміщення 7. Див. рис. 24.	Мармурова кисть руки статуї в півтора рази більшої, ніж зріст людини (потрапила сюди, очевидно, для перепалювання на вогні). Розкопки М.І. Золотарьова 2001 р.	Золотарев, Ушаков, 2002, л. 10–11, рис. 77,1–3; 2005, с. 137.

143	Ті ж типи теракот в іншій частині будинку підтверджують думку про те, що домочадці за класичного періоду вшанували Деметру, Аполлона, і що визначити, в якій саме частині будинку могло бути, якщо було, їхнє святилище, поки складно.	ХCVII (Північно-Східний р-н). Північно-західний кут приміщення 4. Цистерна у південному куті, запис – зруйнований шаром IV ст. до н.е.	Елліністичний шар: теракотова протомо чоловіка (обличчя) Аполлона?, імпортована, початок V ст. до н.е. Фрагмент теракотової голови Діоніса (борода у вигляді грона винограду). Розкопки М.І. Золотарьова і С.В. Ушакова 2003 р. Теракотова протомо Деметри (вис. 9 см), збереглося обличчя, волосся, накидка, місцеве виготовлення. Розкопки С.В. Ушакова 2005 р.	Золотарев, Ушаков, 2003, л. 7, рис. 122,2; Ушаков, 2005, л. 22, рис. 47.
144	ХCVII (Північно-Східний р-н)	Приміщення 10. Розкопки М.І. Золотарьова 2003 р. Розкопки О.І. Домбровського 1957 р. Розкопки 1964 р.	В 5 шарі, зі знахідками початку-середини V ст. до н.е.: нижня частина теракотової голови Діоніса (борода в формі грона винограду). Кисть правої руки з жезлом, мармур (НЗХТ, інв. № 46/36507), вис. 5 см. Голова кабіра (НЗХТ, інв. № 35/37037), вис. 3.5 см, місцеве виробництво, V–IV ст. до н.е. Фрагмент дна чашки, ззовні, можл. ОЛУ (НЗХТ, інв. № 141/36760), початок III ст. до н.е. Початок імені або Олюмпіас – епітет муз, Гери і ін. Розкопки О.І. Домбровського 1964 р.	Золотарев, Ушаков, 2003, л. 13, рис. 122,1. АСХ, 146б.
145	Р-н театру	На південь від входу в храм з ковчегом.	Шевченко А., 1998б, с. 62, ГАХ, № 1317.	
146	Р-н театру	Розкопки 1970 р.	Шевченко А., 1998б, с. 56.	
147	Р-н театру	Ділянка за амфілеєю, за вал під монастирською кухнею.	ГАХ, № 362.	
148	Р-н театру	Розкопки 1970 р.	Розкопки О.І. Домбровського 1970 р.	
149	Р-н театру	Розкопки 1970 р.	Фрагмент канфароподібного кіліка, під вінчиком ІЕРАЕР (далі облом) (НЗХТ, інв. № 72/36846), середина IV ст. до н.е. «(кілік) присвячений Гермесу» або «святий (кілік) Гермеса».	
150	Р-н театру	Розкопки 1970 р.	Фрагмент канфароподібного кіліка, під вінчиком ІЕРАЕР (далі облом) (НЗХТ, інв. № 72/36846), середина IV ст. до н.е. «(кілік) присвячений Гермесу» або «святий (кілік) Гермеса».	

151	Р-н театру	За амфілеєю, дру- гий шар. Розкопки О.І. Домбровського 1970 р.	Фрагмент дна чашки, на дні кільця піддона одна- кові написи ПА (НЗХТ, інв. № 24/36817), середни- на IV ст. до н.е.	ГАХ, № 1355.
152	Р-н театру, західний сектор.	Розкопки А.А. Зедгенідзе 1970 р.	Кора, вис. 3 см, коринфське виготовлення, поча- ток V ст. до н.е.	Шевченко А., 1998б.
153	Р-н театру	Приміщення 1, штук VIII, під підлогою.	Дно чаші, ззовні три графіті: два Δ і Δ (одна де- льта виправлена) (НЗХТ, інв. № 73/36882), сере- дина IV ст. до н.е. Розкопки О.І. Домбровського 1972 р.	ГАХ, № 618.
154	Р-н театру	На території те- атру. Розкопки О.І. Домбровсь- кого 1972 р.	Фрагмент теракоти: частина лівої долоні і зап'ястя з браслетом у вигляді подвійного обруча (НЗХТ, інв. № 51/36846), вис. 8.6 см, III—II ст. до н.е.	Шевченко А., 2000, с. 38.
155	Р-н театру	На території те- атру. Розкопки О.І. Домбров- ського 1979 р.	Голова Аполлона теракотова (НЗХТ, інв. № 182/37219), вис. 12,5 см, висота всієї статуєт- ки була 80 см, на волоссі вузька стрічка, II ст. до н.е.	Шевченко А., 2000, с. 18.
156	Північно-Східний р-н	Всередині мо- настирської ого- рожі, під I підло- гою.	Теракота: комічний актор в ролі Геракла в корот- кому хітоні з левиною шкурою і палицею (НЗХТ, інв. № 4822), вис. 9.5 см, IV ст. до н.е., кінці ніг і верх палиці оббиті.	Белов, 1930, с. 223, рис. 4, 5; 1970, № 4, с. 73.
157	Північно-Східний р-н	Розкопки М.І. Зо- лотарьова 1986 р.	Розкопки Р.Х. Лепера 1912 р.	Шевченко А., 1988, с. 131.
158	Північно-Східний р-н	Приміщення з матеріалами класичного і ел- ліністичного пе- ріодів.	Теракотова голова богині (НЗХТ, інв. № 18172), вис. 8 см, порожня всередині, місцеве виготовлен- ня, V ст. до н.е. Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р.	Шевченко А., 1998б, с. 57.
159	Північно-Східний р-н	Приміщення XX. Розкопки Р.Х. Ле- пера 1909 р.,	Маска курiosa (НЗХТ, інв. № 619, втрачена в часи війни), вис. 6.7 см, ззаду порожня, вгорі отвір для підвішування, V ст. до н.е. – найбільш рання тера- кота.	Белов, 1930, с. 219, рис. 1.1; 1970, с. 70, № 1; Шевченко А., 1998б, с. 63.

160	Північно-Східний р-н	Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р.	Вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 807), вис. 10.4 см, з фронтоном і акротеріями на карнизі. На поверхні чотирикутне заглиблення, еліптичний період.	АСХ, 551.
161	Північно-Східний р-н	Приміщення Л. Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р.	Вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 21149), вис. 95 см, шир. 8 см, товщина 61 см (?), на поверхні чотирикутна виймка, погано оброблений, нестійкий, римський період.	АСХ, 572.
162	Наявність в одному приміщенні домашнього олтаря, скульптурних зображень, пов'язаних з культом Діоніса, свідчить про вшанування цього бога в колі сім'ї в межах, очевидно, домашнього святилища. На жаль, відсутність чітких відомостей про локалізацію пам'яток не дозволяє з певністю сказати про характер цього культу.	(Північно-Східний р-н). Приміщення С зі сходами. Розкопки Р.Х. Лепера 1909 р. У щоденнику розкопок приміщення С цього року нема, очевидно, це у III кварталі (С є на його плані, а сусіднє А розкопано в 1908 і 1909 рр.)	Ручка посудини у вигляді потворної жіночої фігури (НЗХТ, інв. № 650), вис. 6.3 см, елінізм або римська епоха. Вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 21150), вис. 7.2 см, прикрашений перлиником. На поверхні заглиблення 1 см глибина, на нижній площині теж заглиблення, еліптичний період. На місці розкопок 1878—1888 рр. знайдено теракоти: фрагмент маски Пана (НЗХТ, інв. № 611) – ліва частина, в вінку з листя і грон винограду, на лобі 2 роги, вухо гостре. Вис. 10 см, ззаду порожня, III ст. до н.е.; кисть лівої руки (НЗХТ, інв. № 595), довж. 9 см, в кулак був предмет, на руці браслет (аналогічна, менших розмірів: НЗХТ, інв. № 581), можливо частина статуєтки Діоніса з тирсом, з довгими рукавами (вис. була 70—75 см), III—II ст. до н.е.; фрагмент архаїчної бороди Діоніса (НЗХТ, інв. № 639), вис. 6.5 см. Розкопки Р.Х. Лепера 1913 р.: мармурова кисть руки, пальці притиснуті до долоні (НЗХТ, інв. № 18155, втрачена), вис. 9 см (через значні розміри не слід виключати можливість того, що статуєтка використувалася в культі, який відправлявся в колі, більшому ніж родина).	Белов, 1930, с. 242, рис. 28.3; 1970, № 19, с. 74; АСХ, 552; Белов, 1930, с. 222, рис. 3; Белов, 1930, с. 222, рис. 3.1; Белов, 1930, с. 239, рис. 18.5; Шевченко А., 2000, с. 21; Белов, 1930, с. 222, рис. 28.4; АСХ, 147з.

163	Північно-Східний р-н	Приміщення V, криниця. Розкопки Р.Х. Лепера 1911 р. Біля колишньої Батарей Кане.	Ззовні на дні фрагмента чашки графіті А і разом ДА, на стінці N (Деметрі або початок теофороного імені) (п.о. 1250/11), лак, початок III ст. до н.е. Фрагмент вінчика і стінки кубка, під вінчиком ΕΡΩ (далі злам) (п.о. 1243/11), II ст. до н.е., «(кубок) Ерота».	ГАХ, № 112; ГАХ, № 699.
164	Північно-Східний р-н	Під рівнем вулиці «Ф». Розкопки Р.Х. Лепера 1914 р.	Приміщення V=13 в III кварталі, але не криниця.	ГАХ, № 104.
165	Північно-Східний р-н	Будинок № 3, Розкопки Р.Х. Лепера 1911 р.	Фрагмент відкритої чорнолакової посудини на кільцевому піддоні (діам. 7.5 см) з графіті ΑΠ і Α (п.о. 696/14), IV ст. до н.е. – Аполлону, Артеміді.	ГАХ, № 612.
166	Північно-Східний р-н	Біля берега моря	Фрагмент стінки чашки (?), ззовні можливо лігатур-ра ΔΙ і скісна лінія (п.о. 472/11), кінець IV—III ст. до н.е. Присвята Зевсу.	АСХ, 567.
167	Північно-Східний р-н (?)	Приміщення 61, розкопки Р.Х. Лепера 1912 р.	Ваняковий оltар (НЗХТ, інв. № 32078), вис. 6.8 см, перші століття н.е. Розкопки Р.Х. Лепера 1912 р. Під 2 підлогою – частина мармурової правої руки, зігнутої в лікті, чоловничої (НЗХТ, інв. № 32344), вис. 12 см, оброблена тільки лицюва сторона.	АСХ, 148в.
168	Північно-Східний р-н	Засип криниці. Розкопки Р.Х. Лепера 1913 р.	(У звіті приміщення 61 – 1909 р. розкопок) Об'ємна протоме Деметри Хтонії (стрічка на лобі) (НЗХТ, інв. № 33909).	Шевченко А., Костроминчева, 1986, с. 77. АСХ, 24.
169	Північно-Східний р-н	Приміщення 1. Розкопки І.А. Антонової 1956 р.	Фрагмент мармурової статуєтки Афродіти (НЗХТ, інв. № 22/36579), вис. 15 см, торс і плечі.	АСХ, 148г.
170	Північний р-н	Засип цистер-ни Ж.	Мармурова рука зігнута в лікті (ДЕ, інв. № Х.1957.123), вис. 10 см. Розкопки Г.Д. Белова 1957 р.	АСХ, 148ж.
171	Північний р-н	Двір римського будинку.	Мармуровий фрагмент плеча (ДЕ, інв. № Х.1957.124), вис. 7 см. Розкопки Г.Д. Белова 1957 р.	АСХ, 148ж.
172	Північний р-н	Криниця у приміщенні 17.	Сільниця, на дні 2 лігатури ΑΥ і ΕΡ (НЗХТ, інв. № 15/36045), IV – початок III ст. до н.е., можливо присвята «Ав... Гермесові». Розкопки Г.Д. Белова 1940 р.	ГАХ, № 382.

173	Північний р-н	Приміщення 8, розкопки Р.Х. Лепера 1912 р. в районі колишньої монастирської купальні.	Під 2 підлогою: мармурова кисть лівої руки без пальців, з частиною передпліччя (НЗХТ, інв. № 32199), вис. 5 см. Нижній шар: фрагмент стінки і вінчика тонкостінного канфара, на стінці напис ΑΙΦΡΟΔΙΤ, кінець відбитий (п.о. 1156/12), III четверть IV ст. до н.е., «(канфар) Афродіти».	АСХ, 147в; ГАХ, № 385.
174	Північний р-н	Засип цистерни перших століть нашої ери.	Кисть руки (Геракла), що спирається на палицю, мармур (ДЕ, інв. № Х.1957.125), вис. 7 см.	АСХ, 70.
175	Північний р-н	На Північному березі.	Розкопки Г.Д. Белова 1957 р. Дві об'єми протомі з пальєтатами на плечах (НЗХТ, інв. № 17494, 8/35937), архаїчний тип протомі-бюсту.	Шевченко А., Костромичева, 1986, с. 77.
176	Північний р-н	На Північному березі, 28 сажнів від приморської батареї.	На північ від великого храму з мозаїчною підлогою, вийма на скелі в відкритому храмі над склепінчастими уступальніцями: фрагменти лакованого посуду, бронзова статуєтка Зевса (ДЕ, інв. № 189.55), вис. 12 см. У лівій руці був скіпетр, в правій є блискавка, II—III ст. н.е.	Раскопки, 1893а, с. 11, рис. 9; Белов, 1968, с. 23—24, рис. 1.
177	Північний р-н	На Північному березі.	Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1891 р. Глиняний торс Геракла (НЗХТ, інв. № 25/578, 4980), вис. 37 см, вся статуєтка була 90 см, III ст. до н.е., місцева робота. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1890-х рр.	Кобылина, 1966, с. 92—98; Белов, 1970, № 14; Шевченко А., 2000, с. 12.
178	Північний р-н	На Північному березі.	Фрагмент теракоти Силена стоячи (НЗХТ, інв. № 654), вис. 16.5 см, II ст. до н.е., збереглась перева половина, голова і нога відбиті, статуєтка була 28 см. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1890 р.	Шевченко А., 2000, с. 24.
179	Північний р-н	На Північному березі. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1891 р., на захід від ділянки розкопок античної площі 1890 р.	Концентрація кераміки і теракот: маска силена (ДЕ, інв. № 1891.47), вис. 8 см, III ст. до н.е.; чоловіча голова з напіввідкритим ротом; жіноча голова; фігурка Ніки, без голови; 28 фрагментів інших теракот; три фрагменти глиняних орнаментів. Фрагмент кам'яної чоловічої статуєтки, дві мармурові руки (середня і мала), мармурова обрита жіноча голова.	Раскопки, 1893а, с. 5—7; Белов, 1970, № 22.

180	Північний р-н	На Північному березі, біля великої цистерни Уваровської базилики. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1891 р.	Теракотова бородата голова (ДЕ, інв. № Х.1891.45), вис. 14.4 см, II ст. до н.е., місцеве виробництво; мармурова статуетка Силена, скляна намистина з зображенням обличчя на обох сторонах.	Иванова, 1947, с. 63—67; 1953, с. 133, рис. 46; Белов, 1970, № 22, 52 с. 71—72, табл. 16.3; Шевченко А., 2000, с. 36; ГАХ, № 1746.
181	Північний р-н	На Північному березі, приміщення 2, шар 4, між стінами 7 і 8, з матеріалом III—II ст. до н.е. Під приміщенням 2, яке виходить на західну (поздовжню) вулицю.	Кружок зроблений з стінки чорнолакової посудини. На вигнутій стороні – букви О, А, У, поєднані рисочками, по боках зигзагоподібні лінії (п.о. 541—547); амулет пізньоантичного часу на посудині IV ст. до н.е.	2000, с. 36; ГАХ, № 1746.
182	Північний р-н	Під приміщенням 2, яке виходить на західну (поздовжню) вулицю.	Розкопки Г.Д. Белова 1947 р. Бронзова статуетка Асклепія (НЗХТ, інв. № 34236), пласк перекинутий через плече, жезл обв'язаний змією, вис. 9.4 см, I—II ст. н.е. Аналогічні монетні зображення – III ст. н.е.	Белов, 1941, с. 204, рис. 2; Щеглов, 1960а, с. 9—11.
183	Північний р-н	Приміщення 5, шари 3, 4. Розкопки Г.Д. Белова 1931 р.	Розкопки Г.Д. Белова 1931 р. Фрагмент кубка, ззовні під бортиком частина напису ΕΙΤ і вертикальна риска від наступної букви (НЗХТ, інв. № 13/35486), II ст. до н.е. Очевидно, «(кубок) Афродіти».	ГАХ, № 1679.
184	Північний р-н	Елліністичний будинок, між стінами 1, 2.	Дно рибного блюда, ззовні чітко прокреслено ТУХ, нижче тонко і не дуже ясно – лігатура ПА (ДЕ, інв. № Х.1957.22), IV—III ст. до н.е. Присвята Тіхе або ім'я.	ГАХ, № 1570.
185	Північний р-н, біля самого берега.	З північно-західної сторони стіни Н, біля апсиди базилики (якщо це «часовня», то в дворі будинку III XVI кварталу).	Розкопки Г.Д. Белова 1957 р. Дно чаші, ззовні недобало прокреслено лігатуру ΑΠ (НЗХТ, інв. № 102/3898), III ст. до н.е. Розкопки Г.Д. Белова 1937 р.	ГАХ, № 262.

186	Північний р-н	В и п а д к о в а знахідка 1963 р.	Вапняковий олтар (НЗХТ, інв. № 6/36583), вис. 9,7 см, верхня частина з фронтоном і акротеріями, на поверхні чотирикутне (5,2 x 2,8) заглиблення, елліптичного періоду. Фрагмент теракоти задріпорованої жінки: ліве плече з частиною руки і грудей (ДЕ, інв. № Х.1969.6), можливо Матері богів, бо «вузол» на плечі, II ст. до н.е.	АСХ, 550, с. 171.
187	Північний р-н	Розкопки Г.Д. Бєлова 1969 р.	Фрагмент теракоти: кисть руки (ДЕ, інв. № Х.1976.79), вис. 11,5 см, III—II ст. до н.е.	Белов, 1969, л. 2; Шевченко А., 2000, с. 31.
188	Північний р-н	Розкопки Г.Д. Бєлова 1976 р.	Фрагмент теракоти: кисть руки (ДЕ, інв. № Х.1976.79), вис. 11,5 см, III—II ст. до н.е.	Белов, 1976, л. 20; Шевченко А., 2000, с. 37.
189	Портовий р-н	Провулок, розкопки 1973 р.	Фрагмент жіночої протоми (НЗХТ, інв. № 34/36905), вис. 2,9 см, знайдена з елліптичним матеріалом, аналог з Оліфа – V—IV ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 7.
190	Портовий р-н	XIV поздовжня вул. на ділянці «центр кварта- лу».	В засипі південно-східної стіни приміщення 57: мініатюрна (вис. 2,1 см) фігурка Матері богів з жовто-синьої скляної пасти. Розкопки 1991 р.	Дьячков, Шмалько, 1991, л. 23, рис. 32.
191	Портовий р-н	«Центр квар- талу», під при- міщенням 43.	Шар 12: бронзовий серпоподібний предмет (довжина 30,4 см), бронзовий перстень, на печатці зображення лева зі списом в пащі (реверс монети 330—320 рр. до н.е.), 5 кістяних астрагалів, кістяне прясло. Шар 13: фрагмент чорнолакової посудини з рельєфною головою лева, в пащі отвір, III—II ст. до н.е. (два аналогії Г.Д. Белова 1936 р.), чорнолаковий світильник III—II ст. до н.е. Фрагмент наліпної теракоти культової посудини з зображенням Нікі або Ерога-Танатоса, збереглося погруддя (вис. 6 см), на волоссі сліди червоної фарби, стрічка на лобі, найближчий аналог – менади на посудині III—II ст. до н.е., три великих ікла дикого кабана.	Сорочан, Дьячков, Шмалько, 1989, л. 9, рис. 6—9; л. 14, рис. 10; л. 23, рис. 24.
		Під приміщенням 43а. Розкопки 1989 р.		

192	Портовий р-н, ділянка «Центр північно-західного кварталу»	У кладці східного кута приміщення 59.	Фрагмент вапнякового олтаря (вис. 8 см) з залишками латинського напису (читаються 3 нижніх рядка), серія пізньоантичних амфор з діпінті. Розкопки М.І. Золотарьова, С.В. Дьячкова 1995 р.	Дьячков, 2007, с. 54.
193	Портовий р-н, ділянка «Центр північно-західного кварталу»	Заповнення цистерни 3, на місці приміщення 35 садиби VII.	Гемма I–II ст. н.е. оливкового кольору, з зображенням Афіни стоячої, в шоломі, зі списом і щитом, права рука над вогнем, запаленим на олтарі. Розкопки М.І. Золотарьова, С.В. Дьячкова 1995 р.	Дьячков, 2007, с. 54.
194	Портовий р-н	Центральна частина, провулок (між садибами). Розкопки В.І. Кадеєва, А.І. Романчук 1975 р.	Фрагмент півфігури Кори (НЗХТ, інв. № 92/36913), вис. 5.7 см, знайдена з матеріалами IV–III ст. до н.е. Фрагмент протоми Кори (НЗХТ, інв. № 100/36913), вис. 3.6 см, привізна, зверну виступ з отвором для підвішування, на волосі червона фарба, елліністичний період. Теракотова підставка або олтарик (НЗХТ, інв. № 89/36913), вис. 4.9 см, з елліністичним матеріалом. Голова Матері богів (НЗХТ, інв. № 91/36913), вис. 4.4 см. Голова Афродіти (НЗХТ, інв. № 97/36913), вис. 3.5 см, знайдена з елліністичним матеріалом. Фрагмент жіночої статуєтки (НЗХТ, інв. № 96/36913), вис. 3 см, з браслетом на руці і медальйоном на грудях, голова відбита, II–I ст. до н.е. Фрагмент маски Геракла (НЗХТ, інв. № 102/36913), вис. 6.7 см, в шарі I ст. до н.е. – I ст. н.е. Фрагмент вотивної маски (НЗХТ, інв. № 2/36919a), вис. 5.4 см, на волосі червона фарба, аналог з Пантікапея – I ст. н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 1, 3, 4, 8, 15, 19, 26, 32.

195	Наявність олтаря і культових зображень дозволяє припустити, що саме тут розташовувалося культове місце елліністичного, а потім римського будинку.	Портовий р-н. Приміщення 135-137, на схід від храму 1963 р., на південно-східній ділянці, неподалік від 17 куртини. Розкопки В. І. Кадеєва, А. І. Романчук 1974 і 1975 рр.	З матеріалами елліністичного періоду – фрагмент теракотової маски Діоніса (НЗХТ, інв. № 9/36914), вис. 3.9 см. Чорнолаковий посуд з графіті-присвятами Аполлону, світильники, в т.ч. з рельєфами. На підлозі в насипі першої половини I ст. до н.е. глиняний прямокутний олтар (НЗХТ, інв. № 73/36914 і 8/36942), вис. 7.5 см, на одній стінці Діоніс, менада і силен, на іншій – Ніка вінчає трофей (1975 р.). Фрагмент теракоти юнака на коні (НЗХТ, інв. № 27а/36941), вис. 5 см, III–II ст. до н.е. (1974 р.) . Фрагмент протоми Кори на фоні покривала з залишками червоної фарби (НЗХТ, інв. № 5/36915), вис. 7.8 см.	Романчук, 1975, л. 7, 10, рис. 22; Кадеєв, Романчук, 1976, с. 331; Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 13, 22, 29; Кадеєв, Романчук, 1976, с. 331.
196	Портовий р-н	Центральна частина, приміщення з елліністичними матеріалами.	Розкопки В. І. Кадеєва, А. І. Романчук 1975 р. Теракотова втілка – прикраса олтаря (НЗХТ, інв. № 4/36914), вис. 4.8 см, в шарі III–II ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 2.
197	Портовий р-н	Розкопки В. І. Кадеєва, А. І. Романчук 1975 р.	Фрагмент теракоти: оголена нога зігнута в коліні (НЗХТ, інв. № 54/36914), вис. 5.7 см, з матеріалами I ст. до н.е. – I ст. н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 23.
198	Портовий р-н	Південно-східна ділянка. Зачистка 1979 р.	Теракотова об'ємна протомка Деметри (НЗХТ, інв. № 3/37037), вис. 7.2 см, на голові вінок з листя і плодів плюща, місце виготовлення, III–II ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 30.
199	Портовий р-н	Розкопки 1971 р.	Фрагмент фігури Афродіти (НЗХТ, інв. № 37/36867), вис. 6.9 см, знайдена з матеріалами III ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 9.
200	Портовий р-н	Розкопки 1971 р.	Фрагмент фігури Афродіти (НЗХТ, інв. № 37/36867), вис. 6.9 см, знайдена з матеріалами III ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 9.

201	Портовий р-н	Розкопки 1971 р.	Фрагмент жіночої статуетки стоячи (НЗХТ, інв. № 38/36867), 7.7 см, ліва нога зігнута в коліні, з матеріалами III—II ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 27, FAX, № 614, 1104.
202	Портовий р-н	Перемичка, шар 17, штик 1. Розкопки А.І. Романчук 1971 р.	Фрагмент дна тарілки, ззовні графіті ДГ і частина до н.е. букви Г або П (НЗХТ, інв. № 11, 14/36867), IV ст. до н.е. фрагмент масивного рибного блюда, на дні ЛА і окремо частина букви Л або М (НЗХТ, інв. № 10/36867), початок IV ст. до н.е. Можливо, при- свята Латоні.	
203	Портовий р-н	З матеріалом III ст. до н.е.	Фрагмент статуетки жінки стоячи (НЗХТ, інв. № 17/36917), вис. 10.3 см, з матеріалом III ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, кат. № 25.
204	Портовий р-н	Південно-західна ділянка, за- сип III—I ст. до н.е.	Фрагмент протоми Діоніса (НЗХТ, інв. № 13/36918), вис. 10 см. Розкопки 1974 р.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 12.
205	Портовий р-н	Розкопки 1970 р.	Теракотовий фрагмент: боса ступня на високій базі (НЗХТ, інв. № 19/36844), вис. 6.5 см, належав великій статуетці Діоніса або Геракла, в шарі III—II ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 18.
206	Портовий р-н	Провулок, розкопки 1976 р.	Фрагмент теракот: голова сатира (НЗХТ, інв. № 174/36952), вис. 4.7 см, з матеріалами III—II ст. до н.е.; долоня з розкритими пальцями, великих розмірів (НЗХТ, інв. № 180/36952), вис. 4.6 см, шар III ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 14, 20; Шевченко А., 2000, с. 37.
207	Портовий р-н	Південно-західна ділянка. Розкопки 1974 р.	Фрагмент теракотової маски з отвором (НЗХТ, інв. № 62/36943), вис. 5.7 см, червона фарба на волоссі, вінок з плюща (?) і частина стрічки, з пізньоелліністичним матеріалом.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 17.
208	Портовий р-н	Приміщення 48. Розкопки 1971 р.	Фрагмент теракоти з підвісними ногами – нога з отвором (НЗХТ, інв. № 37/36852), вис. 7 см, в шарі римського часу, окремі речі II—I ст. до н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23—35, кат. № 21.

209	Портовий р-н	Приміщення а. Розкопки 1973 р.	Фрагмент статуетки богині (НЗХТ, інв. № 3/36904), вис. 4.3 см, знайдена з матеріалами I–III ст. н.е.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 6.
210	Портовий р-н	Водозбірна цистерна, заповнення IV–VI ст.	Два рельєфи: мармурова стела з частиною оголеної фігури з пальцею в руці, напис елліністичного часу; вапняковий рельєф із зображенням вершника, II ст. н.е.	Кадеєв, Романчук, 1976, с. 330.
211	Портовий р-н	Цистерна перших століть нашої ери, засип IV–VI ст. Розкопки 1982 р.	Шпильки з зображенням Афродіти з дельфіном біля лівої ноги, без верхньої частини, лівою рукою притримує одяг.	Кадеєв, 1984, с. 263–264.
212	Портовий р-н	Південно-західна ділянка, приміщення I–II ст. н.е.	Голова Матері богів (НЗХТ, інв. № 25/36941), вис. 4.5 см. Розкопки 1974 р.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 10.
213	Портовий р-н	Південно-західна ділянка.	Теракотовий фрагмент ніжки крісла (від статуетки Матері богів) (НЗХТ, інв. № 2/36938), в шарі перших століть нашої ери. Розкопки 1974 р.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 11.
214	Портовий р-н	Південно-західна ділянка. Розкопки 1974 р.	Фрагмент теракотової маски (НЗХТ, інв. № 7/36939), вис. 4.1 см, залишки червоної фарби на волоссі, в шарі римського періоду.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, № 16.
215	Портовий р-н	Південно-західна ділянка. Провулок. Розкопки 1974 р.	Фрагмент гірлянди, лицьова частина покрита кіптявою – прикраса невеликого олтаря (НЗХТ, інв. № 20/36943), вис. 3.5 см, з матеріалами римського періоду. Фрагмент жіночої статуетки (НЗХТ, інв. № 60/36943), вис. 6.7 см, II–I ст. до н.е. Фрагмент теракотової руки, що стискає видовжений предмет (НЗХТ, інв. № 20/36943), вис. 3.8 см, з матеріалами римського часу.	Романчук, Шевченко А., 1984, с. 23–35, кат. № 24, 28, 31.

216	Портовий р-н	Південно-західна ділянка, суміжна з садибами 3, 4. Розкопки С.Б. Сорочана, А.В. Шмально 1988 р.	Верхня (у звіті «нижня») частина теракотового олтаря з акротеріями і волютами, III—II ст. до н.е., теракотова підставка для світильника III—II ст. до н.е.	Сорочан, Шмально, 1988, л. 11, 12, рис. 16—17, табл. VIII, I; X, I).
217	За наявністю в двох сусідніх приміщеннях будинку 10 олтаря, теракотового зображення тощо, елліністичного періоду, можна припустити проведення культових дій у межах родинного кола саме в цій частині будинку. Та знахідок надто мало, аби наполягати на існуванні тут домашнього святилища	Портовий р-н. Житлові садиби 9—10, засипані пізньоантичного і елліністичного часу в центрі кварталу.	Садиба 9, приміщення 59 (в західному кутку будинку), шар 8: теракотова голова Персефони (вис. 4,7 см), місцева, фрагмент світильника IV—III ст. до н.е. Садиба 10, приміщення 70, шар 6: нижня частина задріпорованої жіночої статуетки, червоноглиняний світильник, місцева виготовлення, IV ст. н.е. Садиба 10, приміщення 71, шар 4: фрагмент світильника перших століть нашої ери; остракон з амфори IV—III ст. до н.е. з написом «Ciprisc Kaliv»; фрагмент стінки червонофігурної посудини з зображенням вовка (собаки?) біжучи; уламок рельєфного домашнього олтаря з зображенням Геби (за А.В. Шевченко) або Амфітріди (за В.І. Денисовою, Б.В. Фармаковським) і Посейдона, на профільованій підставці з карнизом і акротеріями, III ст. до н.е.; скляна намистина з «очками». Розкопки В.І. Кадеєва 1984 р.	Кадеєв, Мещеряков, Сорочан, 1984, л. 22, рис. 24, 36, 2, 68; Кадеєв, 1986, с. 239—240.
218	Портовий р-н	Неподалік від садиби 9, водозбір на цистерна. Розкопки 1981 р.	Кам'яний олтар, фрагмент мармурового рельєфу з зображенням Асклепія (без голови і правої руки) в гіматії. Раніше тут і в сусідніх приміщеннях знайдено рельєфи з фракійськими вершниками.	Кадеєв, 1983, с. 265.
219	Портовий р-н		Гема з зображенням Ісиди-Фортуни, перші століття нашої ери.	Рызов, 1992, с. 206.

220	Портовий р-н	Південно-західна ділянка, будинок зруйнований у III ст. н.е.	Світільники, теракоти, поливний посуд з рельєфними зображеннями тварин, рослинними орнаментами. Розкопки 1975 р.	К а д е в , Романчук, 1976, с. 331.
221	Портовий р-н		Мармурова жіноча голова (ДЕ, інв. № Х.1892.105), вис. 10.5, лоб збитий; фрагмент мармурової статуї Ероta (ДЕ, інв. № Х.1905.71), вис. 9, збереглися ноги, був зображений лежачи. Фрагмент червонофігурного кратера, всередині прокреслене зображення лева, вище – монограму МАΘ, ззовні – кабана і, очевидно, дерева (ДЕ, інв. № 1897.81). Кінець V – початок IV ст. до н.е.	Белов, 1971, с. 112 – 113, рис. 6; с. 117, рис. 10. ІАХ, № 1177.
222	Південно-Східний р-н	Біля башти XVII. Розкопки К.К. Косцюшко-Валюжинича 1897 р.	Фрагментована теракота з зображенням Матері богів (НЗХТ, інв. № 29780), вис. 13 см, верхня частина, без голови, була сидячи, висота всієї статуї була 25 см, II ст. до н.е.	Шевченко А., 2000, с. 28.
223	Південно-Східний р-н	Біля оборонних мурів. Розкопки К.Е. Гриневича 1928 р.	Гігей, мармур (ДІМ, інв. № 99661), вис. 32 см, оббиті голова і ноги, годую змію, кінець II–III ст. н.е.	П я т ы ш е в а , 1971, с. 71–77; АСХ, 83.
224	Південний р-н	Вимостка біля водосховища, біля 14 куртини.	Розкопки Н.В. П'ятишевої 1965 р.	
225	Південний р-н	На південь від ділянки театру.	Фрагмент рельєфу з зображенням Геракла стоячи (аналог АСХ, № 60) II–III ст. н.е., невеликий вапняковий оltар.	С е д и к о в а , Рабинович, 2004.
226	Західний р-н (підвищена частина міста)	Розкопки В.Ф. Смоголіна 1930 р.	Розкопки Л.В. Седікової й А. Рабиновича 2004 р. Вапняковий оltар (НЗХТ, інв. № 74/35585), вис. 8.5 см. Прямокутний, на лицьовій стороні гаманець Гермеса, на верхній – жертвне місце, римський період (з розкопок елліністичних будинків). Фрагмент голови статуї, мармур (НЗХТ, інв. № 81/35588), вис. 7.5 см.	АСХ, 565; АСХ, № 123.
227	Західний р-н	Біля морського берега, в заповненні цистерни. Розвідки 1889 р.	Статуї Геракла актора в ролі Геракла (ДЕ, інв. № Х.1889.19), вис. 10 см, III–II ст. до н.е., правую рукою спирається на палицю.	Раскопки, 1892, с. 13; Пятыева, 1948, с. 200.

ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

(станом на 2009 р.)

- Аграфонов П.Г.* Культ Геракла в античном Херсонесе // История и культура Херсонеса и Западного Крыма в античную и средневековую эпохи: Тезисы докладов конференции молодых ученых. – Севастополь, 1987. – С. 15.
- Аграфонов П.Г.* Культ Геракла в Херсонесском государстве (IV в. до н.э. – III в. н.э.): Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М., 1999. – 22 с.
- Агрэ Д.* К вопросу о ритуальных ямах во Фракии и Северном Причерноморье // БФ. – СПб., 2002. – С. 278.
- Адаксина С.Б., Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в северо-восточном районе Херсонеса в 2001 году // НА ІА НАНУ. – Спр. 2001/146.
- Алексеев В.П.* Новые материалы к изучению культуры античных городов Северного Причерноморья (Тира – Никоний – Ольвия – Херсонес) // ВДИ. – 2004. – № 3. – С. 58–79.
- Алексеев В.П., Лобода П.Г.* Редкие и неизданные монеты Керкинитиды и Херсонеса // Вестники Одесского музея нумизматики. – Вып. №№ 1–10. – Одесса, 2004. – С. 106–115.
- Алексеева Е.М.* Массовые украшения населения античных государств Северного Причерноморья: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М., 1972. – 24 с.
- Алексеева Е.М.* Культы Горгииппии // СА. – 1986. – № 4. – С. 34–52.
- Андреев Ю.В.* Античный полис и восточные города-государства // Проблемы отечественной и всеобщей истории. – Вып. 5: Античный полис. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. – С. 8–27.
- Андреев Ю.В.* Мужские союзы в структуре дорийского полиса // VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция «ВДИ» АН СССР: Тезисы докладов. – М., 1981. – С. 5–7.
- Андреев Ю.В.* Судьба спартанского искусства // Історія і культура античності: 3-і наукові читання пам'яті професора С.Я. Лур'є. – Львів, 1990. – С. 7–8.

- Анохин В.А. Кувшин с рельефными изображениями Асклепия и Гигиен // КСИА. – 1959. – Вып. 8. – С. 166–168.
- Анохин В.А. Монетное дело Херсонеса (IV в. до н.э. – XII в. н.э.). – К.: Наукова думка, 1977. – 176 с.
- Анохін В.О. Нове у вивченні монетної справи Херсонеса // Археологія. – 1977а. – Вип. 24. – С. 3–16.
- Анохин В.А. Монетное дело Боспора. – К.: Наукова думка, 1986. – 180 с.
- Анохин В.А. Монеты античных городов Северо-Западного Причерноморья. – К.: Наукова думка, 1989. – 126 с.
- Античная скульптура Херсонеса: Каталог / сост. А.П. Чубова и др. – К.: Мистецтво, 1976. – 342 с.
- Античные камеи в собрании Эрмитажа: Каталог. – Л.: Искусство, 1988. – 192 с.
- Аркас З. Описание Ираклийского полуострова и древностей его. История Херсониса. – Николаев: Типография М.В. Рюмина, 1879. – 29 с.
- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с фр. В.К. Ронина. – М.: Прогресс-академия, 1992. – 526 с.
- Бабинов Ю.А. Религиозные культы и обряды античного Херсонеса (конец V–II вв. до н.э.): Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М., 1967. – 19 с.
- Бабинов Ю.А. Посвятительные граффити из Херсонеса Таврического (раскопки К.К. Косцюшко-Валюжинича) // ВДИ. – 1970. – № 4. – С. 73–80.
- Бабинов Ю.А. Алтари со змеями из Херсонеса Таврического // Тезисы докладов, посвященных итогам полевых археологических исследований в 1970 году в СССР: Археологические секции (дополнительный выпуск). – Тбилиси, 1971. – С. 29–30.
- Бабинов Ю.А. К вопросу о служителях культа в античном Херсонесе // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков: Сборник трудов. – М.: Московский областной педагогический институт им. Н.К. Крупской, 1972. – С. 20–27.
- Бабинов Ю.А. Местные элементы в религии Херсонеса Таврического // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков: Сборник трудов. – М.: Московский областной педагогический институт им. Н.К. Крупской, 1972а. – С. 28–41.
- Бабинов Ю.А. Эллинистические домашние алтари //

- Херсонес Таврический: Ремесло и культура. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 19–25.
- Батизат Г.В.* Новые свидетельства о культе египетских божеств в Тире // *Stratum Plus*. – 2001/2002. – № 6. – С. 202–209.
- Батизат Г.В.* Мистические культы в Тире // *Stratum Plus*. – 2003/2004. – № 3. – С. 340–351.
- Бессонова С.С.* Зображення Афіни за матеріалами Північного Причорномор'я // *Археологія*. – 1975. – Вип. 17. – С. 23–38.
- Бессонова С.С.* Религиозные представления населения Степной Скифии: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – К., 1979. – 21 с.
- Белецкий А.А.* Этнонимия берегов Эвксинского Понта в античную эпоху и проблемы ее изучения // Конференция по изучению проблем античности: Тезисы докладов. – М., 1964.
- Белов Г.Д.* Римские приставные склепы №№ 1013 и 1014 // *ХСб*. – 1927. – Вып. II. – С. 105–146.
- Белов Г.Д.* Терракоты Херсонса из раскопок 1908–1914 гг. // *ХСб*. – 1930. – Вып. III. – С. 219–245.
- Белов Г.Д.* Раскопки Херсонеса в 1934 году: Отчет. – Симферополь: Государственное издательство Крым. АССР, 1936. – 52 с.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках Херсонеса за 1935–36 гг. – Симферополь: Государственное издательство Крым. АССР, 1938. – 351 с.
- Белов Г.Д.* Херсонесские рельефы // *ВДИ*. – 1940. – № 3–4. – С. 266–287.
- Белов Г.Д.* Раскопки в северной части Херсонеса в 1931–1933 гг. // *МИА*. – Вып. 4. – 1941. – С. 202–267.
- Белов Г.Д.* Краснофигурный кратер из Херсонеса // Труды отдела истории искусства и культуры античного мира. – Т. I. – Л., 1945. – С. 141–145.
- Белов Г.Д.* Херсонес Таврический (Тезисы кандидатской диссертации, защищенной на заседании Ученого совета ИИМК 15 января 1944 г.) // *КСИИМК*. – 1946. – Вып. XIII. – С. 142–143.
- Белов Г.Д.* Некрополь Херсонеса классической и эллинистической эпохи // *ВДИ*. – 1948. – № 1. – С. 155–163.
- Белов Г.Д.* Херсонес Таврический: Историко-археологический очерк. – Л.: Государственный Эрмитаж,

- 1948а. – 147 с.
- Белов Г.Д.* Античный дом в Херсонесе (По раскопкам 1947—1948 гг.) // ВДИ. – 1950. – № 2. – С. 108—121.
- Белов Г.Д.* Некрополь Херсонеса классической эпохи // СА. – 1950а. – Вып. 13. – С. 272—284.
- Белов Г.Д.* Северный прибрежный район Херсонеса // МИА. – 1953. – Вып. 34. – С. 11—32.
- Белов Г.Д.* Эллинистическая мозаика // МИА. – 1953а. – Вып. 34. – С. 279—295.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1954 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 2316. – Спр. 1954/33. – 17 л.
- Белов Г.Д.* Итоги раскопок в Херсонесе за 1949—1953 гг. // СА. – 1955. – Вып. 24. – С. 257—281.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1955 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 2396. – Спр. 1955а/15. – 90 л.
- Белов Г.Д.* Эллинистический квартал в Херсонесе // ВДИ. – 1956. – № 3. – С. 141—151.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1961 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 3818. – Спр. 1961/10-ж. – 47 л.
- Белов Г.Д.* Раскопки Херсонеса в 1961 г. // СХМ. – 1963. – Вып. III. – С. 55—60.
- Белов Г.Д.* Рельеф с вакхической группой из Херсонеса // КСОГАМ 1962 года. – Одесса: Маяк, 1964. – С. 153—159.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1965 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 4452. – Спр. 1965/26. – 20 л. – 52 рис. – 16 табл.
- Белов Г.Д.* Херсонесские саркофаги // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 24—28.
- Белов Г.Д.* Мраморная статуэтка Эрота из Херсонеса // ЗОАО. – Т. II. – Одесса: Маяк, 1967. – С. 269—271.
- Белов Г.Д.* Бронзовые статуэтки из Херсонеса // Античная история и культура Средиземноморья и Причерноморья: Сборник статей. – Л.: Наука, 1968. – С. 23—30.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе // НА ИА НАНУ. – Спр. 1969/90. – 28 л.
- Белов Г.Д.* Терракоты из Херсонеса // САИ. – 1970. – Вып. Г1—11. Терракоты Северного Причерноморья. – С. 70—77.
- Белов Г.Д.* Скульптура из Херсонеса в собрании Эрмитажа // Культура и искусство античного мира. – Л.: Аврора, 1971. – С. 107—122.

- Белов Г.Д.* Ионийская керамика из Херсонеса // ТГЭ. – 1972. – Т. XII. – Вып. 4. – С. 17–29.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1974 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 7320. – Спр. 1974/64. – 47 л.
- Белов Г.Д.* Херсонесская экспедиция Государственного Эрмитажа // АО в 1974 году. – М., 1975. – С. 260–261.
- Белов Г.Д.* Отчет о работе Херсонесской экспедиции Государственного Эрмитажа в 1976 г. // НА ИА НАНУ. – Спр. 1976/67. – 25 л. – 36 рис.
- Белов Г.Д.* Терракотовая голова Геракла из Херсонеса // СА. – 1976а. – № 4. – С. 203–208.
- Белов Г.Д.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1977 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 8508. – Спр. 1977/71. – 16 л. – 65 рис.
- Белов Г.Д.* Некрополь Херсонеса классической эпохи // СА. – 1981. – № 3. – С. 163–180.
- Белов Г.Д., Стржелецкий С.Ф.* Кварталы XV и XVI (раскопки в 1937 г.) // МИА. – 1953. – Вып. 34. – С. 32–108.
- Белов Г.Д., Стржелецкий С.Ф., Якобсон А.Я.* Квартал XVIII (раскопки 1941, 1947 и 1948 гг.) // МИА. – 1953. – Вып. 34. – С. 160–236.
- Белов Г.Д., Якобсон А.Я.* Квартал XVII (раскопки 1940 г.) // МИА. – 1953. – Вып. 34. – С. 109–159.
- Белова-Кудь Л.Н.* Монеты из раскопок Херсонеса в 1934 г. // Белов Г.Д. Раскопки Херсонеса в 1934 году: Отчет. – Симферополь: Государственное издательство Крым. АССР, 1936. – С. 41–50.
- Белова-Кудь Л.Н.* Описание монет из раскопок Херсонеса 1936 г. // Белов Г.Д. Отчет о раскопках Херсонеса за 1935–36 гг. – Симферополь: Государственное издательство Крым. АССР, 1938. – С. 317–345.
- Белова Л.Н.* Несколько неизданных херсонесских монет из собрания Эрмитажа // Прошлое нашей родины в памятниках нумизматики: Сборник статей. – Л.: Аврора, 1977. – С. 144–151.
- Берзина С.Я.* *Sol invictus* и египетские боги: изображения на геммах // VI чтения памяти профессора В.Д. Блаватского: К 100-летию со дня рождения. Тезисы докладов. – М., 1999. – С. 16.
- Бертье-Делагард А.Л.* Несколько новых или малоизвестных монет Херсонеса // ЗООИД. – 1906. – Т. XXVI. – С. 215–275.
- Бертье-Делагард А.Л.* Монетные новости древних горо-

- довъ Тавриды // ЗООИД. – 1912. – Т. XXX. – С. 39–54.
- Блаватская Т.В.* Западнопонтйские города в VII—I веках до нашей эры. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. – 264 с.
- Блаватский В.Д.* Античная археология Северного Причерноморья. – М.: Издательство АН СССР, 1961. – 230 с.
- Блаватский В.Д.* Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (в VII—V вв. до н.э.) // СА. – 1964. – № 2. – С. 13–26.
- Бобринский А.А.* Херсонесъ Таврический: Историческій очеркъ. – СПб.: Типографія И.Н. Скороходова, 1905. – 196 с.
- Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – 546 с.
- Богданова Н.А.* Религиозные представления сельского населения позднескифского государства в Крыму: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Л., 1980. – 24 с.
- Богуш С.С.* Исторія царства Херсонеса Таврійскаго. – Т. 1. – Без року вид. – 440 с.
- Бондаренко М.Е.* Пантеон Херсонеса Таврического. – М.: Компания Спутник+, 2003. – 170 с.
- Бондаренко М.Е.* Пантеон античной Тирь. – М., 2005. – 65 с.
- Бондаренко М.Е.* Государственные пантеоны древнегреческих полисов Северного Причерноморья. – М.: МАКС Пресс, 2007. – 248 с.
- Борисковская С.П.* К вопросу о культе Артемиды в архаическом Коринфе // Тезисы докладов сессии, посвященной итогам научной работы Государственного Эрмитажа за 1963 год. – Л., 1964. – С. 22–23.
- Борисковская С.П.* К вопросу о культе Артемиды в архаическом Коринфе // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 39–46.
- Борисова В.В.* Каменя с изображением сатира и менады // СА. – 1960. – № 1. – С. 272–274.
- Борисова В.В.* Херсонесское надгробие, поставленное вскормленником // ВДИ. – 1962. – № 2. – С. 109–112.
- Борисова В.В.* Херсонес // САИ. – 1966. – Вып. Г 1–20. Керамическое производство и античные керамические строительные материалы. – С. 13–17.
- Борисова В.В.* Керамические клейма Херсонеса и классификация херсонесских амфор // НЭ. – 1974. – XI.

– С. 99—124.

Борисова В.В. Мраморный рельеф // Херсонес Таврический: Ремесло и культура. – К.: Наукова думка, 1974а. – С. 14—19.

Борисова В.В. Склеп I—III вв. н.э. херсонесского некрополя // СА. – 1985. – № 1. – С. 186—201.

Борисова В.В. Некрополь Херсонеса II в. до н.э. // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 14—15.

Бритова Н.Н. Греческая терракота. – М.: Искусство, 1969. – 180 с.

Буйських А.В. Ордер в античній архітектурі Ольвії, Тіри, Херсонеса: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – К., 1993. – 16 с.

Буйских А.В. Жилые дома на северном берегу Херсонеса // ХСб. – 1999. – Вып. X. – С. 23—30.

Буйских А.В. К изучению стилей в монументальной архитектуре Херсонеса Таврического первых веков н.э. // ΑΝΑΧΑΡΣΙΣ. Памяти Ю.Г. Виноградова (ХСб. – Вып. XI): Сборник научных статей. – 2001. – С. 13—33.

Буйских А.В. Градостроительство и архитектура // Херсонес Таврический в третьей четверти VI – середине I вв. до н.э.: Очерки истории и культуры. – К.: Академперіодика, 2005. – С. 307—344.

Буйських А.В. До питання про надмогильні пам'ятники некрополя Херсонеса Таврійського IV—III ст. до н.е. // Археологія. – 2005а. – № 1. – С. 47—58.

Буйских А.В. К хронологии и атрибуции сооружений у юго-восточных ворот Херсонеса Таврического // БИ. – 2005б. – Вып. IX. – С. 138—158.

Буйських А.В. До питання про час заснування Херсонеса Таврійського // Археологія. – 2006. – № 3. – С. 35—44.

Буйских А.В. К вопросу о количестве этажей в жилых домах Херсонеса // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоc. – Керчь, 2006а. – С. 25—28.

Буйских А.В. Sofa-капители из Херсонеса: К проблеме стилистических заимствований // БИ. – 2006б. – Вып. XI. – С. 127—145.

Буйських А.В. До вивчення планувальної структури жит-

- лового будинку в VII кварталі Херсонеса // Археологія. – 2007. – № 4. – С. 38—46.
- Буйских А.В. Зернохранилище на Северном берегу Херсонеса Таврического // Древности Северного Причерноморья в античное время. – МАИЭТ. – Supplementum. – Вып. 4. – Симферополь, 2007а. – С. 90—100.
- Буйских А.В. Пространственное развитие Херсонеса Таврического в античную эпоху // МАИЭТ. – Supplementum. – Вып. 5. – Симферополь, 2008. – 424 с.
- Буйських А.В. Херсонес Таврійський: просторовий розвиток держави за античної доби: Автореф. дис... доктора іст. наук. – К., 2009. – 30 с.
- Буйских А.В., Золотарев М.И. Градостроительный план Херсонеса Таврического // ВДИ. – 2001. – № 1. – С. 111—132.
- Буйських А.В., Зубар В.М. До типології та інтерпретації антропоморфних надгробків Херсонеса Таврійського // Археологія. – 2006. – № 2. – С. 12—23.
- Буйских С.Б. К началу сакральной истории Ольвийского полиса // БФ. – Ч. II. – СПб., 2004. – С. 83—89.
- Буйських С.Б. Святилища *extra-urban* епохи грецької колонізації Нижнього Побужжя // Археологія. – 2004а. – № 3. – С. 2—14.
- Буйских С.Б. Проблемы изучения античной героики Северного Причерноморья (к выходу книги П.Д. Диатроптова) // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму: Збірник наукових праць. – Т. XIII. – Запоріжжя, 2006. – С. 139—151.
- Буйских С.Б. Серая керамика как этнопоказатель греческого населения Нижнего Побужжя в VI—I вв. до н.э. // БИ. – 2006а. – Вып. XI. – С. 29—57.
- Бунятян Е.П., Зубарь В.М. Новый участок детских погребений позднеантичного некрополя Херсонеса // СА. – 1991. – № 4. – С. 228—239.
- Бурачков П.А. Общій каталогъ монетъ, принадлежащихъ эллинскимъ колоніямъ, существовавшимъ въ древности на северномъ берегу Чернаго моря, въ пределахъ нынешней Южной Россіи. – Одесса: Типографія А. Шульце, 1884. – 291с.
- Бутягин А.М., Чистов Д.Е. Факторы выделения античных святылищ VI—IV вв. до н.э. (по материалам боспорских городов) // Святылища: Археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической науч-

- ной конференции. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2000. – С. 62—67.
- Варцль Л.* Теоретические основы изучения античной религии // Конференция по изучению проблем античности: Тезисы докладов. – М., 1964. – С. 17—19.
- Вдовиченко И.И., Грачева Н.В.* Изображения животных на расписных вазах из крымских музеев // Проблемы греческой культуры: Международная научно-практическая конференция. – Симферополь: Крымский архив, 1997. – С. 36—37.
- Вдовиченко И.И., Жесткова Г.И.* Коллекция расписных ваз из раскопок Р.Х. Лепера в собрании Национального заповедника «Херсонес Таврический» // ХСб. – 2006. – Вып. XV. – С. 59—81.
- Велков В., Огненова-Маринова Л., Чимбулева Ж.* Месамбрия – Месемврия – Несебр. – София: Свят, 1991. – 128 с.
- Винницкая Г.Г.* Терракоты Ольвии и их значение как исторического источника: Дис. на стиск. уч. степени канд. ист. наук. – К., 1949. – 293 с.
- Виноградов Ю.Г.* Полис в Северном Причерноморье // Античная Греция. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – С. 366—420.
- Виноградов Ю.Г., Золотарев М.И.* Херсонес и птолемеевский Египет в III в. до н.э. // Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века: Тезисы докладов VII международной научной конференции. – Ростов-на-Дону, 1994. – С. 63.
- Виноградов Ю.Г., Золотарев М.И.* Херсонес изначальный // Древнейшие государства Восточной Европы. 1996—1997 гг. Северное Причерноморье в античности: Вопросы источниковедения. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 91—129.
- Виноградов Ю.Г., Золотарев М.И.* Божественная египетская триада в Херсонесе Таврическом // ΣΥΣΣΙΤΙΑ. Памяти Ю.В. Андреева. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 284—294.
- Винокуров Н.И.* Античный социум: культ вина и винограда // БИ. – 2002. – Вып. II. – С. 27—88.
- Владимиров А.А.* Государственное устройство // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004. – С. 257—274.
- Высотская Т.И.* Новая находка рельефа с изображением

- Геракла//АО1967года.–М.:Наука,1968.–С. 211—212.
- Герловина Ф.И. К вопросу о херсонесской статуе Девы // СХМ. – 1963. – Вып. III.– С. 30—32.
- Гилевич А.М. Клад монет из округи Страбонова Херсонеса // СА. – 1960. – № 4. – С. 167—170.
- Гилевич А.М. Античные иногородние монеты из раскопок Херсонеса // Нумизматика и сфрагистика. – 1968. – Вып. 3 – С. 3—61.
- Гилевич А.М. Кучук-Мойнакский клад херсонесских монет IV—III вв. до н.э. // НЭ. – 1970. – VIII. – С. 3—16.
- Гилевич А.М. Хронология и топография кладов херсонесских монет IV—II вв. до н.э. и некоторые вопросы скифо-херсонесских взаимоотношений // Краткие тезисы докладов к научной конференции «Античные города Северного Причерноморья и варварский мир» – Л., 1973. – С. 10—11.
- Гилевич А.М. В.А. Анохин. Монетное дело Херсонеса (IV в. до н.э. – XII в. н.э.). – К.: Наукова думка, 1977 // ВДИ. – 1983. – № 2. – С. 167—169.
- Гилевич А.М. О культе Сабазия в Херсонесе // Древний Восток и античная цивилизация: Сборник научных трудов. – Л.: Государственный Эрмитаж, 1988. – С. 70—76.
- Гиль Хр.Хр. Описание монетъ, поступившихъ въ мое собраніе въ 1892 и 1893 гг. – СПб.: Типографія И.Н. Скороходова, 1896. – 15 с.
- Глускина Л.М. Из новой литературы о Дельфах // ВДИ. – 1961. – № 4. – С. 153—162.
- Голенко К.В. К датировке некоторых монет Херсонеса // НЭ. – 1962. – III. – С. 49—55.
- Голенко К.В., Щеглов А.Н. О культе Асклепия в Херсонесе Таврическом (по нумизматическим и археологическим данным) // DACIA. – 1965. – IX. – S. 373—382.
- Граков Б.Н. Материалы по истории Скифии в греческих надписях Балканского полуострова и Малой Азии // ВДИ. – 1939. – № 3. – С. 231—315.
- Граков Б.Н., Виноградов Ю.Г. Новые надписи из Херсонеса Таврического // ВДИ. – 1970. – № 3. – С. 127—134.
- Грандемзон Н.Н. Свинцовые монеты Херсонеса // НЭ. – 1978. – XII. – С. 41—46.
- Грандемзон Н.Н. Заметки о монетах Херсонеса Таврического // Нумизматика античного Причерноморья: Сборник научных трудов. – К.: Наукова думка, 1982.

– С. 34—42.

Грандемзон Н.Н. Монеты Херсонеса с головой Афины // КСИА. – 1987. – Вып. 191. – С. 38—40.

Граффити античного Херсонеса (на чернолаковых сосудах) / науч. ред. Э.И. Соломоник. – К.: Наукова думка, 1978. – 128 с.

Грацианская Л.И. Некоторые замечания об ойкосе терминологическом и Ойкоῦς текстологическом // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Ойкоῦς. – Керчь, 2006. – С. 85—88.

Гриневич К.Э. Стены Херсонеса Таврического. Ч. II // ХСб. – 1927. – Вып. II. – С. 5—104.

Гриневич К.Э. Северо-восточные кварталы Херсонеса Таврического (неизданные материалы раскопок Р.Х. Лепера 1908—13 гг.) // ХСб. – 1930. – Вып. III. – С. 5—140.

Гриневич К.Э. Стены Херсонеса Таврического. Ч. III. Приложение 1 // ХСб. – 1959. – Вып. V. – С. 75—119.

Гробницы, урны и катакомбы, открытые в 1891 году в Херсонесе, на косогоре у южной городской стены // ОАК за 1891 г. – СПб., 1893. – С. 137—150.

Даниленко В.Н. Полихромные стелы из ядра башни XVII // Тезисы докладов о раскопках Херсонеса Таврического на античной секции сессии отделения исторических наук АН СССР и пленуме ИА АН СССР, посвященных результатам полевых археологических исследований в 1960 г. – Севастополь, 1961. – С. 13—14.

Даниленко В.Н. Стелы эллинистического Херсонеса как исторический источник: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Свердловск, 1967. – 16 с.

Даниленко В.Н. Надгробные стелы // СХМ. – 1969. – Вып. IV. – С. 29—44.

Даниленко В.Н. Херсонесские саркофаги // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 31—33.

Даниленко В.Н. Надгробные памятники эллинистического Херсонеса. – К., 1990 // НА ИА НАНУ. – Спр. 720. – Ф. 12. – 235 л.

Даниленко В.Н. Херсонесские каменные саркофаги эллинистического времени // ХСб. – 1996. – Вып. VII.

– С. 61—68.

Демьянчук С.Г. Изображения козлов на античных монетах. Символ Аполлона или Диониса? // Символ в религии и философии: Сборник научных трудов. – Севастополь, 2005. – С. 37—39.

Демьянчук С.Г., Туровский Е.Я. Некоторые общие и отличительные черты монетного дела Ольвии и Херсонеса в IV в. до н.э. // Ольвія та античний світ: Матеріали наукових читань, присвячених 75-річчю утворення Історико-археологічного заповідника «Ольвія» НАН України. – К., 2001. – С. 52—53.

Денисова В.И. Коропластика Боспора (по материалам Тиритакки, Мирмекия, Илурата и сельской усадьбы). – Л.: Наука, 1981. – 172 с.

Деревицкий А.Н. Несколько греческих статуэток из собрания Одесского Общества Истории и Древностей и А.И. Немедова // ЗООИД. – XVIII. – 1895. – С. 203—250.

Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. – М.: Индрик, 2001. – 160 с.

Диатроптов П.Д. Еще раз к вопросу о датировке росписей херсонесских христианских склепов // Церковная археология Южной Руси: Сборник материалов Международной конференции «Церковная археология: проблемы, поиски, открытия». – Симферополь, 2002. – С. 34—38.

Диатроптов П.Д. Два неопубликованных рельефа с изображением «загробной трапезы» из собрания ГИМ // БИ. – 2004. – Вып. VII. – С. 238—241.

Диденко С.В. Терракотовая статуэтка из Керчи в собрании Национального музея истории Украины. – Керчь, 2001. – С. 133—135.

Дмитриева Т.Н. К проблеме поиска метода реконструкции древних верований // Реконструкция древних верований. Источники, метод, цель: Сборник научных трудов. – СПб.: Издание ГМИРА, 1991. – С. 3—11.

Доклад о действиях Императорской Археологической Комиссии за 1888 год // ОАК за 1882—1888 гг. – СПб., 1891. – С. ССIII—СССXXXIV.

Долгоруков В.С. История эллинского градостроительства (VIII—II вв. до н.э.): Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М., 1970. – 31 с.

Долгоруков В.С. Укрепления раннегреческого города

- // Археология Старого и Нового света. – М.: Наука, 1982. – С. 176–190.
- Домбровский О.И.* Античный театр в Херсонесе (Раскопки 1954–1958 гг.) // СХМ. – 1960. – Вып. I. – С. 29–36.
- Домбровский О.И.* Раскопки античного театра в Херсонесе в 1970–1971 гг. // XV Наукова конференція інституту археології, присвячена 50-річчю утворення СРСР: Тези пленарних і секційних доповідей (результати польових археологічних досліджень 1970–1971 років на території України). – Одеса, 1972. – С. 240–242.
- Домбровский О.И.* Херсонесская галечная мозаика и некоторые аспекты истории античного искусства // Северо-западный Крым в античную эпоху. Материалы по археологии Крыма: Сборник научных трудов. – К.: Киевская академия евробизнеса, 1994. – С. 159–208.
- Древнейший* теменос Ольвии Понтийской // МАИЭТ. – Supplementum. – Вып. 2. – Симферополь, 2006. – 504 с.
- Древности* Боспора Киммерийского, хранящиеся в музее Эрмитаже. – Т. 1, 2. – СПб., 1854.
- Думитру М.-Л.* Танатос, мужская ипостась смерти в Древней Греции // Ethnic Contacts and Cultural Exchanges. North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest. – Iași: Trinitas, 2005. – P. 211–220.
- Дюрант В.* Цезарь и Христос / пер. с англ. В.В. Федорина. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 736 с.
- Дьяков В.Н.* Древняя Таврика до римской оккупации // ВДИ. – 1939. – № 3. – С. 72–86.
- Дьячков С.В.* Исследования в Портовом районе Херсонеса // Археологические исследования в Крыму. 1995 год: Сборник научных статей. – Симферополь, 2007. – С. 54.
- Дьячков С.В., Шмалько А.В.* Отчет о раскопках в 1991 году на участке «Центр квартала» в портовом районе Херсонеса Таврического // НА ІА НАНУ. – Ф. 24647. – Спр. 1991/107. – 36 л. – 62 рис. – 27 табл.
- Ена В.Г., Ена Ал.В., Ена Ан.В.* Страбон и Крым (К 2000-летию «Географии» Страбона) // Проблемы греческой культуры: Международная научно-практическая конференция. – Симферополь: Крымский архив, 1997. – С. 76–80.
- Емець І.А.* Греко-варварські релігійні взаємовпливи на Боспорі Кімерійському (історіографічний аспект):

- Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – К., 2001. – 20 с.
- Емец И.А.* Греко-варварские религиозные взаимовлияния на Боспоре Киммерийском (историографический аспект). – М.: Компания Спутник+, 2002. – 224 с.
- Жебелев С.А.* Северное Причерноморье. Исследования и статьи по истории Северного Причерноморья античной эпохи. – М.; Л.: Издательство АН СССР, 1953. – 388 с.
- Жеребцов Е.Н.* Новое о херсонесском склепе 1012 // КСИА. – 1979. – Вып. 159. – С. 34–37.
- Жеребцов Е.Н.* Архитектурный облик Херсонесского святилища раннеэллинистического времени // МАИЭТ. – 2005. – Вып. XI. – С. 3–30.
- Журавлев Д.В.* Терракотовая «погребушка» из могильника Бельбек IV // БИ. – 2004. – Вып. VII. – С. 271–287.
- Журавлев Д.В., Зубарь В.М., Сорочан С.Б.* О торговле Херсонеса Таврического в середине I – первой половине III вв. н.э. // БИ. – 2004. – Вып. VII. – С. 183–207.
- Журавлев Д.В., Зубарь В.М., Сорочан С.Б.* Экономическое развитие, социальный и этнический состав населения // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004а. – С. 183–256.
- Журавлев Д.В., Ильина Т.А.* Терракотовые статуэтки // На краю ойкумены. Греки и варвары на Северном берегу Понта Эвксинского: Каталог выставки. – М., 2002. – С. 61–75.
- Завадская И.А.* О происхождении христианской архитектуры ранневизантийского Херсонеса // МАИЭТ. – 2001. – Вып. VIII. – С. 261–289.
- Завадская И.А.* Христианизация ранневизантийского Херсонеса IV–VI вв. // МАИЭТ. – 2003. – Вып. X. – С. 402–426.
- Завадская И.А.* Декоративно-символическая система росписи херсонесских христианских склепов: проблемы хронологии и генезиса // МАИЭТ. – 2005. – Вып. XI. – С. 258–288.
- Завадская И.А.* Концепции истории христианизации населения Херсонеса в отечественной историографии // МАИЭТ. – 2007. – Вып. XIII. – С. 430–467.
- Завойкин А.А.* Два сюжета в комплексе терракоты на святилище элевсинских богинь (Береговой 4) //

- Северное Причерноморье в эпоху античности и средневековья. – М., 2006. – С. 158–168.
- Завойкин А.А.* Афродита на святилище Деметры и Коры // БФ. – Ч. II. – СПб., 2007. – С. 179–185.
- Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. Курс лекций. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. – 208 с.
- Зайцева К.И.* Ольвийские культовые свинцовые изделия // Культура и искусство античного мира: Сборник статей. – Л.: Аврора, 1971. – С. 84–106.
- Зайцева К.И.* Свинцовые изделия в виде головок быков, баранов и секир из Ольвии // БИ. – 2004. – Вып. VII. – С. 356–390.
- Залюбовина Г.Т.* Культ Посейдона и консолидация ионийского этноса во II – начале I тысячелетия до н.э. // Проблемы исследования античных городов: Тезисы. – М., 1989. – С. 47–48.
- Захаров А.А.* Геммы Государственного Исторического музея. – М., 1928. – С. 15.
- Зедгенидзе А.А.* О времени основания Херсонеса Таврического // КСИА. – 1979. – Вып. 159. – С. 26–34.
- Зедгенидзе А.А.* О генезисе некоторых проблем истории Херсонеса периода эллинизма // Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Эллинизм и Причерноморье»: Тезисы докладов и сообщений. – Цхалтубо: Мецниереба, 1982. – С. 31–34.
- Зедгенидзе А.А.* Херсонес Таврический в классический период: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М., 1983. – 26 с.
- Зедгенидзе А.А., Савеля О.Я.* Некрополь Херсонеса V–IV вв. до н.э. как источник изучения этнического и социального состава населения города // Материалы II Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Местное население Причерноморья в эпоху Великой греческой колонизации (VIII–V вв. до н.э.): Тезисы докладов и сообщений. – Тбилиси: Мецниереба, 1979. – С. 22–23.
- Зедгенидзе А.А., Савеля О.Я.* Некрополь Херсонеса V–IV вв. до н.э. // КСИА. – 1981. – Вып. 168. – С. 3–9.
- Зеест И.Б.* Рельеф из Гермонассы с изображением Геракла // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 77–82.

- Зеймаль Е.В.* Религиозный синкретизм и изобразительность // Исследования, поиски, открытия: Краткие тезисы докладов научной конференции. К 225-летию Эрмитажа. – Л., 1989. – С. 31–32.
- Зинько В.Н.* Сельские поселения и могильники Боспора и Херсонеса IV–III вв. до н.э. (Опыт сравнительного анализа): Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Л., 1991. – 17 с.
- Зограф А.Н.* Статуарные изображения Девы в Херсонесе по данным нумизматики // ИРАИМК. – Т. II. – Петербург: Рос. гос. Академическая типография, 1922. – С. 337–360.
- Зограф А.Н.* Две группы херсонесских монет с заимствованными типами // ИГАИМК. – 1927. – Т. V. – С. 379–397.
- Зограф А.Н.* Находки монет в местах предполагаемых античных святилищ на Черноморье // СА. – 1941. – Вып. 7. – С. 152–160.
- Зограф А.Н.* Античные монеты // МИА. – 1951. – Вып. 16. – 262 с.
- Зограф А.Н.* Лук и стрельба из него на монетах Северного Причерноморья // Нумизматика античного Причерноморья: Сборник научных трудов. – К.: Наукова думка, 1982. – С. 5–14.
- Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса // НА ИА НАНУ. – Спр. 1975/49. – 35 л. – 71 рис.
- Золотарев М.И.* Раскопки в Херсонесе // АО 1974 года. – М.: Наука, 1975а. – С. 282–283.
- Золотарев М.И.* Кубок с посвящением Зевсу Димеранскому из округа Херсонеса // КСИА. – 1981. – Вып. 168. – С. 56–58.
- Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса в 1982 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 20509. – Спр. 1982/87. – 21 л. – 69 рис.
- Золотарев М.И.* Эллинистические домашние святилища Херсонеса // Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Эллинизм и Причерноморье»: Тезисы докладов и сообщений. – Цхалтубо: Мецниереба, 1982а. – С. 34–35.
- Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса в 1983 г. // НА ИА НАНУ. – Спр. 1983/70. – 30 л. – 73 рис.
- Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в Северо-Восточ-

- ном районе Херсонеса в 1984 г. // НА ИА НАНУ. – Спр. 1984/80. – 16 л.
- Золотарев М.И.* Раскопки в Северо-Восточном районе Херсонеса // АО 1982 года. – М.: Наука, 1984а. – С. 261.
- Золотарев М.И.* Взаимоотношения Ольвии и Херсонеса в IV—II вв. до н.э. (по материалам клейм из Ольвии) // Проблемы исследования Ольвии: Тезисы докладов и сообщений семинара. – Парутино, 1985. – С. 29.
- Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в Северо-восточном районе Херсонеса в 1985 г. // НА ИА НАНУ. – Спр. 1985а/98. – 16 л.
- Золотарев М.И.* Раскопки в Херсонесе // АО 1983 года. – М.: Наука, 1985б. – С. 277—278.
- Золотарев М.И.* Эллинистическое домашнее святилище в Херсонесе // Причерноморье в эпоху эллинизма: Материалы III Всесоюзного Симпозиума по древней истории Причерноморья. – Тбилиси: Мецниереба, 1985в. – С. 266—276.
- Золотарев М.И.* Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса в 1986 г. // НА ИА НАНУ. – Спр. 1986/36а. – 18 л.
- Золотарев М.И.* Херсонес и Ольвия в конце VI—II в. до н.э. (проблемы взаимоотношений): Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Л., 1986а. – 17 с.
- Золотарев М.И.* Формирование архитектурно-планировочной структуры Северо-Восточного района Херсонеса в античное время // Древнее Причерноморье. II чтения памяти профессора П.О. Карышковского: Тезисы докладов юбилейной конференции. – Одесса: Редакционно-издательский отдел областного управления по печати, 1991. – С. 38—40.
- Золотарев М.И.* Херсонесская архаика. – Севастополь: Херсонесский государственный историко-археологический заповедник, 1993. – 98 с.
- Золотарев М.И.* Древнейший этап жилого строительства в дорийском Херсонесе // Древнее Причерноморье (IV-е чтения памяти П.О. Карышковского). – Одесса, 1998. – С. 70—78.
- Золотарев М.И.* О культе божественной триады в эллинистическом Херсонесе // Боговете на Понта. – Варна, 1998а. – С. 63—69.
- Золотарев М.И.* Ранние этапы градостроительства в

- Херсонесе Таврическом // ХСб. – 1998б. – Вып. IX. – С. 26–35.
- Золотарев М.И.* О государственных границах Херсонеса Таврического в IV веке до н.э. // *ANAXAPΣIΣ*. Памяти Ю.Г. Виноградова (ХСб. – Вып. XI): Сборник научных статей. – 2001. – С. 100–105.
- Золотарев М.И.* Была ли херсонесско-ольвийская война в середине IV в. до н.э.? // БФ. – Ч. 2. – СПб., 2002. – С. 68–70.
- Золотарев М.И.* Херсонес Таврический: основание и становление полиса // ХСб. – 2005. – Вып. XIV. – С. 13–44.
- Золотарев М.И., Буйских А.В.* Теменос античного Херсонеса. Опыт архитектурной реконструкции // ВДИ. – 1994. – № 3. – С. 78–101.
- Золотарев М.И., Горончаровский В.А.* Домашнее святилище первых веков н.э. в Северо-Восточном районе Херсонеса // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888–1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 49–50.
- Золотарев М.И., Ушаков С.В.* Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса в 2002 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 27353. – Спр. 2002/53. – 15 л.
- Золотарев М.И., Ушаков С.В.* Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса в 2003 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 27682. – Спр. 2003/102. – 22 л. – 128 рис.
- Золотарев М.И., Ушаков С.В.* Исследования в Северо-Восточном районе Херсонеса // АДУ за 2003–2004 рр. – Запоріжжя, 2005. – С. 135–138.
- Зубарев В.Г., Крайнева А.А.* Сакральные объекты в застройке северного квартала городища «Белинское» // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоc. – Керчь, 2006. – С. 148–153.
- Зубар В.М.* Підбійні могили Херсонеського некрополя // Археологія. – 1977. – Вип. 24. – С. 68–73.
- Зубарь В.М.* Некрополь Херсонеса Таврического I–IV вв. н.э.: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – К., 1978. – 23 с.
- Зубарь В.М.* Об обряде трупосожжения в греческом обществе // Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции «Проблемы античной истории и классической филологии». – Харьков, 1980. – С. 13–14.

- Зубарь В.М.* Некрополь Херсонеса Таврического I—IV вв. н.э. – К.: Наукова думка, 1982. – 144 с.
- Зубарь В.М.* Раскопки Западного некрополя Херсонеса // АО 1982 года. – М.: Наука, 1984. – С. 262—263.
- Зубарь В.М.* Исследования Западного некрополя Херсонеса // АО 1983 года. – М.: Наука, 1985. – С. 278—279.
- Зубарь В.М.* Раскопки Западного некрополя Херсонеса // АО 1984 года. – М.: Наука, 1986. – С. 236—237.
- Зубарь В.М.* Раскопки западного некрополя Херсонеса // АО 1985 года. – М.: Наука, 1987. – С. 332—333.
- Зубарь В.М.* Еще раз по поводу интерпретации захоронений в скорченном положении на некрополе Херсонеса IV в. до н.э. // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 52—54.
- Зубарь В.М.* Исследования западного некрополя Херсонеса // АО 1986 года. – М.: Наука, 1988а. – С. 279.
- Зубар В.М.* З історії Херсонеса Таврійського другої половини IV – початку III ст. до н.е. // Археологія. – 1990. – № 1. – С. 39—50.
- Зубарь В.М.* О некоторых аспектах идеологической жизни населения Херсонеса Таврического в позднеантичный период // Обряды и верования древнего населения Украины: Сборник научных трудов. – К.: Наукова думка, 1990а. – С. 61—84.
- Зубарь В.М.* По поводу надгробия Луция Фурия Севта // Древнее Причерноморье. II чтения памяти профессора П.О. Карышковского: Тезисы докладов юбилейной конференции. – Одесса: Редакционно-издательский отдел областного управления по печати, 1991. – С. 40—41.
- Зубар В.М.* Нове свідoctво про римські війська у Херсонесі Таврійському // Археологія. – 1993. – № 4. – С. 133—137.
- Зубарь В.М.* Херсонес Таврический и Римская империя. Очерки военно-политической истории. – К.: Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – 180 с.
- Зубарь В.М.* Культ римских императоров в Северном Причерноморье // РА. – 1995. – № 1. – С. 57—63.
- Зубар В.М.* Скорчені поховання із некрополя Херсонеса IV ст. до н.е. // Археологія. – 1995а. – № 3. – С. 137—146.
- Зубарь В.М.* Римское военное присутствие в Таврике // Stratum Plus. – 2001/2002. – № 4. – С. 8—179.
- Зубарь В.М.* Еще раз по поводу позднескифской государс-

- твенности // МАИЭТ. – 2002. – Вып. IX. – С. 501—520.
- Зубарь В.М. Еще раз по поводу интерпретации надписи в честь Агасикла, сына Ктесия (IOSPE II, 418) // ВДИ. – 2004. – № 3. – С. 89—99.
- Зубарь В.М. О семантике одной группы погребального инвентаря в некрополе Херсонеса эллинистического периода // БИ. – 2004а. – Вып. V. – С. 160—176.
- Зубарь В.М. По поводу локализации святилища богини Партенос в окрестностях Херсонеса Таврического // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Материалы II Судакской международной научной конференции. – Ч. I. – К.; Судак, 2004б. – С. 57—70.
- Зубарь В.М. Проникновение и утверждение христианства // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004в. – С. 556—628.
- Зубарь В.М. Херсонес Таврический и население Таврики в античную эпоху. – К., 2004г. – 311 с.
- Зубарь В.М. Государственное устройство // Херсонес Таврический в третьей четверти VI – середине I вв. до н.э.: Очерки истории и культуры. – К.: Академперіодика, 2005. – С. 293—306.
- Зубарь В.М. Еще раз о демографическом потенциале Херсонеса Таврического в середине – второй половине IV в. до н.э. // БИ. – 2005а. – Вып. IX. – С. 127—137.
- Зубарь В.М. Латинские лапидарные надписи римской крепости Харакс // НЭ. – 2005б. – XVII. – С. 55—69.
- Зубарь В.М. Места отправления религиозных культов в Херсонесе в позднеантичную эпоху // МАИЭТ. – 2005в. – Вып. XI. – С. 31—58.
- Зубарь В.М. Об интерпретации антропоморфных надгробий Херсонеса // Боспорские чтения. – Вып. VI. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизации, катастроф: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2005г. – С. 128—132.
- Зубарь В.М. Об особенностях отправления культа Кибелы в Херсонесе Таврическом // БФ. – СПб., 2005д. – С. 217—221.
- Зубарь В.М. Религиозное мировоззрение // Херсонес Таврический в третьей четверти VI – середине I вв. до н.э.: Очерки истории и культуры. – К.: Академперіодика, 2005е. – С. 345—470.

- Зубарь В.М.* Формирование территориального государства в Западной Таврике и Херсонес во второй половине IV – первой трети III вв. до н.э. // Херсонес Таврический в третьей четверти VI – середине I вв. до н.э.: Очерки истории и культуры. – К.: Академперіодика, 2005є. – С. 121–208.
- Зубарь В.М.* О двух «готских» типах погребальный сооружений некрополя Херсонеса первых веков нашей эры // Готы и Рим: Сборник научных статей. – К.: ИД «Стилос», 2006. – С. 16–25.
- Зубарь В.М.* Еще раз об атрибуции подбойных могил некрополя Херсонеса // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоє. – Керчь, 2006а. – С. 154–159.
- Зубарь В.М.* О некоторых особенностях погребального обряда некрополя Херсонеса Таврического классического и эллинистического периодов // ВДИ. – 2006б. – № 3. – С. 47–60.
- Зубарь В.М.* Еще раз о локализации святилища и храма Партенос на Геракле́йском полуострове // ИССЕДОН: альманах по древней истории и культуре. – Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2007. – Т. IV. – С. 99–106.
- Зубарь В.М.* По поводу попытки возрождения одной устаревшей исторической концепции: Херсонес и тавры // ВДИ. – 2007а. – № 3. – С. 87–100.
- Зубарь В.М.* Хора Херсонеса Таврического на Геракле́йском полуострове: История раскопок и некоторые итоги изучения. – К.: ИД «Стилос», 2007б. – 318 с.
- Зубарь В.М.* Летопись археологических исследований Херсонеса-Херсона и его окру́ги (1914–2005 гг.). – МАИЭТ. – Supplementum 6. – Симферополь, 2009. – 494 с.
- Зубар В.М., Антонова І.А.* Новий фрагмент латинського напису з Херсонеса // Археологія. – 1996. – № 1. – С. 91–97.
- Зубар В.М., Антонова І.А., Савеля О.Я.* Надгробок римського кавалериста з околиці Балаклави // Археологія. – 1991. – № 3. – С. 102–108.
- Зубарь В.М., Ланцов С.Б.* Новый участок эллинистического некрополя Херсонеса // КСИА. – 1987. – Вып. 191.

- С. 34—38.
- Зубарь В.М., Мещеряков В.Ф.* Некоторые данные о верованиях населения Херсонеса (по материалам некрополя первых веков н.э.) // *Население и культура Крыма в первые века н.э.: Сборник научных трудов.* – К.: Наукова думка, 1983. – С. 96—114.
- Зубарь В.М., Павленко Ю.В.* Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. – К.: Наукова думка, 1988. – 206 с.
- Зубарь В.М., Рыжов С.Г.* Раскопки некрополя Херсонеса // *АО 1975 года.* – М.: Наука, 1976. – С. 327—328.
- Зубар В.М., Рыжов С.Г.* Розкопки Західного некрополя Херсонеса // *Археологія.* – 1981. – Вип. 39. – С. 77—87.
- Зубар В.М., Рижов С.Г., Шевченко А.В.* Дослідження склепів пізньоантичного часу із Херсонеса в 1981 р. // *Археологія.* – 1986. – Вип. 54. – С. 58—70.
- Зубар В.М., Савеля О.Я., Сарновський Т.* Нові латинські написи з римського храму в околицях Херсонеса Таврійського // *Археологія.* – 1997. – № 4. – С. 67—88.
- Зубарь В.М., Савеля О.Я., Сарновский Т.* Храм Юпитера Долихена в окрестностях Херсонеса Таврического // *Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции.* – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1997а. – С. 40—41.
- Зубарь В.М., Савеля О.Я., Сарновский Т.* Новые эпитафические памятники из римского храма в окрестностях Херсонеса Таврического // *ВДИ.* – 1999. – № 2. – С. 197—217.
- Зубарь В.М., Сарновский Т., Антонова И.А.* Новая латинская надпись из раскопок цитадели и некоторые вопросы позднеантичной истории Херсонеса // *ANAXAPΣIZ.* Памяти Ю.Г. Виноградова (ХСб. – Вып. XI): Сборник научных статей. – 2001. – С. 106—115.
- Зубарь В.М., Сорочан С.Б.* Светильники в погребальном обряде античных городов Северного Причерноморья // *Античная культура Северного Причерноморья: Сборник научных трудов.* – К.: Наукова думка, 1984. – С. 147—156.
- Зубарь В.М., Трейстер М.Ю.* Золотой медальон с изображением Фортуны и Гликона из некрополя Херсонеса // *ВДИ.* – 1991. – № 3. – С. 76—84.
- Зубарь В.М., Хворостяный А.И.* От язычества к христи-

- анству: Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III – первая половина IV в.). – К.: Институт археологии НАН Украины, 2000. – 179 с.
- Зубарь В.М., Шевченко А.В., Липавский С.А.* Некрополь Херсонеса Таврического: Материалы и исследования. – К.: Препринт, 1990. – 32 с.
- Иванов В.* Дионис и прадионисийство. – СПб: Алетейя, 1994. – 344 с.
- Иванов Е.Э.* Херсонесь Таврической: Историко-археологический очерк // ИТУАК. – 1912. – № 44. – 375 с.
- Иванова А.П.* Херсонесские скульптурные надгробия с портретными изображениями // СА. – 1941. – Вып. 7. – С. 107–120.
- Иванова А.П.* Голова варвара из Херсонеса // КСИИМК. – XV. – 1947. – С. 63–67.
- Иванова А.П.* Боспорские антропоморфные надгробия // СА. – 1950. – Вып. 13. – С. 239–254.
- Иванова А.П.* Искусство античных городов Северного Причерноморья. – Л.: Издательство ЛГУ, 1953. – 192 с.
- Иванова А.П.* Фрагменты мраморных саркофагов II–III вв. н.э. // СХМ. – 1963. – Вып. III. – С. 19–25.
- Иванова А.П.* Скульптурные изображения Диониса из Херсонеса // СА. – 1964. – № 2. – С. 134–139.
- Иванова Г.П.* Сцена «загробной трапезы» на херсонесских надгробных рельефах // Археологія. – 1970. – XXIII. – С. 74–90.
- Избаш Т.А.* Изображения Тихе – покровительницы античных городов Причерноморья на монетах // Древнее Причерноморье (IV-е чтения памяти П.О. Карышковского). – Одесса, 1998. – С. 79–82.
- Иллариошкина Е.Н.* Аграрные культы Боспора // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоґ. – Керчь, 2006. – С. 172–175.
- Ильина О.М.* Культ Асклепия в городах Западного Понта в римский период // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков, 1999. – С. 38.
- Ильина О.М.* Культ Геракла в городах Западного Понта в римский период // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы международной научной

- конференции, посвященной 10-летию независимости Украины. – Харьков, 2001. – С. 62.
- Ильина Т.А.* Односторонние терракотовые изображения божеств с городища «Чайка» // Материалы исследований городища «Чайка» в Северо-Западном Крыму: Сборник научных трудов. – М., 2007. – С. 337–353.
- Ильина Т.А.* Терракотовая статуэтка Диониса с городища «Чайка» // Материалы исследований городища «Чайка» в Северо-Западном Крыму: Сборник научных трудов. – М., 2007а. – С. 354–365.
- Йорданова-Алексиева М.* Елински орфически свидетелства. – София: ЛИК, 2004. – 350 с.
- Каган М.С.* Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972. – 440 с.
- Кагаров Е.Г.* Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях // Известия Академии наук. – 1934. – № 5. – VII серия. – С. 387–401.
- Кадеєв В.І.* До питання про вільновідпущеників з грецькими іменами у Херсонесі Таврійському // ВХУ. – 1976. – № 145. – С. 98–102.
- Кадеєв В.І.* К вопросу о «царствовании» Девы в Херсонесе // КСИА. – 1976а. – Вып. 145. – С. 9–13.
- Кадеєв В.І.* Херсонес, Боспор и Рим в I в. до н.э. – III в. н.э. // ВДИ. – 1979. – № 2. – С. 55–76.
- Кадеєв В.І.* Херсонес Таврический в первых веках нашей эры. – Харьков: Издательство при ХГУ издательского объединения «Вища школа», 1981. – 144 с.
- Кадеєв В.І.* Раскопки в Портовом районе Херсонеса // АО 1981 года. – М.: Наука, 1983. – С. 264–265.
- Кадеєв В.І.* Раскопки в Портовом районе Херсонеса // АО 1982 года. – М.: Наука, 1984. – С. 263–265.
- Кадеєв В.І.* Раскопки в Херсонесе // АО 1984 года. – М.: Наука, 1986. – С. 239–240.
- Кадеєв В.І.* О дошкольном воспитании детей в античном Херсонесе // Тезисы докладов Крымской научной конференции «Проблемы античной культуры». – Ч. III. – Симферополь, 1988. – С. 245–246.
- Кадеєв В.І.* О культе римских императоров в античных государствах Северного Причерноморья // Проблеми історії та археології давнього населення Української РСР. – К.: Наукова думка, 1989. – С. 88.
- Кадеєв В.І.* О медицине в Херсонесе Таврическом //

- Древности. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1994. – С. 58–65.
- Кадеев В.И.* Херсонес Таврический: Быт и культура (I–III вв. н.э.). – Харьков: Бизнес Информ, 1996. – 208 с.
- Кадеев В.И., Мещеряков В.Ф., Сорочан С.Б.* Отчет о раскопках на участке «центр квартала» в Портовом районе Херсонеса в 1984 году // НА ИА НАНУ. – Спр. 1984/177. – 38 л. – 69 рис.
- Кадеев В.И., Романчук А.И.* Раскопки в портовом районе Херсонеса // АО 1975 года. – М.: Наука, 1976. – С. 330–331.
- Кадеев В.И., Сорочан С.Б.* Египетские и сирийские светильники первых веков н.э. из Херсонеса // ВХУ. – 1985. – № 268. – С. 95–100.
- Калашник Ю.П.* Стекланный флакон из Херсонеса и некоторые застольные надписи // Археологический сборник. – 1985. – 26. – С. 71–76.
- Канараке В.* Танагрские маски и статуэтты из мастерских Каллатиса. – Мангалия: Констанцский археологический музей, 1969. – 190 с.
- Капогресси Колоньези Л.* Античный город как город-государство: интерпретация и некоторые проблемы // ВДИ. – 2009. – № 4. – С. 27–41.
- Капошина С.И.* Скорченные погребения Ольвии и Херсонеса // СА. – 1941. – Вып. 7. – С. 161–173.
- Капошина С.И.* Погребение скифского типа в Ольвии // СА. – 1950. – Вып. 13. – С. 205–216.
- Карайотов И.* Монетосеченето на Месамбрия. – Бургас: Спектър-АЛ, 1992. – 130 с.
- Кац В.И.* Эмпорий Херсонес // АМА. – 1990. – Вып. 7. – С. 97–111.
- Кац В.И.* Керамические клейма Херсонеса Таврического. – Ч. III. Таблицы определителя. – 1994. – 62 с.
- Качури К.А.* О позднеэллинистических женских глиняных статуэтках // СА. – 1963. – № 2. – С. 139–150.
- Кене Б.* Херсонес Таврический // ЖМНП. – 1855. – Ч. XI–XII. – 73 с.
- Кереньи К.* Элевсин: Архетипический образ матери и дочери / пер. с нем. А.П. Хомик, В.И. Менжулин. – М.: Рефл-бук, 2000. – 284 с.
- Кереньи К.* Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / пер. с нем. А.В. Фролов, Л.Ф. Попова – М.: Ладомир, 2007. – 319 с.

- Клады античных монет* / М.Г. Амбрамзон, Н.А. Фролова, А.В. Куликов и др. – Т. I. – К.: Мистецтво, 2006. – 240 с.
- Клейман И.Б.* Декілька греко-єгипетських теракот Одеського археологічного музею // Праці Одеського державного університету ім. І.І. Мечникова. – Т. 149. – Вип. 7. – Одеса, 1959. – С. 147—151.
- Клейман И.Б.* Статуэтки из Роксолан (Никония) // САИ. – 1970. – Вип. Г1—11. Терракоты Северного Причерноморья. – С. 27—29.
- Клейман И.Б.* Терракоты из раскопок Тире 1970—1977 гг. // Исследования по античной археологии юго-запада УССР. – К.: Наукова думка, 1980. – С. 96—103.
- Кленина Е.Ю., Бернацки А.Б.* Отчет о раскопках пятиапсидного храма и прилегающей территории в западной части Херсонесского городища // НА ИА НАНУ. – Спр. 2002/52. – 42 л. – 98 рис.
- Кленина Е.Ю., Бернацки А.Б.* Отчет о раскопках квартала LV с пятиапсидным храмом в западной части херсонесского городища // НА ИА НАНУ. – Спр. 2003/113. – 40 л. – 104 рис.
- Книпович Т.Н.* Из истории художественной керамики Северного Причерноморья // СА. – 1941. – Вип. 7. – С. 140—151.
- Кноф Р.* Происхождение и развитие христианских вестований в загробную жизнь. – СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, 1908. – 61 с.
- Кобелев А.С., Яшаева Т.Ю.* Домашний алтарь Зевса и Геры из загородной усадьбы Херсонеса // МАИЭТ. – 1996. – V. – С. 32—34.
- Кобылина М.М.* Глиняный торс Геракла из Херсонеса // Культура античного мира. – М.: Наука, 1966. – С. 92—98.
- Кобылина М.М.* Терракотовые статуэтки Северного Причерноморья // САИ. – 1970. – Вип. Г1—11. Терракоты Северного Причерноморья. – С. 6—22.
- Кобылина М.М.* Штамп с изображением Тихи из Фанагории // КСИА. – 1975. – Вип. 143. – С. 63—65.
- Кобылина М.М.* Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. – М.: Наука, 1978. – 216 с.
- Ковалевская Л.А.* Исследования постройки надгробия № 341 // Археологические исследования в Крыму. 1995 г.: Сборник научных статей. – Симферополь, 2007. – С. 69—70.

- Ковалевская Л.А., Шевченко А.В.* Алтарик с изображением Девы с хоры Херсонеса // ХСб. – 2003. – Вып. XII. – С. 89–91.
- Коваленко С.А.* Е.Я. Туровский. Монеты независимого Херсонеса IV–II вв. до н.э. // Южногородские ведомости. Севастополь, 1997. 86 с. // РА. – 1999. – № 3. – С. 202–210.
- Коваленко С.А.* О монетном деле Херсонеса Таврического в позднеклассическую эпоху // НЭ. – 1999а. – XVI. – С. 108–131.
- Коваленко С.А.* Об одном феномене херсонесской нумизматики // БИ. – 2004. – Вып. VII. – С. 125–167.
- Колесников М.А.* Греческая колонизация Средиземноморья (опыт анализа миграционного механизма). – К., 2003. – 158 с.
- Колесникова Л.Г.* Стелы с изображением оружия // СХМ. – 1961. – Вып. II. – С. 13.
- Колесникова Л.Г.* Воинские надгробия // СХМ. – 1969. – Вып. IV. – С. 44–54.
- Колесникова Л.Г.* Кому принадлежат антропоморфные надгробия Херсонеса? // СА. – 1973. – № 3. – С. 37–48.
- Колесникова Л.Г.* Значение и место антропоморфных надгробий в некрополе Херсонеса // СА. – 1977. – № 2. – С. 87–99.
- Колесникова Л.Г.* Хронология антропоморфных надгробий Херсонеса // Античная культура Северного Причерноморья в первые века нашей эры: Сборник научных трудов – К.: Наукова думка, 1986. – С. 86–101.
- Колышницына Н.В.* Становление политических демократических институтов в Херсонесе Таврическом // Античное общество IV: Материалы международной конференции антиковедов. – СПб., 2001.
- Кондаков Н.* Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии и быту // ЗООИД. – 1879. – Т. XI. – С. 75–179.
- Коробков Д.Ю.* Сюжеты трех светильников из Херсонеса и религиозно-государственная символика римского времени // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997. – С. 57–62.
- Коробков Д.Ю.* Вновь об иудейских сюжетах в декоре античных светильников // Проблемы религий стран

- черноморско-средиземноморского региона: Сборник научных трудов. – Севастополь; Краков, 2001. – С. 149–157.
- Коробков Д.Ю.* Об особенностях планировки здания позднеантичной синагоги в Херсонесе // III Международная Крымская конференция по религиоведению «Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: История и современность»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2001а. – С. 22.
- Коробкова Е.А.* К проблеме изучения религиозных представлений бесписьменных обществ // Проблемы археологии Нижнего Поволжья: Тезисы докладов. – Волгоград, 2007. – С. 127–131.
- Корпус боспорских надписей.* – М.; Л., 1965. – 951 с.
- Корпус боспорских надписей: Альбом иллюстраций.* – СПб.: Bibliotheca Classica Petropolitana, 2004. – 432 с.
- Костромичев Д.А.* Три погребения римских солдат из некрополя Херсонеса // МАИЭТ. – 2005. – Вып. XI. – С. 94–118.
- Костромичева Т.И., Шевченко А.В.* Культовые терракоты из Херсонеса // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888–1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 63–64.
- Костромичева Т.И., Шевченко А.В.* Домашнее святилище на Страбоновом Херсонесе // ХСб. – 1996. – Вып. VII. – С. 159–163.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Отчет о раскопках в Херсонесе // ОАК за 1896 г. – СПб. 1898. – С. 165–198.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Извлечение из отчета о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1899 году // ИАК. – 1901. – Вып. 1. – С. 1–55.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 году // ИАК. – 1902. – Вып. 4. – С. 51–119.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1903 году // ИАК. – 1905. – Вып. 16. – С. 37–110.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1904 году // ИАК. – 1906. – Вып. 20. – С. 17–95.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Отчет о раскопках в Херсонесе Таврическом в 1905 году // ИАК. – 1907. –

Вып. 25. – С. 67—171.

Кошеленко Г.А. Греческий полис на эллинистическом Востоке. – М.: Наука, 1979. – 295 с.

Кошеленко Г.А. Боспорский вариант мифа о гибели гигантов // Древности Боспора. – 1999. – 2. – С. 147—160.

Кравченко В.Л. Сущность погребального обряда херсонеситов в первые века н.э. // Античный мир: Материалы научной конференции. – Белгород, 1999. – С. 111—117.

Кравченко Э.А. Природная среда и население Западного Крыма до основания античных центров // Херсонес Таврический в третьей четверти середине VI в. до н.э. – середине I в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2005. – С. 29—58.

Крапивина В.В. Вотивный рельеф с Митрой из Ольвии // История и археология Слободской Украины. – Харьков, 1992. – С. 132—133.

Крапивина В.В. Ботрос святилища Афродиты в Ольвии // БФ. – Ч. II. – СПб., 2002. – С. 24—29.

Крупа Т.Н. К трактовке надписи «ΑΒΠΑΣΑΞ» на близькосхідних гемах // Древности. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1994. – С. 174—178.

Крупа Т.Н. Херсонесская одежда античного времени // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997. – С. 65—67.

Крупа Т.Н. Мистический символизм в античном херсонесском костюме // Музейні читання. – 1999. – С. 64—66.

Крыжицкий С.Д. Архитектура античных государств Северного Причерноморья. – К.: Наукова думка, 1993. – 246 с.

Крыжицкий С.Д. Градостроительство и архитектура // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004. – С. 275—301.

Крыжицкий С.Д. О двух тенденциях в исследовании проблем греко-варварского взаимодействия в Нижнем Побужье VI—V вв. до н.э. // Античный мир и варвары на юге России и Украины. Ольвия. Скифия. Боспор. – М.; К.; Запорожье: Дике Поле, 2007. – С. 18—25.

Крыжицкий С.Д., Зубар В.М. До питання про реконструкцію храму Юпітера Доліхена на території сучасної

- Балаклави // Археологія. – 2000. – № 1. – С. 119—130.
- Куббель А.Е. Первобытная периферия классовых обществ // История первобытного общества: Эпоха классовобразования. – М., 1988. – С. 485—487.
- Кузина Н.В. Праздники в честь Диониса в античных государствах Северного Причерноморья // Боспорские чтения. – Вып. V. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Этнические процессы. – Керчь, 2004. – С. 212—219.
- Кузнецова Е.В., Чурекова Н.Б. Дидимы, Милет и милетские колонии: из истории взаимоотношений // БФ. – Ч. II. – СПб., 2007. – С. 35—41.
- Кутайсов В.А. Керкинитида. – Симферополь: Таврия, 1992. – 192 с.
- Кутайсов В.А. Керкинитида и Херсонес в IV—II вв. до н.э. // ВДИ. – 2003. – № 2. – С. 60—90.
- Кучеревская Н.А. Классические образы и местное влияние в скульптуре Боспора // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков, 1999. – С. 38.
- Кызласов И.Л. Мировоззренческая основа погребального обряда // РА. – 1993. – № 1. – С. 98—112.
- Кызласов И.Л. Погребальный обряд и уровень развития общества. От отдельного к общему // РА. – 1995. – № 2. – С. 99—103.
- Ланцов С.Б. Позднеантичное святилище на Сакской пересыпи // Тезисы докладов Крымской научной конференции «Проблемы античной культуры». – Ч. III. – Симферополь, 1988. – С. 249—250.
- Ланцов С.Б. Фрагменты скульптуры и лапидарных надписей из античного святилища в Западном Крыму // Проблемы религий стран черноморско-средиземноморского региона: Сборник научных трудов. – Севастополь; Краков, 2001. – С. 161—163.
- Ланцов С.Б. Античное святилище на западном берегу Крыма. – К.: ИД «Стилос», 2003. – 119 с.
- Лапин В.В. Греческая колонизация Северного Причерноморья (Критический очерк отечественных теорий колонизации). – К.: Наукова думка, 1966. – 240 с.
- Лапина О.В. Херсонесская Партенос (историографический аспект) // АКРА. Сборник научных трудов / науч. ред. А.В. Махлаук. – Н.Новгород: ННГУ, 2002. – С. 70—86.

- Латышев В.В.* О календаряхъ Ольвіи, Тиры и Херсониса Таврическаго. – Одесса: Типографія А. Шульце, 1888. – 16 с.
- Латышев В.В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1890. – 296 с. – (Приложение к Запискам Императорского русского археологического общества; Т. I. Греческие писатели).
- Латышев В.В.* Присяга гражданъ города Херсонеса Таврическаго: Греческий текст съ русскимъ переводомъ и краткими объяснениями. – СПб.: Типографія В. Безобразова и Комп., 1900. – 16 с.
- Латышев В.В.* Заметки къ херсонесскимъ надписямъ, изданнымъ Р.Х. Леперомъ // ИАК. – 1912. – Вып. 45. – С. 132—136.
- Латышев В.В.* К вопросу о культе богини Девы в Херсонесе Таврическом // Сборник Харьковского историко-филологического общества в честь проф. В.П. Бузескула. – Харьков: Типография «Печатное дело», 1913. – С. 206—211.
- Латышев В.В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. – 1947. – № 4. – С. 230—289.
- Латышева В.А.* Некоторые итоги раскопок поселения Маслины в Северо-Западном Крыму // ВХУ. – 1985. – № 268. – С. 100—107.
- Латышева В.А.* К истории культов населения херсонесской хоры (по материалам поселения Маслины) // Проблемы исследования античных городов: Тезисы. – М., 1989. – С. 65—67.
- Латышева В.А.* Терракота из раскопок поселения херсонесской хоры Маслины // Древности. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1994. – С. 127—140.
- Латышева В.А.* Новые данные о культе Геракла в Херсонесе и некоторые аспекты его почитания // Проблемы археологии, древней и средневековой истории Украины: Тезисы докладов. – Харьков, 1995. – С. 68—69.
- Латышева В.А.* Новые данные о культе Геракла в Херсонесе и некоторые аспекты его почитания // Античный мир. Византия: К 70-летию профессора В.И. Кадеева. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1997. – С. 114—122.
- Леви Е.И.* Терракоты из цистерны ольвийской агоры //

- КСИИМК. – 1959. – Вып. 74. – С. 9—19.
- Леви Е.И.* Описание терракот теменоса // САИ. – 1970. – Вып. Г1—11. Терракоты Северного Причерноморья. – С. 42—49.
- Леонова Н.Б., Смирнов Ю.А.* Погребение как объект формального анализа // КСИА. – 1976. – Вып.148. – С. 16—25.
- Лепер Р.Х.* Херсонесскія надписи // ИАК. – 1912. – Вып. 45. – С. 23—70.
- Липавский С.А.* О скорченных погребениях античных некрополей Северного Причерноморья VI—I вв. до н.э. // Актуальные проблемы историко-археологических исследований: Тезисы докладов VI Республиканской конференции молодых археологов. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 99—100.
- Липавський С.О.* Про роль орієнтації похованих при вивченні етнічного складу населення Північного Причорномор'я // Археологія. – 1988. – Вип. 63. – С. 27—37.
- Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. – М.: Гос. учебно-педагогическое издательство Мин. просвещения РСФСР, 1957. – 620 с.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
- Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – М.: Издательство Московского ун-та, 1982. – 479 с.
- Лурье С.Я.* Древнегреческие паспорта для входа в рай // Вопросы античной литературы и классической филологии. – М.: Наука, 1966. – С. 23—28.
- Магда А.В.* История изучения и современные исследования западного некрополя Херсонеса Таврического // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1997. – С. 44—45.
- Макаров И.А.* Из эпиграфики Северного Причерноморья // ВДИ. – 2001. – № 1. – С. 175—178.
- Макаров И.А.* Новые надписи из Херсонеса Таврического // ВДИ. – 2006. – № 4. – С. 83—97.
- Макаров И.А.* Боспор, Фракия и Херсонес Таврический в первой четверти I в. н.э. (Новое эпиграфическое свидетельство из Херсонеса) // ВДИ. – 2007. – № 4. – С. 62—69.
- Макаров И.А.* Греческое письмо, найденное в Херсонесе

- Таврическом, и проблемы интерпретации термина
ΣΑΣΤΗΡ (IOSPE II, 401) // ВДИ. – 2009. – № 2. – С. 49–61.
- Мансветов И. Историческое описание древняго Херсонеса
и открытыхъ въ немъ памятниковъ. – М.: Типографія
И.Е. Шюманъ, 1872. – 97 с.
- Маринович Л.П. Гражданин на празднике Великих Дио-
нисий и полисная идеология // Человек и общество в
античном мире. – М.: Наука, 1998. – С. 295–362.
- Мarti Ю.Ю. Поздне-эллинистические надгробия Боспора
как историко-культурный документ // СА. – 1941. –
Вып. 7. – С. 31–44.
- Марченко И.Д. Марионетки и культовые статуэтки Пан-
тикапея // САИ. – 1974. – Вып. Г 1–11. Терракотовые
статуэтки. – Ч. III. Пантикапей. – С. 38–46.
- Марченко Л.В. Просторова організація господарства
Херсонеса Таврійського в період розквіту (друга по-
ловина IV – перша половина III ст. до н.е.): Автореф.
дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – К.,
1997. – 22 с.
- Марченко Л.В. Западный район Херсонеса в эллинисти-
ческий период // ХСб. – 1998. – Вып. IX. – С. 80–82.
- Масленников А.А. Боспорские культы: святилища на
«вершинах» // Проблемы археологии, древней и
средневековой истории Украины: Тезисы докладов.
– Харьков, 1995. – С. 71–72.
- Масленников А.А. Античное святилище на Меотиде. – М.;
Тула: Гриф и К, 2006. – 152 с.
- Масленников А.А. Сельские святилища Европейского
Боспора. – Тула: Гриф и К, 2007. – 564 с.
- Матковская Т.А. Неопубликованные стелы из Керченс-
кого лапидария // Боспорские чтения. – Вып. VII.
Боспор Киммерийский и варварский мир в период
античности и средневековья. Оікоζ. – Керчь, 2006.
– С. 205–208.
- Махнева О.А., Пуздровский А.Е. Погребения IV в. до н.э.
на участке раскопок античного театра в Херсонесе //
ХСб. – 1998. – Вып. IX – С. 74–79.
- Мельник В.И. Погребальный обычай и погребальный па-
мятник // РА. – 1993. – № 1. – С. 94–97.
- Мещеряков В.Ф. Про походження культу Діви у Херсо-
несі Таврійському // ВХУ. – № 94. – Вип. 7: Історія.
– Харків: Видавництво Харківського університету,

1973. – С. 65–73.
- Мещеряков В.Ф.* О культе богини Девы в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма: Сборник трудов. – Л.: Государственный музей истории религии и атеизма, 1979. – С. 104–119.
- Мещеряков В.Ф.* Державні культу Діви і Херсонас у Херсонесі Таврійському I–III ст. н.е. // ВХУ. – № 201. – Вип. 12: Історія. – Харків: Видавництво при Харківському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1980. – С. 64–72.
- Мещеряков В.Ф.* К вопросу о римском влиянии на религиозную жизнь населения Херсонеса Таврического в первых веках нашей эры // Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции «Проблемы античной истории и классической филологии». – Харьков: Харьковский ордена трудового красного знамени Гос. Университет им. А.М. Горького, 1980а. – С. 40–42.
- Мещеряков В.Ф.* Религия и культы Херсонеса Таврического в I–IV вв. н.э.: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М., 1980б. – 16 с.
- Мещеряков В.Ф.* Религия и культы Херсонеса Таврического в I–IV вв. н.э.: Дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Харьков, 1980в. – 190 с.
- Миницкий Н.Д.* Некоторые аспекты классовой систематизации полисной идеологии // VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция «ВДИ» АН СССР: Тезисы докладов. – М., 1981. – С. 63–64.
- Михлин Б.Ю.* К изучению херсонесских керамических клейм // ВДИ. – 1979. – № 2. – С. 139–159.
- Могаричев Ю.М.* К вопросу о раннесредневековых иудейских общинах в Крыму // ХСб. – 2003. – Вып. XII. – С. 287–300.
- Молева Н.В.* Этническая принадлежность и происхождение боспорских антропоморфных надгробий // XIV Международная конференция античников социалистических стран: Тезисы докладов. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1976.
- Молева Н.В.* Греческое и варварское в боспорских антропоморфных надгробиях (к вопросу о генезисе) // Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Эллинизм и

- Причерноморье»: Тезисы докладов и сообщений. – Цхалтубо: Мецниереба, 1982. – С. 65–68.
- Молева Н.В.* Греческое и варварское в боспорских антропоморфных надгробиях // Причерноморье в эпоху эллинизма: Материалы III Всесоюзного Симпозиума по древней истории Причерноморья. – Тбилиси: Мецниереба, 1985. – С. 365–374.
- Молева Н.В.* О происхождении боспорских антропоморфных изваяний // Проблемы исследований античных городов: Тезисы. – М., 1989. – С. 82–83.
- Монахов С.Ю., Абросимов Э.Н.* Новое о старых материалах из херсонесского некрополя // АМА. – 1993. – Вып. 9. – С. 118–159.
- Монтеагудо Л.Г.* Испано-римские мозаики на мифологические сюжеты в контексте средиземноморской культуры эпохи античности // ВДИ. – 2005. – № 1. – С. 74–102.
- Мурзакевич Н.* Краткая история древняго Херсона. – Без року вид. – 14 с.
- Надгробки Херсонеса: Дослідження та консервація / за ред. J.C. Carter. – 2006. – 91 с.*
- Надписи Ольвии (1917–1965).* – Л.: Наука, 1968. – 132 с.
- Назаров В.В.* Культурная жизнь Березани // Материалы Березанской (Нижнебугской) античной археологической экспедиции. – Т. 1. – СПб.: Издательство Гос. Эрмитажа, 2006. – С. 139–170.
- Назарова Т.О.* Населення Херсонеса в I–XI ст. за антропологічними даними: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – К., 2002. – 20 с.
- Наливкина М.А.* Новая находка рельефа в Херсонесе // СА. – 1940. – Вып. 6. – С. 307–308.
- Наливкина М.А.* О некоторых памятниках античной эпохи Северо-Западного Крыма // СА. – 1940а. – Вып. 6. – С. 107–119.
- Наливкина М.А.* Статуэтки из Керкинитиды // САИ. – 1970. – Вып. Г1–11. Терракоты Северного Причерноморья. – С. 66–68.
- Неверов О.Я.* Памятники глиптики из Херсонеса // ΑΝΑΧΑΡΣΙΣ. Памяти Ю.Г. Виноградова (ХСб. – Вып. XI): Сборник научных статей. – 2001. – С. 132–133.
- Нессель В.А.* Домашнее святилище первых веков н.э. на Гераклеяском полуострове // IV Международная

- Крымская конференция по религиоведению «Восток-Запад: Межконфессиональный диалог»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2002. – С. 28.
- Нессель В.А.* Новые данные о культе Кибелы в Херсонесе в первых веках н.э. // Сугдея, Сурож, Солдайя в истории и культуре Руси-Украины: Материалы научной конференции. – К.; Судак: Академперіодика, 2002а. – С. 192—193.
- Нессель В.А.* Частное почитание хтонических божеств в Херсонесе в первых веках н.э. // *Sacrum et profanum*. – II. – Севастополь; Краков, 2007. – С. 135—138.
- Нессель В.А., Николаенко Г.М., Олтаржевский Г.А., Петровский А.И.* Ритуальные конструкции поселения на западном берегу Казачьей бухты (Маячный полуостров) // Сугдейский сборник. – Вып. III. – К.; Судак, 2008. – С. 488—495.
- Нефедкин А.К.* Нагота греческого воина: героика или реальность? // Проблемы античной истории: Сборник научных статей. К 70-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003. – С. 151—170.
- Нефедов К.Ю.* Культ правителей как идеологический феномен эллинизма // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков: АО «Бизнес Інформ», 1997. – С. 47.
- Нефедов К.Ю.* Лисандр Спартанский и зарождение культа правителя в греческом мире // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию независимости Украины. – Харьков, 2001. – С. 69—70.
- Никитюк Е.В.* Процессы по обвинению в нечестии в Афинах во второй половине V в. до н. э. // Античное общество. 2. Тезисы Докладов научной конференции 29-30 октября 1996 года.
- Николаенко Г.М.* Херсонес Таврический и его хора // ВДИ. – 1999. – № 1. – С. 97—120.
- Николаенко Г.М., Гинькут Н.В.* Культовые сосуды эллинистического времени из раскопок поселения на западном берегу Казачьей бухты // V Международная Крымская конференция по религиоведению «Культовые памятники в мировой культуре: Археологический, исторический и философский аспекты»: Тезисы докла-

- дов и сообщений. – Севастополь, 2003. – С. 32–33.
- Николаенко Г.М., Калашников М.В. Раскопки усадьбы № 151 // Археологические исследования в Крыму. 1995 год: Сборник научных статей. – Симферополь: СОНАТ, 2007. – С. 112–113.
- Нильсон М. Греческая народная религия / пер. с англ. и указатель С. Клементовой. – СПб.: Алетейя, 1998. – 218 с.
- Новиков С.В. Эволюция культов греческих божеств в восточно-эллинистических полисах (по материалам Селевкии на Эвлее – Суз) // VIII Всесоюзная авторско-читательская конференция «ВДИ» АН СССР: Тезисы докладов. – М., 1981. – С. 72–73.
- Носова Л.В. Об античных зольниках, или, «применяя аттическую терминологию, дошедшую к нам через Павсания», эсхарах Северного Причерноморья // БФ. – Ч. II. – СПб., 2007. – С. 69–79.
- Оверман Э., Золотарев М.И. К изучению иудейских древностей Херсонеса Таврического // Боговете на Понта. – Варна, 1998. – С. 70–75.
- Одрин А.В. Некоторые вопросы экологической адаптации хозяйства греческих колонистов к условиям Северного Причерноморья // Боспорские чтения. – Вып. VI. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизаций, катастроф: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2005. – С. 224–227.
- Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. – 1986. – № 1. – С. 65–76.
- Ольховский В.С. Погребальная обрядность (содержание и структура) // РА. – 1993. – № 1. – С. 78–93.
- Ольховский В.С. Погребальная обрядность и социологические реконструкции // РА. – 1995. – № 2. – С. 85–98.
- Онайко Н.А., Кошеленко Г.А. Античная экономика и античная идеология (греческий вариант) // Конференция «Идеологические представления древнейших обществ»: Тезисы докладов. – М., 1980. – С. 124–126.
- Орешников А.В. Монеты Херсонеса Таврического, царей Веспора Киммерийского и Полемона II Понтийского // НС. – 1913. – Т. 2. – С. 1–48.
- Орешников А.В. Херсонас, божество Херсонеса Таври-

- ческого // ИАК. – 1918. – Вып. 65. – С. 144–156.
- Орешников А.В.* Олицетворение общины Херсонеса Таврического на монетах // ИРАИМК. – 1922. – Т. II. – С. 159–164.
- Орешников А.В.* Этюды по нумизматике Черноморского побережья // ИРАИМК. – Т. 2. – Петербург: Российская государственная академическая типография, 1922а. – С. 113–138.
- Отчет г. заведывающего раскопками в Херсонесе К.К. Косцюшко-Валюжинича* // ОАК за 1897 г. – СПб., 1900. – С. 91–132.
- Павленков В.И.* Евразийские топонимы с корнем TAUR, DAUR и проблема происхождения этнонима «тавары» // Тезисы докладов областной конференции «Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья». – Запорожье, 1989. – С. 114–115.
- Павленков В.И.* Новый сюжет в изобразительном искусстве Херсонеса // ХСб. – 1998. – Вып. IX. – С. 72–73.
- Пальцева Л.А.* Культ богини Девы в Херсонесе // Из истории античного общества: Межвузовский сборник. – Горький: Издательство Горьковского ун-та, 1979. – С. 30–46.
- Пальцева Л.А.* Проблемы политической истории Херсонеса Таврического в V—I вв. до н.э.: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Л., 1980. – 21 с.
- Пальцева Л.А.* Херсонес Таврический в V—I вв. до н.э.: Учебное пособие. – Л., 1988. – 85 с.
- Пальцева Л.А.* Из истории архаической Греции: Мегары и мегарские колонии. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. – 304 с.
- Пальцева Л.А.* Мегары в общегреческом колонизационном потоке // Жебелевские чтения. 2. Тезисы докладов научной конференции. – 1999а.
- Панов А.Р.* Херсонес в третьей четверти I в. до н.э.: Выбор между Римом и Боспором // Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века, новое время. Межвузовский сборник научных трудов. – Арзамас: АГПИ, 2002. – С. 163–168.
- Папанова В.А.* Амфоры в поминальном и погребальном обрядах некрополя Ольвии // *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges. North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest.*

- Iași: Trinitas, 2005. – С. 221–235.
- Передольская А.А.* К вопросу о хтоническом культе Геракла на Боспоре // ТГЭ. – 1958. – Т. II. – Ч. 1. – С. 55–61.
- Передольская А.А.* Следы культа Кабиров на Березани // Сообщения Государственного Эрмитажа. – 1960. – XIX. – С. 23–27.
- Передольская А.А.* Терракоты из кургана Большая Близица и гомеровский гимн Деметре // ТГЭ. – 1962. – Т. VII. – Вып. 3. – С. 46–91.
- Петр В.И.* О местоположении Девина мыса и храма в Тавриде. – К.: Типография С.В. Кульженко, 1895. – 23 с.
- Печенкин Н.М.* Археологические разведки Старого Херсонеса // ИАК. – 1911. – Вып. 42. – С. 108–126.
- Пичилян И.Р.* Алтарь Девы в Херсонесе // XIV Международная конференция античников социалистических стран: Тезисы докладов. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1976. – С. 334–335.
- Пичилян И.Р.* Алтарь Пасиада в Херсонесе // СА. – 1976а. – № 3. – С. 248–255.
- Пичилян И.Р.* Малая Азия – Северное Причерноморье: Античные традиции и влияния. – М.: Наука, 1984. – 294 с.
- Попова Е.А.* Терракоты с городища «Чайка» в Евпатории // РА. – 2000. – № 1. – С. 131–143.
- Попова Е.А., Коваленко С.А.* Об аспектах культа Геракла в Херсонесском государстве // РА. – 1997. – № 2. – С. 78–84.
- Попова Е.А., Коваленко С.А.* Историко-археологические очерки греческой и позднескифской культур в Северо-Западном Крыму (по материалам Чайкинского городища). – М.: Издательство МГУ, 2005. – 134 с.
- Пропп В.Я.* Собрание трудов: Морфология «волшебной» сказки; Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 1998. – 512 с.
- Пятышева Н.В.* Античное влияние на культовую скульптуру Причерноморья. Древние культурные связи Средней Азии и Приуралья // ВДИ. – 1946. – № 3. – С. 175–182.
- Пятышева Н.В.* Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе // ВДИ. – 1947. – № 3. – С. 213–218.
- Пятышева Н.В.* О культе Геракла в Херсонесе // ВДИ. – 1948. – № 2. – С. 197–204.
- Пятышева Н.В.* Ювелирные изделия Херсонеса. Конец

- IV века до н.э. – IV век н.э. – М.: Гос. издательство культурно-просветительной литературы, 1956. – 85 с.
- Пятышева Н.В.* Глиняная таблетка с изображением козлов (К вопросу о характере культа Диониса) // СХМ. – 1963. – Вып III. – С. 25–32.
- Пятышева Н.В.* К вопросу об этническом составе населения Херсонеса в I–IV вв. // Конференция по изучению проблем античности: Тезисы докладов. – М., 1964.
- Пятышева Н.В.* Мраморная статуэтка Гигиены из Херсонеса (К вопросу о культе богов-врачевателей в Северном Причерноморье) // ВДИ. – 1971. – № 2. – С. 71–77.
- Рабаджиев К.* Елински мистерии в Тракия: Опит за археологически прочит. – София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2002. – 197 с.
- Раскопки в Ольвии* / сост. Б.В. Фармаковский // ОАК за 1909–1910 гг. – СПб., 1913. – С. 1–105.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1889 г. – СПб., 1892. – С. 13–15.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1890 г. – СПб., 1893. – С. 30–40.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1891 г. – СПб., 1893а. – С. 2–20.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1892 г. – СПб., 1894. – С. 13–27.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1901 г. – СПб., 1903. – С. 22–50.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1902 г. – СПб., 1904. – С. 28–46.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1903 г. – СПб., 1906. – С. 20–43.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1904 г. – СПб., 1907. – С. 49–69.
- Раскопки в Херсонесе* / сост. К.К. Косцюшко-Валюжинич // ОАК за 1905 г. – СПб., 1908. – С. 38–57.
- Реальный словарь классических древностей по Любкеру.* – СПб.: Издание общества классической филологии и педагогики, 1885. – С. 1147–1149.
- Репников И.* Дневник раскопок херсонесского некрополя в 1908 году // ХСб. – 1927. – Вып. 2. – С. 147–186.
- Рогов Е.Я.* Херсонесский некрополь и некрополь Панское I – опыт сравнения // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888–1988 гг.:

- Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 88–89.
- Рогов Е.Я.* О некрополе Херсонеса V–VI вв. до н.э. // Проблемы истории Крыма: Тезисы докладов научной конференции. – Выпуск первый. – Симферополь, 1991. – С. 103–105.
- Рогов Е.Я.* О некрополе Херсонеса V–IV в. до н.э. // Межполисные взаимоотношения в Причерноморье в доримскую эпоху. Экономика, политика, культура: Материалы конференции в Херсонесском заповеднике 26–30 октября 1992 г. – Севастополь, 1992. – С. 38–39.
- Рогов Е.Я.* Экология Западного Крыма в античное время // ВДИ. – 1996. – № 1. – С. 70–84.
- Рогов Е.Я.* Некоторые проблемы становления и развития херсонесского государства // STRATUM Plus. – 1999. – 3. – С. 116–144.
- Рогов Е.Я.* Подстенный склеп 1012 в Херсонесе Таврическом // БФ. – СПб., 2002. – С. 41.
- Рогов Е.Я.* Херсонес и варвары юго-западного Крыма в IV в. до н.э. // АМА. – 2002а. – Вып. 11. – С. 140–153.
- Романовская М.А.* Две терракоты из Новоотрадного // СА. – 1974. – № 1. – С. 160–170.
- Романчук А.И.* Отчет о раскопках экспедиции Уральского государственного университета в Херсонесе (Портовый район, юго-восточный участок) в 1975 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 7687. – Спр. 1975/74. – 11 л.
- Романчук А.И.* Херсонес XII–XIV вв.: Историческая топография. – Красноярск: Издательство Красноярского университета, 1986. – 192 с.
- Романчук А.И.* Исследования Херсонеса-Херсона: Раскопки. Гипотезы. Проблемы. – Ч. 2. Византийский город. – Екатеринбург: НППМ «Волот», 2007. – 664 с.
- Романчук А.И., Шевченко А.В.* Терракотовые статуэтки из портового квартала I Херсонеса // АДСВ. – Свердловск, 1984. – С. 23–35.
- Ростовцев М.И.* Античная декоративная живопись на юге России. – Т. I. – СПб.: Издано ИАК, 1914. – 537 с.
- Ростовцев М.И.* Сирискъ – историкъ Херсонеса Таврическаго // ЖМНП. – 1915. – Ч. LVI. – С. 151–170.
- Ростовцев М.И.* К истории Херсонеса в эпоху ранней Римской империи // Сборник статей в честь графини Парасковьи Сергеевны Уваровой. – М., 1916. – С. 5–16.
- Ростовцев М.И.* Новая книга о Белом острове и Таврике

- // ИАК. – 1918. – Вып. 65. – С. 177—197.
- Русяева А.С. Культ Кори-Персефони в Ольвии // Археологія. – 1971. – Вип. 4. – С. 28—40.
- Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. – К.: Наукова думка, 1975. – С. 174—185.
- Русяева А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. – 1978. – № 1. – С. 87—104.
- Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. – К., 1979. – 172 с.
- Русяева А.С. Негреческие элементы в религии Ольвии римского времени // Конференция «Идеологические представления древнейших обществ»: Тезисы докладов. – М., 1980. – С. 127—129.
- Русяева А.С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI—I вв. до н.э.). – К.: Наукова думка, 1982. – 166 с.
- Русяева А.С. Економічні та культурно-політичні зв'язки Ольвії з Херсонесом // Археологія. – 1983. – Вип. 44. – С. 7—14.
- Русяева А.С. Громадсько-політичні функції елліністичного храму Аполлона в Ольвії // Археологія. – 1989. – № 4. – С. 26—35.
- Русяева А.С. Понтийская легенда о Геракле: вымысел и реальность // Духовная культура древних обществ на территории Украины: Сборник научных трудов – К.: Наукова думка, 1991. – С. 96—116.
- Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. – К.: Наукова думка, 1992. – 256 с.
- Русяева А.С. Термин ΣΑΣΤΗΡ в присяге граждан Херсонеса Таврического // Древнее Причерноморье (III чтения памяти П.О. Карышковского): Тезисы докладов юбилейной конференции. – Одесса, 1996. – С. 94—95.
- Русяева А.С. О святилищах Партенос в Крыму // Проблемы греческой культуры: Международная научно-практическая конференция. – Симферополь, 1997. – С. 85—87.
- Русяева А.С. Эпифании и знамения Партенос в Херсонесе Таврическом // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997а. – С. 100—102.
- Русяева А.С. Релігія і культи // Давня історія України.

В трёх томах. – Т. 2. – К.: Институт археологии НАН Украины, 1998. – 357–365.

Русяева А.С. Культы и святилища в сфере политики демократических полисов Северного Причерноморья в раннеэллинистическое время // ВДИ. – 2000. – № 3. – С. 74–84.

Русяева А.С. Афродита Урания – патронесса милетско-понтийской колонизации // БФ. – Ч. 1. – СПб., 2001. – С. 17–21.

Русяева А.С. Домашні святилища і культу в античних містах Північного Причорномор'я VI–II ст. до н.е. // Археологія. – 2001а. – № 2. – С. 41–51.

Русяева А.С. Релігія і культу // Історія української культури. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 2001б. – С. 528–551.

Русяева А.С. Элевсинский аспект культа Деметры в Боспорском государстве // Боспорские чтения. – Вып. II. Боспор Киммерийский и Понт в период античности и средневековья. – Керчь, 2001в. – С. 122–128.

Русяева А.С. Агасикл Херсонесский // ХСб. – 2003. – Вып. XII. – С. 140–150.

Русяева А.С. Культурные традиции и новшества // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004. – С. 431–455.

Русяева А.С. Святилище Деметры на мысу Гипполая // БИ. – 2004а. – Вып. V. – С. 109–126.

Русяева А.С. Давньогрецькі примітивні зольні вівтарі Північного Причорномор'я // Археологія. – 2005. – № 4. – С. 53–63.

Русяева А.С. Отражение всеобщего кризиса III в. до н.э. в религиозной жизни эллинов Северного Причерноморья // Боспорские чтения. – Вып. VI. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизации, катастроф: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2005а. – С. 236–240.

Русяева А.С. Региональные особенности культа Диониса в Причерноморье // БИ. – 2005б. – Вып. IX. – С. 65–83.

Русяева А.С. Религия понтийский эллинов в античную эпоху. – К.: ИД «Стилос», 2005в. – 558 с.

Русяева А.С. Полисные традиции и влияния в культуре Херсонеса Таврического в римскую эпоху // Северное

- Причерноморье в эпоху античности и средневековья. – М., 2006. – С. 56–75.
- Русяева А.С.* Проблемні питання інтерпретації культу Партенос – верховної богині херсонеської держави // БІ. – 2007. – Вип. XVI. – С. 82–111.
- Русяева А.С.* Свидетельства Страбона о мысе Партений, храме и ксоаноне херсонесской богини Партенос // Древности Северного Причерноморья в античное время. – МАИЭТ. – Supplementum. – Вип. 4. – Симферополь, 2007а. – С. 19–42.
- Русяева А.С.* Проблема локалізації мису Партеній і храму херсонеської богині Партенос (Strabo. VII. 4. 2) // Надчорномор'я: студії з історії та археології (з IX ст. до н.е. по XIX ст. н.е.). – К.: Інститут історії України НАНУ, 2008. – С. 7–25.
- Русяева А.С.* О главных критериях определения времени основания северопонтийских полисов в современных исследованиях // Боспорские чтения. – Вип. X. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Актуальные проблемы: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2009. – С. 351–355.
- Русяева А.С., Зубарь В.М.* Религиозное мировоззрение // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004. – С. 333–430.
- Русяева А.С., Русяева М.В.* Верховная богиня античной Таврики. – К., 1999. – 208 с.
- Русяева А.С., Супруненко А.Б.* Роль женщины в политической и религиозной жизни // Исторические личности эллино-скифской эпохи. – К.; Комсомольск, 2003. – С. 245–278.
- Русяева М.В.* Змееногая богиня или Горгона Медуза – Владычица? // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997. – С. 102–105.
- Русяева М.В.* Художественный образ прямостоящей Партенос на монетах и ювелирных изделиях Херсонеса // Музейні читання: Матеріали наукової конференції, присвяченої 30-річчю з дня відкриття Музею історичних коштовностей України. – К.: Тов. «III Лтд», 1999. – С. 42–48.

- Русяєва М.В.* Образ Геракла на пам'ятках ювелірного мистецтва IV ст. до н.е. з Північного Причорномор'я // Музейні читання: Матеріали наукової конференції. – К.: Музей історичних коштовностей України, 2001. – С. 53–63.
- Русяєва М.В.* Найдавніша скульптура Гермеса Пропілея з Херсонеса Таврійського // Археологія. – 2003. – № 1. – С. 36–43.
- Русяева М.В.* Искусство Херсонеса первых веков новой эры // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004. – С. 456–492.
- Русяева М.В.* Культура и памятники изобразительного искусства // Херсонес Таврический в третьей четверти середине VI в. до н.э. – середине I в. н.э.: Очерки истории и культуры. – К.: Академперіодика, 2005. – С. 471–520.
- Ручинская О.А.* Религиозные обряды и празднества в общественной жизни античных городов Северного Причерноморья // Древности. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1994. – С. 73–86.
- Ручинская О.А.* Общественные развлечения и отдых граждан северопонтийских городов в первые века н.э. // Проблемы археологии, древней и средневековой истории Украины: Тезисы докладов. – Харьков, 1995. – С. 74–76.
- Ручинська О.А.* Суспільне життя в античних містах Північного та Західного Причорномор'я (соціально-культурний аспект): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – Дніпропетровськ, 1996. – 17 с.
- Ручинская О.А.* Сообщества граждан античных городов Северного и Западного Понта в I–III вв.н.э. // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1997. – С. 47.
- Ручинская О.А.* Патриархальные представления в мировоззрении жителей античного Херсонеса // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков, 1999. – С. 43–44.
- Ручинская О.А.* Благотворительность и литургии в античных городах Северного Причерноморья //

- Проблемы истории и археологии Украины: Материалы VI Международной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения академика В.П. Бузескула. – Харьков, 2008. – С. 40–41.
- Рыбакова А.А.* Тема огня в древнегреческих мифах о богомладенце // АКра. Сборник научных трудов. – Н.Новгород: ННГУ, 2002. – С. 118–125.
- Рыбакова А.А.* О семантике астрагалов в греческом погребальном обряде (по материалам некрополей городов Северного Причерноморья) // БФ. – Ч. II. – СПб., 2007. – С. 79–85.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках II квартала Северо-восточного района Херсонеса в 1979 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 9416. – Спр. 1979/8н. – 20 л.
- Рыжов С.Г.* Дом III–IV вв. до н.э. в Северо-Восточном районе Херсонеса // АО 1979 года. – М., 1980. – С. 333–334.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках Северной базилики в 1981 году // НА ИА НАНУ. – Ф. 10087. – Спр. 1981/57. – 17 л.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках IX квартала северного района Херсонеса в 1982 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 20436. – Спр. 1982/43. – 33 л.
- Рыжов С.Г.* Доследование «Северной базилики» в Херсонесе // АО 1981 года. – М., 1983. – С. 314.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках в VIII квартале Северного района Херсонеса в 1983 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 21000. – Спр. 1983а/79. – 44 л.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках VIII квартала в Северном районе Херсонеса // НА ИА НАНУ. – Ф. 21326. – Спр. 1984/49. – 36 л. – 110 рис.
- Рыжов С.Г.* Дом III–IV вв. до н.э. в Херсонесе // СА. – 1985. – № 4. – С. 155–162.
- Рыжов С.Г.* Отчет за 1985 г. о раскопках квартала в Северном районе Херсонеса // НА ИА НАНУ. – Ф. 21769. – Спр. 1985а/66а. – 47 л.
- Рыжов С.Г.* Раскопки в Северном районе Херсонеса // АО 1984 года. – М., 1986. – С. 299–300.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках X квартала «А» в Северном районе Херсонеса в 1990 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 24112. – Спр. 1990/88. – 21 л. – 52 рис.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках в северном районе Херсо-

- неса усадьбы № 3 в квартале X «А» // НА ИА НАНУ. – Ф. 24609. – Спр. 1991/81. – 12 л. – 52 рис.
- Рыжов С.Г.* Бронзовая статуэтка Исиды из Херсонеса // РА. – 1992. – № 3. – С. 206—213.
- Рыжов С.Г.* Терракотовая мастерская в Северном районе Херсонеса // Древности. – 1995. – С. 64—72.
- Рыжов С.Г.* Терракотовая мастерская в Северном районе Херсонеса // Проблемы археологии, древней и средневековой истории Украины: Тезисы докладов. – Харьков, 1995а. – С. 76—77.
- Рыжов С.Г.* Отчет о раскопках в IX квартале Северного района Херсонеса в 2002 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 27408. – Спр. 2002/89. – 65 л.
- Рыжов С.Г., Андреева О.А.* Отчет о раскопках в IX квартале Северного района Херсонеса в 2005 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 28348. – Спр. 2005/77. – 64 л.
- Рыжова Ю.С.* Стекланные кубки с рельефным орнаментом в виде бутонов лотоса из Херсонеса // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию независимости Украины. – Харьков, 2001. – С. 72.
- Савеля О.Я., Савеля Д.Ю.* Курганы III—II вв. до н.э. в окрестностях Херсонеса Таврического // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997. – С. 106—108.
- Савостина Е.А.* Опыт сравнительного анализа погребальных памятников: боспорские склепы и надгробия // КСИА. – 1987. – Вып. 191. – С. 13—19.
- Сазанов А.В.* Происхождение одной группы боспорских ритуальных терракот // КСИА. – 1985. – Вып. 182. – С. 18—22.
- Самойлова Т.Л.* Эллинское и варварское в духовном мире греков Нижнего Поднестровья в VI—I вв. до н.э. // Пам'ятки археології Північно-Західного Причорномор'я: Збірка статей. – Одеса: Гермес, 2000. – С. 87—106.
- Сапрыкин С.Ю.* О культе Геракла в Херсонесе и Геракле в эпоху эллинизма // СА. – 1978. – № 1. – С. 38—52.
- Сапрыкин С.Ю.* Гераклея Понтийская и Херсонес Таврический: Взаимоотношения метрополии и колонии в VI—I вв. до н.э. – М.: Наука, 1986. – 248 с.

- Сапрыкин С.Ю.* Херсонесская буле // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 97—99.
- Сапрыкин С.Ю.* О внутренней колонизации Херсонеса Таврического // ВДИ. – 1994. – № 3. – С. 126—143.
- Сапрыкин С.Ю.* Понтийское царство: Государство греков и варваров в Причерноморье. – М.: Наука, 1996. – 348 с.
- Сапрыкин С.Ю.* Афродита с двумя Эротами из Херсонеса Таврического // ХСб. – 1998. – Вып. IX. – С. 59—71.
- Сапрыкин С.Ю., Дьячков С.В.* Новый римский алтарь из Херсонеса // ВДИ. – 1999. – № 4. – С. 71—78.
- Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А.* Люди и их боги: религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. – М.: Наука, 1998. – С. 398—440.
- Сарновски Т., Савеля О.Я.* Балаклава. Римская военная база и святилище Юпитера Долихена. – Warsaw: Institute of Archaeology Warsaw University, 2000. – 276 с. (Swiatowit Supplement Series A: Antiquity; vol. V).
- Свенцицкая И.С.* Святилища в социально-политической структуре эллинистического полиса (на примере Западной Малой Азии) // Проблемы отечественной и всеобщей истории. – Вып. 5: Античный полис. – Л.: Издательство Ленинградского ун-та, 1979. – С. 58—71.
- Свенцицкая И.С.* Некоторые особенности религиозного синкретизма в эпоху эллинизма // Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Эллинизм и Причерноморье»: Тезисы докладов и сообщений. – Цхалтубо: Мецниереба, 1982. – С. 87—88.
- Свенцицкая И.С.* Некоторые особенности религиозного синкретизма в эпоху эллинизма // Причерноморье в эпоху эллинизма: Материалы III Всесоюзного Симпозиума по древней истории Причерноморья. – Тбилиси: Мецниереба, 1985. – С. 41—49.
- Седикова Л.В., Рабиновиц А.* Отчет о раскопках квартала в южном р-не Херсонеса в 2004 г. // НА ІА НАНУ. – Ф. 27959. – Спр. 2004/64. – 127 л. – 164 рис.
- Селиванова Л.Л.* Аполлоновы лебеди (К семантике образа в религиозных представлениях античности // Человек и общество в античном мире. – М.: Наука,

1998. – С. 363—397.

Семина К.А. О феномене раннегреческого храма // ВДИ. – 1996. – № 4. – С. 124—141.

Семичева Е.А. О хтонических основах культов Боспора // Античный мир: Материалы научной конференции. – Белгород, 1999. – С. 74—82.

Сибирский А.А. Богиня Артемида и ее значение въ нумисматике Веспора-Киммерийского и Херсонеса-Таврического // ЗООИД. – 1863. – Т. V. – С. 82—108.

Сидоренко В.А. Золотая монетная чеканка Херсонеса I—II вв. н.э. // МАИЭТ. – 2001. – Вып. VIII. – С. 436—453.

Силантьева П.Ф. Коринфские терракотовые статуэтки из Пантикапея // ТГЭ. – 1972. – Т. XIII. – С. 30—55.

Силантьева П.Ф. Терракоты Пантикапея // САИ. – 1974. – Вып. Г1—11. – С. 5—37.

Сиротенко В.Т. Письменные источники по истории Херсонеса IV—VI вв. // Ученые записки Пермского государственного университета им. А.М. Горького. – № 117. – Пермь, 1964. – С. 99—105.

Скржинская М.В. Северное Причерноморье в описании Плиния Старшего. – К.: Наукова думка, 1977. – 126 с.

Скржинская М.В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. – К.: Наукова думка, 1991. – 198 с.

Скржинская М.В. Отражение музыкальной жизни греков на рисунках ваз VI—IV вв. до н.э. из Северного Причерноморья // РА. – 1997. – № 3. – С. 46—59.

Скржинская М.В. Древнегреческая свадьба в отражении росписей ваз, найденных на Боспоре // Боспорские чтения. – Вып. V. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Этнические процессы. – Керчь, 2004. – С. 315—320.

Скржинская М.В. Основные черты древнегреческих праздников и их отражение в боспорских археологических находках // БИ. – 2004а. – Вып. V. – С. 90—108.

Скржинская М.В. Повседневная жизнь // Херсонес Таврический в середине I в. до н.э. – VI в. н.э.: Очерки истории и культуры. – Харьков: Майдан, 2004б. – С. 302—332.

Скржинская М.В. Аллегория, символ и олицетворение отвлеченных понятий в культуре Боспора, Ольвии и Херсонеса // БИ. – 2005. – Вып. IX. – С. 84—111.

Скржинская М.В. Домашние животные в повседневной

- и праздничной жизни, культуре и религии античных государств Северного Причерноморья // БИ. – 2006. – Вып. XI. – С. 69—96.
- Скржинская М.В.* Животные в домах боспорян // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоґ. – Керчь, 2006а. – С. 256—259.
- Скржинська М.В.* Міфи про Афродіту в зображеннях на предметах мистецтва, знайдених у Північному Причорномор'ї//Археологія. – 2006б. – №2. – С. 35—44.
- Скржинська М.В.* Парфенон у Херсонесі Таврійському // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – 2006в. – Вип. 6. – С. 67—85.
- Скржинская М.В.* Древнегреческие праздники в Элладe и Северном Причерноморье. – К.: ПУ, 2009. – 366 с.
- Скржинская М.В.* Семантика изображений грифонов на памятниках искусства из раскопок Боспора, Херсонеса и Ольвии // Боспорские чтения. – Вып. X. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Актуальные проблемы: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2009а. – С. 380—385.
- Снытко И.А., Туровский Е.Я.* О монетах Ольвии и Херсонеса с изображением стрелков из лука // ХСб. – 1999. – Вып. X. – С. 399—404.
- Соколова О.Ю.* О культе Диониса в Нимфее // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоґ. – Керчь, 2006. – С. 261—264.
- Соломоник Э.И.* Алтарь Немесиды из Херсонеса // ВДИ. – 1960. – № 2. – С. 133—139.
- Соломоник Э.И.* Фрагмент агонистического каталога из Херсонеса // ВДИ. – 1963. – № 4. – С. 172—175.
- Соломоник Э.И.* Новые эпиграфические памятники Херсонеса. – К.: Наукова думка, 1964. – 196 с.
- Соломоник Э.И.* Греческие надписи из района античного театра в Херсонесе // ВДИ. – 1967. – № 1. – С. 69—78.
- Соломоник Э.И.* О культе Артемиды в Херсонесе // Археологические исследования в 1967 г. – 1968. – Вып. II. – С. 155—157.
- Соломоник Э.И.* Памятники с надписями // СХМ. – 1969. – Вып. IV. – С. 55—76.
- Соломоник Э.И.* Надписи из раскопок античного театра в

Херсонесе 1970—1971 гг. // XV Наукова конференція Інституту археології, присвячена 50-річчю утворення СРСР: Тези пленарних і секційних доповідей. – Одеса, 1972. – С. 242—244.

Соломоник Э.И. Из истории религиозной жизни в северопонтийский городах позднеантичного времени (По эпиграфическим памятникам) // ВДИ. – 1973. – № 1. – С. 55—77.

Соломоник Э.И. Новые эпиграфические памятники Херсонеса. – К.: Наукова думка, 1973а. – 282 с.

Соломоник Э.И. Несколько неизданных надписей Херсонеса и его окружи // НЭ. – 1974. – XI. – С. 33—47.

Соломоник Э.И. Граффити античного Херсонеса как исторический источник // XIV Международная конференция античников социалистических стран: Тезисы докладов. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1976. – С. 409—411.

Соломоник Э.И. Некоторые группы граффити из античного Херсонеса // ВДИ. – 1976а. – № 3. – С. 121—141.

Соломоник Э.И. Таври і Таврика (Про походження етноніма і топоніма) // Археологія. – 1976б. – Вип. 20. – С. 46—50.

Соломоник Э.И. К вопросу о населении Херсонеса Таврического // АДСВ. – Свердловск, 1979. – С. 119—125.

Соломоник Э.И. Из эпиграфики Херсонеса // ВДИ. – 1983. – № 4. – С. 66—87.

Соломоник Э.И. Латинские надписи Херсонеса Таврического. – М.: Наука, 1983а. – 94 с.

Соломоник Э.И. Граффити с хоры Херсонеса. – К.: Наукова думка, 1984. – 144 с.

Соломоник Э.И. О культе Афины в Херсонесе в IV—III вв. до н.э. // АДСВ. – Свердловск, 1984а. – С. 7—14.

Соломоник Э.И. Херсонесские глиняные грузила с надписями // Северо-Западный Крым в античную эпоху. Материалы по археологии Крыма: Сборник научных трудов. – К.: Киевская академия евробизнеса, 1994. – С. 138—158.

Соломоник Э.И. Греческие надписи Херсонеса (Находки последних лет) // ВДИ. – 1996. – № 4. – С. 43—53.

Соломоник Э.И., Антонова И.А. Надгробия врачей из античного Херсонеса // СА. – 1974. – № 1. – С. 94—105.

Сорокина Н.П. Архитектурная терракота Херсонеса // СХМ. – 1961. – Вып. II. – С. 3—13.

- Сорокина Н.П.* Религия и коропластика в античности (фигурные сосуды из собрания ГИМ). – М.: ГИМ. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 88 с.
- Сорочан С.Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.): Очерки истории и культуры. – Ч. 2. – Х.: Майдан, 2005. – С. 680—1644.
- Сорочан С.Б., Дьячков С.В., Шмалько А.В.* Отчет о раскопках в Херсонесе на участке «Центр квартала» в Портовом районе в 1989 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 23845. – Спр. 1989/235. – 37 л. – 36 рис. – 41 табл.
- Сорочан С.Б., Шмалько А.В.* Отчет о раскопках в Херсонесе на участке «Центр квартала» в Портовом районе в 1988 г. // НА ИА НАНУ. – Ф. 23805. – Спр. 1988/220. – 21 л. – 24 рис. – 26 табл.
- Столба В.Ф.* Иранская антропология в просопографии Херсонеса IV—II вв. до н.э. // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 109—111.
- Столба В.Ф.* Новое посвящение из Северо-Западного Крыма и аспекты культа Геракла в Херсонесском государстве // ВДИ. – 1989. – № 4. – С. 55—70.
- Столба В.Ф.* Греческое письмо с поселения Панское I (Северо-Западный Крым) // ВДИ. – 2005. – № 4. – С. 76—87.
- Столба В.Ф.* Бусы, подвески, амулеты: вера в сглаз у греческого и местного населения Таврики // ВДИ. – 2009. – № 2. – С. 109—128.
- Стоянов Р.В.* К вопросу о склепах в некрополе Херсонеса классического и эллинистического периодов // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию независимости Украины. – Харьков, 2001. – С. 75.
- Стоянов Р.В.* Свинцеві трилисники з елліністичного некрополя Херсонеса Таврійського // Археологія. – 2001а. – № 1. – С. 118—125.
- Стоянов Р.В.* Две плитовые погребальные конструкции в Херсонесе Таврическом // Северное Причерноморье в античное время: Сборник научных трудов. – К., 2002. – С. 156—161.
- Стоянов Р.В.* Некоторые аспекты хронологии и райониро-

- вания херсонесского некрополя классического и эллинистического периодов // ХСб. – 2003. – Вып. XII. – С. 165—186.
- Стоянов Р.В.* Погребальные венки IV—I веков до н.э. из Херсонеса Таврического (по материалам городского некрополя) // Ювелирное искусство и материальная культура: Тезисы докладов. – СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2003а. – С. 118—121.
- Стоянов Р.В.* Мемориальный погребальный комплекс V в. до н.э. возле южных городских ворот Херсонеса Таврического // Stratum Plus. – 2003/2004. – № 3. – С. 324—335.
- Стоянов Р.В.* Некрополь Херсонеса Таврического V—I вв. до н.э.: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – СПб., 2004. – 17 с.
- Стоянов Р.В.* Расписная и чернолаковая столовая керамика из некрополя Херсонеса Таврического V—I вв. до н.э. // БИ. – 2005. – Вып. VIII. – С. 39—53.
- Стоянов Р.В.* Несколько замечаний о времени и причинах основания Херсонеса Таврического // ВДИ. – 2007. – № 2. – С. 125—144.
- Стржелецкий С.Ф.* Рельефное изображение Геракла из Херсонеса // КСИИМК. – 1939. – Вып. II. – С. 36—37.
- Стржелецкий С.Ф.* Жертвенник Гераклу из т.н. Страбоновского Херсонеса // ХСб. – 1948. – Вып. IV. – С. 97—106.
- Стржелецкий С.Ф.* Раскопки 1939 года у Карантина вблизи Херсонеса Таврического // ХСб. – 1948а. – Вып. IV. – С. 51—63.
- Стржелецкий С.Ф.* Раскопки таврского некрополя Херсонеса в 1945 году // ХСб. – 1948б. – Вып. IV. – С. 69—95.
- Стржелецкий С.Ф.* Античные памятники Херсонеса из раскопок 1950 г. // ВДИ. – 1951. – № 2. – С. 136—141.
- Стржелецкий С.Ф.* Основные этапы экономического развития и периодизация истории Херсонеса Таврического в античную эпоху // Проблемы истории Северного Причерноморья в античную эпоху. – М.: Издательство АН СССР, 1959. – С. 63—85.
- Стржелецкий С.Ф.* Отчет о раскопках могильника I—IV вв. н.э. на территории теплично-парникового хозяйства совхоза «Севастопольский» (быв. № 10) в Инкерманской долине в 1965 году (продолжение работ 1954, 1956, 1961, 1962, 1964 гг.) // Отчет объ-

- единенной экспедиции Херсонесского государственного музея, Уральского государственного университета, Харьковского государственного университета о раскопках в Херсонесе в 1965 г. – Л. 117–195.
- Стржелецкий С.Ф.* Живопись и полихромные росписи // СХМ. – 1969. – Вып. IV. – С. 77–89.
- Стржелецкий С.Ф.* XVII башня оборонительных стен Херсонеса (башня Зенона) // СХМ. – 1969а. – Вып. IV. – С. 7–29.
- Строгецкий В.М.* Место рабов, женщин и метеков в системе коммуникативных отношений в классическом полисе // ИССЕДОН: альманах по древней истории и культуре. – Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2005. – Т. III. – С. 101–107.
- Сударев Н.И.* Культ Аполлона Врача на Боспоре и некоторые вопросы греческой колонизации // Древности Боспора. – 1999. – Т. 2. – С. 213–231.
- Сударев Н.И.* Погребения с элементами скорченности костяка в некрополях Боспора VI–II вв. до н.э. // Древности Боспора. – 2004. – Т. 7. – С. 332–343.
- Сударев Н.И., Болдырев С.И.* «Обол Харона» как археологический термин // Боспорские чтения. – Вып. X. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Актуальные проблемы: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2009. – С. 435–437.
- Суриков И.Е.* Античная Греция: политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика. – М.: Наука, 2005. – 351 с.
- Суриков И.Е.* Черноморское эхо катастрофы в Сардах (Персидское завоевание державы Мермнадов и колонизационная политика Гераклеи Понтийской) // Античная цивилизация и варварский мир. – М.: Наука, 2006. – С. 47–72.
- Суриков И.Е.* Археология и религиоведение (заметки на полях книги: Н.В. Молева. Очерки сакральной жизни Боспора. Избранные статьи. Нижний Новгород, 2002) // Древности Боспора. – 2007. – Т. 11. – С. 394–402.
- Суров Е.Г.* Новая херсонесская надпись // ВДИ. – 1960. – № 3. – С. 154–158.
- Тахтай А.К.* Археологические открытия в Херсонесе в 1942–1944 гг. // КСИА. – 1947. – Вып. 14. – С. 122–131.

- Тахтай А.К.* Раскопки херсонесского некрополя в 1937 году // ХСб. – 1948. – Вып. IV. – С. 19–43.
- Тачева-Хитова М.* История на източните култове в Долна Мизия и Тракия. V в. пр. н.е. – IV в. от н.е. – София: Наука и изкуство, 1982. – 520 с.
- Тойнбі А.Дж.* Дослідження історії. – Т. 1. (Скорочена версія томів I–IV Д.Ч. Сомервелла) / пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Основи, 1995. – 614 с.
- Толстой И.И.* Островъ Белый и Таврика на Евксинскомъ Понте. – Петроградъ: 2-я государственная типографія, 1918. – 163 с.
- Тохтасьев С.Р.* К ономастикону и датировке херсонесских остраконов // ВДИ. – 2007. – № 2. – С. 110–125.
- Тульпе И.А., Хршановский В.А.* Сакральное пространство некрополя // БФ. – СПб., 2002. – С. 161–167.
- Тункина И.В.* Становление классической археологии в России (XVIII – середина XIX вв.): Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – Л., 1989. – 16 с.
- Туровский Е.Я.* Посвящение Асклепию с херсонесской хоры на Гераклеийском полуострове // Тезисы докладов областной конференции «Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья». – Запорожье, 1989. – С. 151–152.
- Туровский Е.Я.* Еще раз о хронологии монет Херсонеса периода его независимого существования // ХСб. – 2003. – Вып. XII. – С. 376–384.
- Туровский Е.Я.* Монеты о херсонесско-боспорских отношениях в I в. до н.э. – I в. н.э. // Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века: Резюме докладов XI международной научной конференции. – Ростов-на-Дону, 2003а. – С. 37.
- Туровский Е.Я.* О культе Диониса в Херсонесе // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Материалы II Судакской международной научной конференции. – Ч. I. – К.; Судак, 2004. – С. 114.
- Туровский Е.Я., Демьянчук С.Г.* Изображения богов и героев на монетах античного Херсонеса // Проблемы религий стран черноморско-средиземноморского региона: Сборник научных трудов. – Севастополь; Краков, 2001. – С. 121–125.
- Туровский Е.Я., Демьянчук С.Г.* Выпуск херсонесских оболлов времени первой элевтерии // Сугдея, Сурож,

- Солдайя в истории и культуре Руси-Украины. – К.; Судак, 2002. – С. 261–263.
- Тюменев А.И. Херсонесские этюды // ВДИ. – 1938. – № 2. – С. 245–275.
- Тюменев А.И. Херсонесские этюды. III. Херсонес и местное население: тавры // ВДИ. – 1949. – № 4. – С. 75–86.
- Уженцев В.Б. Культовые сооружения античной эпохи из Калос Лимена // III Международная Крымская конференция по религиоведению «Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: История и современность»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2001. – С. 36.
- Уженцев В.Б. Эллыны и варвары Прекрасной Гавани (Калос Лимен IV в. до н.э. – II в. н.э.). – Симферополь: Сонат, 2006. – 248 с.
- Усачева О.Н. Надгробия из Кеп с изображением женской фигуры // КСИА. – 1975. – Вып. 143. – С. 96–98.
- Ушаков С.В. Новые исследования херсонесского некрополя // Проблемы археологии, древней и средневековой истории Украины: Тезисы докладов. – Харьков, 1995. – С. 79–80.
- Ушаков С.В. Некрополь Херсонеса Таврического: некоторые итоги исследования // V Международная Крымская конференция по религиоведению «Культовые памятники в мировой культуре: Археологический, исторический и философский аспекты»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2003. – С. 42–43.
- Ушаков С.В. Отчет о раскопках в Северо-Восточном районе Херсонеса в 2005 г. // НА ІА НАНУ. – Ф. 28368. – Спр. 2005/96. – 23 л.
- Ушакова К.С. Черепицы с клеймом ІЕРА из Херсонеса // Религия в жизни человека и общества: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2008. – С. 74–75.
- Федоров Б.Н. Традиционность и своеобразие композиционных решений в архитектуре Херсонеса IV–II вв. до н.э. // XIV Международная конференция античников социалистических стран: Тезисы докладов. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1976. – С. 443–444.
- Федоров Б.Н. Три монументальных надгробия Херсонеса IV–III вв. до н.э. // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. – М.: Наука, 1977. – С. 348–352.

- Федоров Б.Н.* К вопросу о реконструкции северо-восточной площади Херсонеса Таврического // КСИА. – 1985. – Вып. 182. – С. 8–11.
- Фестюжьер А.-Ж.* Личная религия греков / пер. с англ. С.В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 253 с.
- Филиппенко А.А., Туровский Е.Я.* Новые штрихи к портрету Девы – главной богини античного Херсонеса // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму: Збірник наукових праць. – Т. XV. – Запоріжжя, 2009. – С. 200–204.
- Финогенова С.И.* Новые находки тессер на Таманском полуострове // БФ. – Ч. II. – СПб., 2007. – С. 357–360.
- Фон-Штерн Э.О.* О местоположении древняго Херсонеса. – Одесса: Типографія С. Мерка, 1908. – 43 с.
- Формозов А.А.* К летописи археологических исследований в Северном Причерноморье в первой половине XIX в. // СА. – 1975. – № 1. – С. 171–175.
- Фролов Э.Д.* Гераклеийские мариандины (к проблеме взаимоотношений греческих колонистов и местных племен в зоне дорийской колонизации) // Материалы II Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Местное население Причерноморья в эпоху Великой греческой колонизации (VIII–V вв. до н.э.)»: Тезисы докладов и сообщений. – Тбилиси: Мецниереба, 1979. – С. 76–78.
- Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л.: Издательство Ленинградского ун-та, 1988. – 232 с.
- Фролова Н.А.* Каталог монет античной Тиры. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. – 220 с.
- Фюстель-де-Куланж.* Древняя гражданская община: Исследование о культе, праве и учреждениях Греции и Рима / пер. с фр. Н.Н. Спиридонова. – М.: Трудъ, 1903. – 348 с.
- Хазанов А.М.* Первобытная периферия античного мира (на примере Европы) // СЭ. – 1971. – № 6. – С. 17–27.
- Хазанов А.М.* (при участии Л.Е. Куббеля и С.А. Созиной) Первобытная периферия докапиталистических обществ А.М. Хазанов // Первобытное общество: Основные проблемы развития. – М.: Наука, 1975. – С. 140–204.
- Хамула Д.В.* Дионис в античной коропластике и вазописи Северного Причерноморья: Семантика в контексте

- культы. – Одесса, 2009. – 204 с.
- Харко Л.П.* Культ Афродиты на Боспоре Киммерийском (Тезисы канд. дис., защищенной на заседании Ученого совета филологического факультета МГУ 24 декабря 1942 г.) // КСИА. – 1946. – Вып. 13. – С. 137–141.
- Хирст Дж.М.* Ольвийские культы (пер. с англ. В.В. Латышева) // ИАК. – 1908. – Вып. 27. – С. 75–144.
- Хлыстун Т.Г.* Мифологические образы в рельефах мегарских чаш Херсонеса // ХСб. – 1996. – Вып. VII. – С. 153–157.
- Ходза Е.Н.* Терракотовые статуэтки юношей с петухами в собрании Гос. Эрмитажа (К проблеме типологии и интерпретации) // ВДИ. – 1987. – № 4. – С. 100–117.
- Ходза Е.Н.* К вопросу об анималистических изображениях в античной коропластике // ТГЭ. – XXVIII. – 1997. – С. 63–73.
- Храпунов И.Н.* Этническая история Крыма в раннем железном веке // БИ. – 2004. – Вып. VI. – 240 с.
- Цукерман К.* Епископы и гарнизон Херсона в IV веке // МАИЭТ. – 1995. – Вып. IV. – С. 545–561.
- Чубова А.П.* Памятники живописи Херсонеса IV–III вв. до н.э. // Новейшие открытия советских археологов: Тезисы докладов. – Ч. II. – К., 1975. – С. 79–80.
- Чубова А.П.* Художественный образ в произведениях херсонесских мастеров // XIV Международная конференция античников социалистических стран: Тезисы докладов. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1976. – С. 487–489.
- Чубова А.П.* Расписные стелы Херсонеса IV–III вв. до н.э. // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. – М.: Наука, 1977. – С. 345–347.
- Чубова А.П.* Херсонесские саркофаги с гирляндами и поддерживающими фигурами // СА. – 1986. – № 4. – С. 250–253.
- Шайд Дж.* Римская религия и духовность // ВДИ. – 2003. – № 2. – С. 26–35.
- Шангин М.А.* Некоторые надписи херсонесского музея // ВДИ. – 1938. – № 3. – С. 72–82.
- Шауб И.Ю.* Культовые танцы на Боспоре // Тезисы докладов Крымской научной конференции «Проблемы античной культуры». – Ч. III. – Симферополь, 1988.

– С. 225—226.

Шауб И.Ю. О происхождении культа богини Девы в Херсонесе // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988а. – С. 128—130.

Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII—IV вв. до н.э.). – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского ун-та, 2007. – 484 с.

Шевченко А.В. Группа ранних терракот из Херсонеса // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 130—132.

Шевченко А.В. Терракотовые алтарики из Херсонеса // Древности. – 1995. – С. 156—159.

Шевченко А.В. Боги античного Херсонеса // Боги Тавриды: История религий народов Крыма. – Севастополь, 1997. – С. 37—57.

Шевченко А.В. Земледельческие культы Херсонеса до-римского времени // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997а. – С. 126—127.

Шевченко А.В. К вопросу о культе Атемиды в Херсонесе (данные коропластики) // Античный мир. Византия. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1997б. – С. 253—259.

Шевченко А.В. Культовые терракоты раннего Херсонеса (V – первая половина IV в. до н.э.) // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конференции. – Харьков: АО «Бизнес Информ», 1997в. – С. 50.

Шевченко А.В. Культ Аполлона в Херсонесе // Археологія. – 1998. – № 1. – С. 99—105.

Шевченко А.В. Культовая глиняная скульптура античного Херсонеса // Вторые крымские искусствovedческие чтения: Вопросы теории, истории и критики искусства Крыма. – Симферополь, 1998а. – С. 15—17.

Шевченко А.В. Культовые терракоты раннего Херсонеса (V – первая половина IV в. до н.э.) // ВДИ. – 1998б. – № 3. – С. 53—68.

Шевченко А.В. Херсонесские терракоты: их художественная значимость // Проблемы истории и археологии Украины: Тезисы докладов научной конферен-

- ции. – Харьков, 1999. – С. 47а.
- Шевченко А.В.* Земледельческие культы античного Херсонеса // *Nomos. Kwartalnik religioznawczy.* – 1999/2000. – 28/29. – S. 147–152.
- Шевченко А.В.* Терракоты античного Херсонеса // МАИЭТ. – 2000. – Вып. VII. – С. 7–44.
- Шевченко А.В.* Боги-«сотеры» Херсонеса Таврического // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию независимости Украины. – Харьков, 2001. – С. 80.
- Шевченко А.В.* Жизненный уклад и религиозные воззрения граждан херсонесского полиса // Проблемы религий стран черноморско-средиземноморского региона: Сборник научных трудов. – Севастополь; Краков, 2001а. – С. 126–129.
- Шевченко А.В.* Хтонические культы Херсонеса // III Международная Крымская конференция по религиоведению «Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: История и современность»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2001б. – С. 41.
- Шевченко А.В.* Восточные культы в эллинистическом Херсонесе // IV Международная Крымская конференция по религиоведению «Восток–Запад: Межконфессиональный диалог»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2002. – С. 47–48.
- Шевченко А.В.* Вотивные терракоты из домашних святилищ эллинистического Херсонеса и его ближайшей хоры // V Международная Крымская конференция по религиоведению «Культовые памятники в мировой культуре: Археологический, исторический и философский аспекты»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2003. – С. 47.
- Шевченко А.В.* «Земные» служители культа // *Sacrum et profanum.* – III. – Севастополь; Краков, 2007. – С. 239–241.
- Шевченко А.В.* «Священные» празднества в античном Херсонесе // *Sacrum et profanum.* – II. – Севастополь; Краков, 2007а. – С. 185–189.
- Шевченко А.В., Костромичева Т.И.* Деметра и Кора-Персефона в коропластике Херсонеса // Античная куль-

тура Северного Причерноморья в первые века нашей эры: Сборник научных трудов. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 77–86.

Шевченко Т.М. Культ Геракла в Херсонесі Таврійському (історіографічний аспект) // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Материалы II Судакской международной научной конференции. – Ч. I. – К.; Судак, 2004. – С. 124–127.

Шевченко Т.М. Питання виділення культів рідинного характеру в античному Херсонесі // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы V Международной научной конференции. – Харьков: ММЦ «МД», 2004а. – С. 53–54.

Шевченко Т.М. До історії вивчення херсонеського пантеону // Магістеріум. – 2005. – Вип. 20: Археологічні студії. – С. 72–76.

Шевченко Т.М. До питання про варварські релігійні впливи у Херсонесі Таврійському // Археологія. – 2005а. – № 2. – С. 28–34.

Шевченко Т.М. Захоронение умершего как составная часть семейных культов в Херсонесе Таврическом // БФ. – СПб., 2005б. – С. 221–225.

Шевченко Т.М. Эволюция представлений о загробном мире в античном Херсонесе // Боспорские чтения. – Вып. VI. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизаций, катастроф: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2005в. – С. 362–366.

Шевченко Т.М. До інтерпретації сюжету елліністичної мозаїки в Херсонесі Таврійському // Боспорские чтения. – Вып. VII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Оікоґ. – Керчь, 2006. – С. 332–337.

Шевченко Т.М. Поховання в контексті рідинної релігії Херсонеса Таврійського // Археологія. – 2006а. – № 3. – С. 44–53.

Шевченко Т.М. Алтари в семейной религии античного Херсонеса // БФ. – Ч. II. – СПб., 2007. – С. 162–168.

Шевченко Т.М. Містерії в античному Херсонесі // БИ. – 2007а. – Вип. XVI. – С. 129–158.

Шевченко Т.М. Про роль голови сім'ї в рідинних культурах елліністичного Херсонеса // Магістеріум. – 2007б.

- Вип. 27: Археологічні студії. – С. 64—69.
- Шевченко Т.М.* Про характер культу Діоніса-Сабазія в Херсонесі // Боспорские чтения. – Вып. VIII. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Святилища и сакральные объекты: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2007в. – С. 346—352.
- Шевченко Т.М.* Щодо терміну «популяризація» у вивченні античних культів // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму: Збірник наукових праць. – Т. XIV. – Запоріжжя, 2007г. – С. 148—154.
- Шевченко Т.М.* Культовий або жанровий характер деяких зображень з античного Херсонеса // Археологічні студії. – Вип. 3. – К.; Чернівці, 2008. – С. 36—46.
- Шевченко Т.М.* До інтерпретації зображень бика на монетах Херсонеса // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму: Збірник наукових праць. – Т. XV. – Запоріжжя, 2009. – С. 212—216.
- Шевченко Т.М.* Причини поширення кремацій в херсонеському некрополі // Магістеріум. – Вип. 36. Археологічні студії. – 2009а. – С. 46—49.
- Шевченко Т.М.* Способи використання теракот в культових діях (на прикладі херсонеських матеріалів) // Боспорские чтения. – Вып. X. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Актуальные проблемы: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2009б. – С. 515—521.
- Шевченко Т.М.* Домашні святилища у північно-східному районі Херсонеса // Боспорские исследования. – 2010. – Вып. XXIII. – С. 214—232.
- Шестаков С.А.* Финал эволюции боспорского надгробного рельефа // Боспорские чтения. – Вып. VI. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Периоды дестабилизации, катастроф: Сборник материалов конференции. – Керчь, 2005. – С. 375—377.
- Шифман И.Ш.* Эллинизм: проблемы культурного синтеза // Краткие тезисы докладов научной конференции «Древние культуры Евразии и Античная Цивилизация». – Л., 1983. – С. 62—63.
- Шкуратов В.А.* Историческая психология: учебное пособие. – М.: Смысл, 1997. – 505 с.

- Шонов И.В.* Клад медных монет II в. до н.э. из округа Херсонеса // МАИЭТ. – 2005. – Вып. XI. – С. 430—436.
- Штаерман Е.М.* Кризис античной культуры. – М.: Наука, 1975. – 184 с.
- Шталь И.В.* Свод мифо-эпических сюжетов античной вазовой росписи по музеям Российской Федерации и стран СНГ (пелики, IV в. до н. э., керченский стиль). – М.: Олма-пресс, 2000. – 224 с.
- Щеглов А.Н.* Светильник с изображением Геракла // СХМ. – 1960. – Вып. I. – С. 21—24.
- Щеглов А.Н.* Скульптурные изображения Асклепия // СХМ. – 1960а. – Вып. I. – С. 9—16.
- Щеглов А.Н.* Подвиги Геракла по памятникам Херсонеса Таврического. – Л.: Советский художник, 1964. – 31 с.
- Щеглов А.Н.* Пять херсонесских надгробий с изображениями умерших // СА. – 1964а. – № 2. – С. 213—218.
- Щеглов А.Н.* К вопросу о гладиаторских боях в Херсонесе Таврическом // Eirene. – 1966. – V. – P. 99—107.
- Щеглов О.М.* Херсонеські антропоморфні стели з візніми зображеннями // Археологія. – 1968. – Вип. 21. – С. 214—221.
- Щеглов А.Н.* Фракийские посвятельные рельефы из Херсонеса Таврического // МИА. – 1969. – Вып. 150. – С. 135—177.
- Щеглов А.Н.* Терракота из эллинистической сельской усадьбы в округе Прекрасной Гавани (у бухты Ветряной) // САИ. – 1970. – Вып. Г 1—11. Терракоты Северного Причерноморья. – С. 66.
- Щеглов А.Н.* Геракл отдыхающий // Херсонес Таврический: Ремесло и культура. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 44—55.
- Щеглов А.Н.* Некрополь у Песочной бухты близ Херсонеса // КСИА. – 1975. – Вып. 143. – С. 109—116.
- Щеглов А.Н.* Херсонес как пример дорийского периферийного полиса // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тезисы докладов. – Севастополь, 1988. – С. 132—133.
- Щеглов А.Н.* Греческие домашние святилища (по материалам раскопок на территории Херсонесского государства) // Святилища: Археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского

- университета, 2000. – С. 74–77.
- Щеглов А.Н.* О времени появления культа Сабазия на северных берегах Понта: состояние изученности, источники, интерпретация, реконструкция // Святлища: Археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2000а. – С. 67–73.
- Щеглов А.Н.* К изучению культа Сабазия в Херсонесе: Состояние изученности, источники, интерпретация, реконструкция // Херсонес Таврический. У истоков мировых религий: Материалы научной конференции. – Севастополь, 2001. – С. 52–67.
- Щеглов А.Н.* Статуэтка из поселения Панское I – реплика херсонесской статуи Афины Сотейры Поликрата? // Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиции: Материалы тематической научной конференции. – СПб., 2004. – С. 85–91.
- Щепинский А.А.* Таврское божество «Дева» // Во тьме веков. – Симферополь: Издательство «Крым», 1966. – С. 139–141.
- Щербакова В.С.* Изображение Ники на античных печатях из Херсонеса // КСИА. – 1981. – Вып. 168. – С. 63–67.
- Щербакова В.С.* Бронзовые перстни-печати херсонесского производства II–III вв. н.э. // Археология. – 2000. – № 3. – С. 49–55.
- Щургая И.Г.* К проблеме религиозных контактов северопричерноморских центров с Восточным Средиземноморьем в эпоху эллинизма (Греко-египетский культ в Северном Причерноморье) // Конференция «Идеологические представления древнейших обществ»: Тезисы докладов. – М., 1980. – С. 137–139.
- Эдвардс Д.Р.* Иудеи и христиане в античном Херсонесе // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект: Тезисы докладов Международной научной конференции. – Севастополь, 1997. – С. 127–128.
- Энгель М.Я.* Русская Помпея (Херсонесь-Таврический): Очеркъ археологическихъ разсѣдованій. Заметки и впечатленія. – Севастополь: Типографія Д.О. Харченко, 1903. – 109 с.
- Юргович В.Н.* Эллинистические надписи, найденные в Херсонесе // ЗООИД. – 1879. – Т. XI. – С. 1–12.

- Юргевич В.Н. Псифисмъ древнего города Херсониса о назначеніи почестей и наградъ Діофанту, полководцу Митрадата-Евпатора за покореніе Крыма и освобожденіе херсонисцевъ отъ владычества скивовъ // ЗООИД. – 1881. – Т. XII. – С. 1—48.
- Яйленко В.П. Греческая колонизация VII—III вв. до н.э.: по данным эпиграфических источников. – М.: Наука, 1982. – 312 с.
- Яйленко В.П. Некоторые вопросы интерпретации Херсонесской присяги и почетной надписи Агасикла // Проблемы истории, филологии, культуры. – Вып. X. – М.; Магнитогорск: Издательство Магнитогорского гос. ун-та, 2001. – С. 175—188.
- Яйленко Ю.В. Архаическая Греция // Античная Греция. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – С. 128—194.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 528 с.
- Яшаева Т.Ю., Рыжов С.Г., Андреева О.А. Отчет о раскопках XXXVI квартала на территории Херсонеса в 2003 году // НА ИА НАНУ. – Спр. 2003/112. – 42 л. – 124 рис.
- Alcock S.E. Tomb Cult and the Post-Classical Polis // American Journal of Archaeology. – 1991. – № 3. – 95. – P. 447—467.
- D'Ambra E. Acquiring an Ancestor: the Importance of Funerary Statuary among the Non-Elite Orders of Rome // Images of Ancestors / Ed. By J.M. Højte. – Aarhus: Aarhus University Press, 2002. – P. 223—246.
- Antonaccio C. Warriors, Traders, and Ancestors: the «Heroes» of Lefkandi // Images of Ancestors / Ed. By J.M. Højte. – Aarhus: Aarhus University Press, 2002. – P. 13—42.
- Archaeological Museum of Ancient Corinth // www.ancient-corinth.net/museum.aspx.
- Archaische und Klassische Griechische Plastik. – Band II. – Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1986. – 254 S.
- Banek K. Od Drakonta do Diopeithesa. Prawne regulacje życia religijnego w starożytnej Grecji // III Международная Крымская конференция по религиоведению «Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: История и современность»: Тезисы докладов и сообщений. – Севастополь, 2001. – С. 6.
- Bilde P.G. Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis)

- Persike // The Cauldron of Ariantas. – 2003. – P. 165—184.
- Borić-Brešković B., Popović P.* Coins of the Roman Republic. Collections of the National Museum in Belgrade and Belgrade University. – Belgrade: Народни Музеј, 2006. – 470 p.
- Burckhardt J.* History of Greek Culture / Translated from German by P. Hilty. – Mineola; New York: Dover Publications Inc., 2002. – 424 p.
- Burkert W.* Greek Religion / Translated by J. Raffan. – Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1985. – 493 p.
- Burkert W.* Ancient Mystery Cults. – Cambridge: Harvard University Press, 1987. – 181 p.
- Burr Thompson D.* Three Centuries of Hellenistic Terracottas // *Hesperia*. – 1952. – Vol. XXI. – N. 2. – P. 116—164.
- Burr Thompson D.* Three Centuries of Hellenistic Terracottas. Part I: The Late Fourth Century BC // *Hesperia*. – 1954. – Vol. XXIII. – N. 1. – P. 72—107.
- Burr Thompson D.* Three Centuries of Hellenistic Terracottas. Part III. The Late Third Century BC // *Hesperia*. – 1963. – Vol. XXXII. – № 3. – P. 276—292.
- Cahill N.* Household and City Organization at Olynthus. – New Haven; London: Yale University Press, 2002. – 383 p.
- Carter J.C.* The Chora of Chersonesos. Site 151 – the Finds (1994—1996) // XC6. – 1998. – Вып. IX. – С. 133—136.
- Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum / by R.A. Higgings.* – London: British Museum, 1954. – Vol. I, II. – 208 p.
- Charboneaux J., Martin R., François V.* Grèce Hellénistique (330—50 avant J.-C.). – Gallimard, 1970. – 424 p.
- Chrzanovski L., Zhuravlev D.* Lamps from Chersonesos in the State Historical Museum – Moscow. – *Studia Archaeologica*. – 94. – Roma: «L’Erma» di Bretschneider, 1998. – 214 p. – 112 fig.
- Crimean Chersonesos: City, Chora, Museum, and Environs / Mack G.R., Carter J.C.* – Austin: Institute of Classical Archaeology, 2003. – 229 p.
- Cumont F.* After Life in Roman Paganism. – New York, 1959. – 225 p.
- Fikret K.Ye.* The Roman Baths at Isthmia in their Mediterranean Context // *The Corinthia in the Roman Period*. – *Journal of Roman Archaeology*. – 1993. – N. 8. –

P. 95—113.

Flaceliere R., Devambez P., Schuhl P.-M. A Dictionary of Ancient Greek Civilization. – London: Methuen&co Ltd, 1970. – 492 p.

Fleischer R. True Ancestors and False Ancestors in Hellenistic Rulers' Portraiture // Images of Ancestors / Ed. By J.M. Højte. – Aarhus: Aarhus University Press, 2002. – P. 59—74.

Flower H.I. Were Women ever «Ancestors» in Republican Rome // Images of Ancestors / Ed. By J.M. Højte. – Aarhus: Aarhus University Press, 2002. – P. 159—184.

Fol A. Pontic Interactions: The Cult of Sabazios // The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology / Ed. by G.R. Tsetschladze. – Stuttgart: Steiner, 1998. – P. 79—84.

Garland R. The Greek Way of Death. – Second Edition. – Ithaca; New York: Cornell University Press, 2001. – 198 p.

Golohill S. The Great Dionisia and Civic Ideology // Nothing to do with Dionysos. Athenian Drama in its Social Context. – Princeton: Princeton University Press, 1990. – P. 97—129.

Graham A.J. Colony and Mother City in Ancient Greece. – Chicago: Ares Publishers, 1983. – 259 p.

Griffo P.L. Gela. A Sicilian Town Founded by the Greeks. – Genova: Stringa editore, 1963. – 224 p.

Hannestad L., Stolba V.F., Ščeglov A.N. Panskoye I. The Monumental Building U 6 / L. Hannestad,. – Aarhus: Aarhus University Press, 2002.

Vol. I. – Text. – 368 p.

Vol. 2. – Plates. – 18 p. – 191 pl.

Hansen M.H. The Shotgun Method: The Demography of the Ancient Greek City-State Culture. – Columbia; London: University of Missouri Press, 2006. – 140 p.

Head B.V. Historia Numorum. – Oxford, 1911. – 892 p.

Henrichs A. Between City and Country: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica // Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer. – Atlanta, 1990. – P. 257—277.

Higgings R.A. Greek Terracottas. – London: Methuen, 1967. – 170 p. – 64 pl.

Hind J. Megarian Colonization in the Western Half of the Black Sea (Sister- and Daughter-Cities of Herakleia) // The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical

- Interpretation of Archaeology / Ed. by G.R. Tsetschladze.
– Stuttgart: Steiner, 1998. – P. 131–152.
- Humphreys S.C.* Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? // JHS. – 1980. – Vol. L. – P. 96–126.
- Humphreys S.C.* The Family, Women and Death: Comparative Studies. – Second Edition. – Michigan: The University of Michigan Press, 1993. – 220 p.
- Humphreys S.C.* The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2004. – 399 p.
- Isager S.* Sacred and Profane Ownership of Land // Agriculture in Ancient Greece: Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens / Ed. by B. Wells. – Stockholm, 1990. – P. 119–122.
- Jameson M.H.* Agricultural Labor in Ancient Greece // Agriculture in Ancient Greece: Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens / Ed. by B. Wells. – Stockholm, 1990. – P. 135–146.
- Javis C.G.* Greek Altars. – Saint Louis, 1949. – 266 p.
- Jones J.M.* A Dictionary of Ancient Greek Coins. – London: Seaby, 1998. – 254 p.
- Knigge U.* The Athenian Kerameikos. History – Monuments – Excavations. – Athens: Krene Editions, 1991. – 196 p.
- Krapivina V.V.* On North Pontic Domestic Shrines // Interacademica. – 2001. – II–III. – P. 105–108.
- Lefkowitz M.R.* Greek Gods, Human Lives: What We Can Learn from Myths. – New Haven; London: Yale University Press, 2003. – 288 p.
- Liderski J.* The Death of Pontia // Rheinisches Museum für Philologie. – 1990. – Heft 1. – S. 86–93.
- Lungu V.* Hero Cult and Greek Colonization in the Black Sea Area // Revue des études sud-est européennes. – 2002. – Tome XL. – Nos 1–4. – P. 3–17.
- MacMullen R.* Soldier and Civilian in the Later Roman Empire. – Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1964. – 221 p.
- Makarov I.A.* From the History of Religious Cults in Tauric Chersonesos // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia: An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology. – 2002. – Vol. 8. – No. 3–4. – P. 189–198.

- Malkin I.* Religion and Colonization in Ancient Greece. – Leiden: E.J. Brill, 1987. – 298 p.
- Marshall F.H.* Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman in the Department of Antiquities, British Museum. – Oxford: Oxford University Press, 1969. – 399 p. – 73 pl.
- Minns E.H.* Scythians and Greeks: A survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus. – Cambridge: The University Press, 1913. – 720 p.
- Monuments Archeologiques de Roumanie: Planches.* – Commission Nationale de la Republique populaire Roumaine pour l'UNESCO. – Без року вид.
- Morris I.* Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State. – New York: Cambridge University Press, 1987. – 262 p.
- Neils J., Oakley J.* Coming of Age in Ancient Greece. – London, 2003.
- Nessebre.* – Premiere Volume. – Sofia: Editions de l'Académie Bulgare des Sciences, 1969. – 236 p.
- Nielsen M.* «... stemmate quod Tusco ramum millesime ducis...» (Persius Sat. 3.28): Family Tombs and Genealogical Memory among the Etruscans // Images of Ancestors /Ed. By J.M. Højte. – Aarhus: Aarhus University Press, 2002. – P. 89–126.
- Nilsson M.P.* Geschichte der griechischen Religion. – Bd. 2. Die hellenistische und römische Zeit. – München: C.H. Beck, 1974. – 747 S.
- Nilsson M.P.* The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age. – Salem; New Hampshire, 1985. – 150 p.
- Odessos during Antiquity (6th c. BC – beginning of 7th c. AD)* // www.amvarna.com/eindex.php?slid=slid=2&lang=2.
- The Origin of Eleusinian Mysteries* // www.greek-thesaurus.gr/the-Eleusinian-mysteries.html.
- Parker R.* Athenian Religion. A History. – Oxford: Clarendon Press. – 1997. – 370 p.
- Pomeroy S.B.* Death and the Family // Families in Classical and Hellenistic Greece / S.B. Pomeroy. – Oxford: Clarendon Press, 1997. – Ch. 3. – P. 100–140.
- Preda C.* Callatis. Necropola Romano-Bizantina. – București: Editura academiei Repunlicii socialiste România, 1980. – 224 s.

- Price S.R.* Ritual and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – 289 p.
- Richard J.-C.* Incinération et inhumation aux funérailles impériales: Histoire du rituel de l'apothéose pendant le Haut-Empire // *Latomus Revue d'Études Latines*. – T. XXV. – Fasc. 4. – Bruxelles, 1966. – P. 784–804.
- Richmond J.A.* Archaeology and the After-life in Pagan and Christian Imagery // *Riddel Memorial Lectures*. – Ser. 20. – London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1950. – P. 5–57.
- Rohde E.* Psyche. Seelencult und Unsterblichkeit in Glaube der Griechen. – Freiburg; Leipzig; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1898. – Bd. 1. – 329 S.
- Rusyayeva A.S.* Religious Interactions between Olbia and Scythia // *Proceedings of the British Academy*. – 142. *Classical Olbia and the Scythian World*. – 2007. – P. 93–199.
- Saprykin S.Yu.* A Head of Mithras from the Tauric Chersonesus // *Ancient Civilizations*. – 1994. – 1, 3. – P. 324–333.
- Saprykin S.Yu.* The Foundation of Tauric Chersonesus // *The Greek Colonisation of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology* / Ed. by G.R. Tsetschladze. – Stuttgart: Steiner, 1998. – P. 227–248.
- Smith H.R.W.* Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting. – Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976. – 303 p.
- Spadea R.* I donni alla dea: Materiali votive dall'Edificio B // *Il tesoro di Hera scoperte nel santuario di Hera Lacinia a capo colonna di crotone*. – Milano: Museo Barracco, 1996. – P. 52–79.
- Speidel M.P.* Mithras – Orion: Greek Hero and Roman Army God. – Leiden: Brill, 1980. – 56 p.
- Stevens S.T.* Charon's Obol and Other Coins in Ancient Funerary Practice // *Phoenix*. – 1991. – Vol. 45. – 3. – P. 215–229.
- Tortorelli G.M.* Visioni escatologiche in Magna Grecia // *Forme di religiosità e tradizioni sapientali in Magna Grecia: Atti del Convegno*. – Risa; Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1993. – P. 207–217.
- Treister M.Yu.* Ethesos and the Northern Pontic Area in the Archaic and Classical Period // *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos: Akten des Symposiums*. – Wien,

1999. – S. 81–87.

Tsetschladze G.R. Greek Penetration of the Black Sea // The Archaeology of Greek Colonization: Essays dedicated to Sir John Boardman. – Oxford, 1994. – P. 111–135.

Ulatowski K. Architektura starożytnej Grecji. – Warszawa; Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1970. – 318 s.

Ustinova J. The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. – 320 p.

Whitley A.J.M. Early States and Hero Cults: a Re-appraisal // JHS. – 1988. – Vol. CVIII. – P. 173–182.

Wynne-Thomas R.J.L. Legacy of Thasos. – London: Springwood Books, 1978. – 118 p.

Zanker P. The Augustan Program of Cultural Renewal // www.uark.edu/ua/metis2/zanker/zanker_txt.html.

Zolotarev M.I. Judaic Diaspora in the North Coast of the Black Sea in the Initial Centuries AD // Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies. – Division B: History of the Jewish People. – Jerusalem, 2000. – P. 77–84.

Zubar V.M. Classical States of the Northern Black Sea Coastland in the Third through the Sixth Centuries AD and the Arrival of Christianity // Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae. – Vaticano-Wien, 2006. – P. 809–813.

Zubar V.M., Kravčenko E.A. Interpretation of a Group of Archaeological Sites in the Vicinity of Tauric Chersonesos // The Cauldron of Ariantas: Studies presented to A.N. Ščeglov on the occasion of his 70th birthday. – 2003. – P. 185–195.

Zuntz G. Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia. – Oxford, 1971.

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ. ΑΠΟ ΤΑ ΠΡΟΤΣΤΟΡΙΚΑ ΜΕΧΡΙ ΤΑ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΑ ΧΡΟΝΙΑ. – ΑΘΗΝΑ, 1986. – 158 p.

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

- АДСВ — Античная древность и средние века;
АИ — Археологические исследования на Украине;
АМА — Античный мир и археология;
АО — Археологические открытия;
АСХ — Античная скульптура Херсонеса. — К.: Мистецтво, 1976;
БИ — Боспорские исследования;
БФ — Боспорский феномен: Материалы Международной научной конференции. — СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа;
ВДИ — Вестник древней истории;
ВХУ — Вісник Харківського університету;
ГАХ — Граффити античного Херсонеса (на чернолаковых сосудах). — К.: Наукова думка, 1978;
ДЕ — Державний Ермітаж, м. Санкт-Петербург;
ДИМ — Державний історичний музей, м. Москва;
ЖМНП — Журнал Мин-ва народного просвещения;
ЗООА — Записки Одесского археологического общества;
ЗООИД — Записки Императорского Одесского общества истории и древностей;
ИАК — Известия Императорской археологической комиссии;
ИГАИМК — Известия Государственной академии истории материальной культуры;
ИРАИМК — Известия Российской академии истории материальной культуры;
ИТУАК — Известия Таврической ученой архивной комиссии;
КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР;
КСИИМК — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры;
КСОГАМ — Краткие сообщения о полевых и археологических исследованиях Одесского государственного археологического музея;

МАИЭТ — Материалы по археологии, истории и этнографии Таврики;

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР;

НЗХТ — Національний заповідник «Херсонес Таврійський»;

НС — Нумизматический сборник;

НЭ — Нумизматика и эпиграфика;

РА — Российская археология;

СА — Советская археология;

САИ — Свод археологических источников;

СХМ — Сообщения Херсонесского музея;

СЭ — Советская этнография;

ТГЭ — Труды Государственного Эрмитажа;

ХСб — Херсонесский сборник;

IOSPE — V.V. Latyshev. *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*;

JHS — *The Journal of Hellenistic Studies*.

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ АНТИЧНОГО ХЕРСОНЕСА

Резюме

Херсонес Таврический является одним из главных античных центров Северного Причерноморья. Это единственный дорический полис в регионе, что отобразилось во многих фактах и проявлениях его истории и культуры, особенно религии, затрагивающей все стороны личной и общественной жизни населения. Учитывая это исключительное значение Херсонеса, всестороннее изучение религиозного мировоззрения херсонеситов, в частности его специфических черт, дает возможность понять обстоятельства ряда исторических событий как в самом полисе, так и в Северном Причерноморье в целом. В научной литературе внимание уделялось преимущественно характеристике отдельных культов Херсонеса или их совокупности, в то время как особенности религиозного мировоззрения специально не изучались. Поэтому на сегодня назрела необходимость разработки такого подхода к выделению и рассмотрению свидетельств религиозной жизни этого полиса, в котором учитываются как характерные, так и специфические черты религиозных представлений населения в контексте развития полиса как части античного мира. Религиозное мировоззрение населения обуславливалось развитием полисной идеологии и представлений о влиянии божеств на жизнь и всей гражданской общины, и отдельных жителей этого центра, а также культовых действий как способа их общения с этими божествами.

В работе определены особенности мировоззрения

населения полиса в контексте тенденций развития античной религии и установлены возможные причины их происхождения. Религия античного Херсонеса рассматривается в социальном измерении, то есть первостепенное значение придается вопросам, кто был adeptом каждого из культов, какие религиозные группы проводили соответственные ритуалы и насколько широким был круг почитателей того или иного божества. Для анализа сакральных памятников разработан подход, объединяющий археологическую, культурологическую и религиоведческую основу. Устанавливаются тенденции развития культов, которые отправлялись всей общиной. Учитывая комплекс свидетельств, выделяются новые домашние святилища и определяется круг богов, почитаемых в них. Рассматриваются причины консервативности религиозной жизни семьи. Впервые ставится вопрос об отправлении мистериальных культов в Херсонесе. Вследствие анализа представлений, характерных для мистериальных учений и связанных с надеждами на лучшую жизнь после смерти, выделены источники, подтверждающие наличие среди населения в эллинистический период и в первые века нашей эры отдельных участников мистерий, очевидно, преимущественно высокого социального происхождения. Значительное внимание уделяется данным некрополя, позволяющим рассматривать вариативность семейной религии в рамках каждого временного отрезка.

Обширная литература, посвященная изучению отдельных вопросов религиозной жизни населения Херсонеса, рассматривается по последовательным этапам (конец XIX – начало XX вв.; 40—70-е гг. XX в.; конец

70-х гг. XX в. – начало XXI в.), в соответствии с открытием новых памятников и подходов к их трактовке. На начальном этапе в работах А.А. Сибирского, Э. Миннза, Дж.М. Хирст, А.А. Бобринского, В.В. Латышева, М.И. Ростовцева, И.И. Толстого, А.Н. Зографа появились первые обобщения относительно характера культа верховной богини Херсонеса Партенос. Следующий этап связан с расширением раскопок в послевоенные годы и поступлением новых источников. Благодаря этому, шире характеризуются культы Партенос и Геракла (Г.Д. Белов, Ю.А. Бабинов, В.Д. Блаватский, С.Ф. Стржелецкий, Н.В. Пятышева, А.Н. Щеглов и др.). Становится господствующей теория таврского происхождения культа Партенос и скифского – Геракла. Пересматривается она лишь на современном этапе исследования херсонесской религии, когда больше внимания уделяется обобщениям и сравнению с ситуацией в других античных центрах (В.Ф. Мещеряков, Л.А. Пальцева С.Ю. Сапрыкин, А.С. Русяева, В.М. Зубарь, П.Г. Аграфонов, В.Ф. Столба). Культы остальных богов пантеона анализировались значительно меньше. Специальные работы, посвященные их исследованию, появляются лишь в последние десятилетия (Н.В. Пятышева, Э.И. Соломоник, А.В. Шевченко, С.Ю. Сапрыкин, А.Н. Щеглов, И.А. Макаров). Комплексное изучение культов Херсонеса представлено в работах А.С. Русяевой, В.М. Зубаря и М.Е. Бондаренко.

Однако не уделялось внимания изучению религиозных особенностей Херсонеса, хотя как каждый древнегреческий полис в своем развитии приобретал характерные, своеобразные черты. Малоисследованными

являются вопросы полисных культов на начальном этапе существования Херсонеса, что требует установления динамики развития полисных культов на основе рассмотрения памятников культового значения в рамках каждого временного отрезка. Недостаточно изучены культы, которые отправлялись в семьях, религиозных объединениях, и вопросы повседневной деятельности религиозного характера.

Учитывая тенденции развития античной религии, традиции отношений дорийцев с варварами, события со времени основания Херсонеса и уровень развития тавров и скифов, а соответственно, – их религиозной жизни, а также, упомянутый Плинием Старшим консерватизм херсонеситов [NH, IV, 85], следует отказаться от этнографического подхода в изучении мировоззрения населения Херсонеса. Херсонес следует рассматривать как один из традиционных полисов, который вряд ли мог быть восприимчивым к влияниям окружающих варваров.

В работе обосновывается использование терминов «полисные культы», то есть общее проведение обрядов в честь богов гражданами полиса и членами их семей, и «семейные культы», в значении культа, отправляемые возле домашнего очага и на могилах, в кругу семьи. Полисные и семейные культы взаимодополняли друг друга в религиозном мировоззрении населения полиса.

Важным результатом стало выделение и характеристика основных групп источников, отображающих представления о богах-покровителях общины. Это литературные, эпиграфические памятники, в которых есть упоминания о храмах, алтарях и жрецах Херсонеса, изоб-

ражения богов и их атрибутов на монетах, в больших по размерам (пригодных для одновременного созерцания значительного количества почитателей) статуях и рельефах, а также архитектурные детали и археологические остатки храмов. Остальные культовые находки, особенно происходящие из жилищ, являются свидетельствами семейных культов. Культовые вещи из погребений отображают верования и представления семьи погребенного о потустороннем мире, что будет обосновано далее. Некоторые из них свидетельствуют о мистериальных представлениях, связанных с тайными ритуалами и ожиданиями лучшей, чем у непосвященных, жизни после смерти.

Характерной особенностью полисной религии Херсонеса является почитание на протяжении всей античности полифункциональной воинственной богини Партенос. Определяется период (IV—III вв. до н.э.), когда в представлении херсонеситов защитником на уровне Партенос был Геракл, как покровитель широкого освоения земель хоры. Наряду с ними на полисном уровне почитали Аполлона, Диониса, Афину, других богов. В первые века нашей эры значительно стали культы Зевса, Афродиты, Асклепия и эпонимной богини Херсонас.

В данном исследовании определяется динамика развития верховных культов. Первый этап (со времени появления первых свидетельств полисных культов в начале IV в. до н.э. до начала храмового строительства в начале последней четверти IV в. до н.э.) характеризуют единичные источники. Это посвящения Партенос на вотивной колонне и на фрагменте алтаря, часть статуи богини и найденные на том же участке граффити

с ее именем. Существенно дополняют сведения о характере культа в это время образы богини на монетах. Изображения самого Геракла в классический период отсутствуют, только палица на монете уравнивает значение его культа. Исходя из сравнительного анализа оборотной стороны херсонесских монет с изображениями быка с аверсами монет с аналогическими изображениями быка в Гераклее, Фанагории, Феодосии, Тире, Фурии, Геле, Сиракузах, Кизике, Эретрии и Лугдунуме, высказано предположение о том, что бык был символом не подвига Геракла, а богатых жертвоприношений от имени общины. В сценах подвигов на монетах многих полисов обычно присутствует сам Геракл. На монете Гераклеи Понтийской есть изображения самого подвига Геракла, в котором бог-герой принимает участие, а поза побеждаемого Критского быка не напоминает «коленипреклоненный» тип, заимствованный Херсонесом. Если учитывать то, что изображения и быка, и букраниев на херсонесских монетах символизировали не Геракла, то следует отметить, что атрибуты Аполлона, покровителя колонизации и близкого к Артемиде Партенос, появляются на монете чаще, чем палица Геракла. До эллинистического периода Партенос была верховной богиней Херсонеса, в то время как культ Геракла имел меньшее значение, чем культ Аполлона.

Следующий этап развития культов отмечается строительством храма Партенос на Северо-Восточном темени. О «лучше устроенном» служении богине сообщает декрет второй половины III в. до н.э. Жертвоприношения от имени общины осуществлялись на алтаре конца IV – начала III в. до н.э., посвященном богине басилевсом

Пасиадом, а во второй половине III в. до н.э. – возможно, на изображенном на монете алтаре с протезисом и барьерами в форме волют. Пока неизвестно, какой из алтарей использовался до конца II в. до н.э. и может ли он отождествляться с алтарем, упомянутым в декрете в честь Диофанта, или же было несколько мест для жертвоприношений богине.

Мифологическая роль Геракла связана с захватом земель, и в Херсонесе он почитался как покровитель хоры. Это соответствует возрастанию значения культа героя с освоением хоры и его снижением после утраты больших сельскохозяйственных угодий в Северо-Западной Таврике. Яркие свидетельства почитания Геракла происходят с территории хоры, в частности из святилищ, размещенных в башнях. На хоре и городище найдены алтари в форме палицы Геракла, изображаемой в это время на монете. Их размеры и локализация свидетельствуют, что использовались они если не в полисных культах, то в культах филы или религиозного союза.

С конца II в. до н.э. Партенос на монете и в скульптуре изображалась в башенной короне и являлась покровительницей полиса. Культ Геракла низводится к уровню семейных культов. Лишь в недолговременных монетных выпусках чеканили изображения головы Геракла в знак военных побед. В дальнейшем в военных делах надежды возлагали только на Партенос. Отдельные эпиграфические памятники свидетельствуют о проведении военной мантики для получения знамений от верховной богини.

Заключительный этап развития верховных культов в первые века нашей эры характеризуют рельефные

изображения Партенос, метаящей копье, из городища и хоры, которые копируют монетный тип известный с 60-х гг. до н.э. до конца античности. Появляются свидетельства почитания верховной богини в семейных культах. До конца античной эпохи в религиозном мировоззрении Партенос остается богиней, консолидирующей гражданскую общину.

Важным для объединения общины и обоснования автономного происхождения полиса становится в первых веках нашей эры культ связанного с Партенос божества Херсонас. Полисы, ведущие свои корни из Мегар, рано или поздно вводили культ эпонимного божества и изображали его на монетах. Названия фактически всех мегарских колоний связывали с именем исторического или легендарного основателя. Анализ идеологического подспоря основания Гераклеи, Мессембрии, Каллатиса, Византия, Астака, Калхедона, Мегар Гиблейских и Селинунта позволяет присоединиться к определению характера культа Херсонас как эпонимного божества. С этим культом следует связывать монетные изображения женской головы с лирой, которые сочетались с Партенос на аверсе. То же сочетание с Партенос и ее атрибутами ланью, венком или Никой, а также змея, как атрибут героя, позволяют предполагать, что в изображении безбородой мужской головы со змеей следует видеть героизированного или же вымышленного основателя Херсонеса. В отличие от этих «политически обусловленных» культов, Партенос почитали до конца античности. Ее храм еще существовал в конце IV в. н.э.

Памятники, характеризующие полисные культы, рассматриваются в рамках классического, эллинистичес-

кого периодов и первых веков нашей эры. На первом этапе развития пантеона предполагают существование двух теменосов. Об архитектурном облике даже одного из них известно только с эллинистического периода. Хотя, очевидно, каменным храмам с брусчатым подходом предшествовали более простые конструкции, поскольку место для священного участка было выделено при расширении территории города и введении системы городской планировки во второй четверти – середине третьей четверти IV в. до н.э.

Редкие свидетельства этого времени значительно дополнены нумизматическими данными. Присоединиться к атрибуции диморфной головы на монете как Диониса позволяет такое же изображение этого бога на фигурных сосудах из некрополя. Это же подтверждают параллели из вазописи, отображающие почитание Диониса, представленного в виде колонны с масками по обеим сторонам, как бога, который временно, до своего перерождения, пребывает в потустороннем мире. Важность культа Аполлона в ранний период истории следует связывать не только с участием делосцев в основании Херсонеса, но и с его функциями покровителя колонизации.

Эллинистическим периодом датируется наибольшее количество архитектурных деталей храмов и алтарей. Однако, для выдвинутых исследователями заключений об их принадлежности к храмам Афины, Диониса и Аполлона аргументов недостаточно. Сгруппировав по месту находки посвящения богам и фрагменты статуй, можно предполагать размещение каких-то культовых сооружений, кроме Северо-Восточного и Центрального теменосов, на участках, не занятых жилой застройкой,

в районе театра и на Северном берегу. К общественному культу Аполлона отнесен фрагмент плиты с рельефом в виде льва обращенного в сторону канфара. О функциональном назначении плиты свидетельствует размещение рельефа на боковой грани. Судя по херсонесскому аналогу, ее можно определить как деталь стола для приношений.

Об изменениях в религиозной жизни на следующем этапе развития свидетельствует диверсификация монетных типов приблизительно со II в. до н.э. Появляются изображения Афины, Диоскуров, Гелиоса, Гермеса, Аполлона с лирой и ветвью, Зевса и его атрибутов. Можно предположить, что эти культы существовали в херсонесском пантеоне и до этого времени, однако значительно уступали верховным божествам и таким образом не проявлялись в памятниках вплоть до периода утраты автономии Херсонесом. Эти изображения были типичны для многих городов. Они отображают, скорее, влияния Понтийской державы и Рима, чем особенности развития собственно Херсонеса. Отметить можно только ограниченность этих влияний в городе, поскольку культы, обусловленные зависимым состоянием Херсонеса, оставались сугубо официальными и не отображались в религиозном мировоззрении населения.

В первые века нашей эры в эпиграфических источниках упоминаются храмы Афродиты и Асклепия. Локализация каждого из них пока недостаточно обоснована. Памятники, которые могут свидетельствовать об общественном почитании Асклепия, происходят и с Северного берега, и из района театра. При раскопках у театра обнаружены яркие находки, свидетельс-

твующие о культах Матери богов и Диониса в это время, но неизвестно, принадлежали ли они их отдельным святилищам.

Носителями разных мировоззренческих систем в Херсонесе были иностранцы. Наиболее многочисленной группой были расквартированные солдаты римской армии и их окружение. Судя по анализу и локализации памятников, связанных с их религиозной жизнью, она, т.е. религиозная жизнь гарнизона, не выходила за рамки отдаленной от основной территории города цитадели, участка возле Западной оборонной стены, где находились административные сооружения вексилляции, и театра, перестраиваемого силами военных для нужд и города, и гарнизона. Изготовление рельефных изображений Партенос наподобие фракийских вотивных плиток, по мнению автора, свидетельствует не о религиозных влияниях, а о сугубо конструктивных особенностях, обусловленных ориентированностью мастеров на вкусы гарнизона, как основного заказчика работ в этот период.

Официальным культом Рима и провинций, который мог отправляться населением Херсонеса, был культ римских императоров. Предполагается, что косвенно этот культ отображают надписи официального характера конца II в. н.э., где Август и Тит Элий Адриан Антонин названы богами. Именно изображения императоров и членов их семей на монетах можно связывать с героизацией правителей, поскольку до этого на античных монетах изображались только боги и герои, позже – обожествленные монархи. Императоров изображали на аверсе херсонесских монет с 212 г. На реверсе всегда

помещалось изображение Партенос. Культ императоров, если он существовал в Херсонесе, носил сугубо официальный характер. Таким образом, на религиозное мировоззрение большинства населения провинциально-римские культы существенного влияния не оказывали.

В разделе «Культы семейного круга» рассматривается система религиозных представлений и культов, управляемых не общиной, а в религиозных союзах и семьях. Характеризуются культы земледельческих богинь и героизированных предков, которых почитали в кругу семьи у домашнего очага. Жрецом этих культов был глава семьи. Он был представителем членов своей семьи перед богами полиса, о чем свидетельствуют херсонесские посвящения «за жену» и «за детей». Можно предположить, что теофорные имена родители давали своим детям в честь богов, которых считали наиболее благосклонными, надежными в защите отдельно взятого человека. Такими покровителями в эллинистический период были божества, почитаемые в кругу семьи (имена в честь Геракла, Геры, Деметры). А в первые века нашей эры, во времена религиозных поисков, ономастика становится более разнообразной. Детей называли также в честь римских божеств и богов восточного происхождения. Отец в период своего жречества в полисном культе мог назвать новорожденного в честь божества, которое на то время было благосклонным к нему, а значит и к его семье. Об этом свидетельствуют редкие имена в честь Партенос.

Место проведения семейных культов следует определять по комплексу находок в доме: алтари, изображения богов и посвящения. Использовали алтари-очаги, с

III в. до н.э. известняковые и терракотовые арулы, которым в первые века нашей эры придавали форму чаш на высокой ножке. Земляные алтари были в домах I, II и XVII кварталов. О культах Зевса Геркея и Зевса Ктесия свидетельствуют редкие алтари во дворах домов, а также теофорные имена отдельных выдающихся граждан. Часто в случае, когда каменные алтари зафиксированы *in situ*, их размещение связано с подвалами. Хотя подвальные помещения могли использовать как жилые.

Из имеющихся интерпретаций алтарей с рельефными изображениями змей (как посвященных Асклепию, Дионису-Сабазию или Зевсу) наиболее вероятной является трактовка их как алтарей героизированных предков. Поскольку они не отличались по форме и размещению в доме от каменных алтарей без таких рельефов, можно прийти к заключению о, в сущности, одинаковых религиозных представлениях в основе культов, связанных с такими алтарями. Появление изображений змей на них в первые века нашей эры, вероятно, соответствует обострению внимания на отдельных аспектах культа. Прирученная змея в доме была одушевлением духа-хранителя дома, каким становился умерший предок. О связи змей с культом предков свидетельствуют синхронные изображения змей на херсонесских саркофагах, а также на рельефе алтаря из Лесбоса с посвящением герою. Алтари со змеями изготовлены из привозного мрамора и найдены в больших домах, а на плите, аналогичной саркофагам со змеями, помещена эпитафия архонта и первого агораномы. Таким образом, культы героизированных предков были особенно важны для зажиточных жителей Херсонеса.

Культовые изображения из жилищ свидетельствуют о почитании в семейном кругу Деметры, Геракла, Диониса, Афродиты, а в первых веках – Матери богов и др. В редких случаях, когда известен способ размещения терракот, их локализуют возле домашнего очага или у стены. Возложение терракот в могилы является продолжением традиции размещать их вокруг алтарей и очагов или же свидетельством проведения поминальных обрядов в домашних святилищах и почитания умерших как героев. Выделена группа терракот, которые предполагалось подвешивать (фигурки голубей, миниатюрные маски, иногда с плющевыми венками, отдельные протомы, фигурки крылатого юноши, фигурки с подвижными конечностями). Вероятно, некоторые из них навешивали на себя или прикрепляли на одежду во время культовых действий. Поэтому они встречаются и в могилах, куда могли попасть с одеждой покойников. В такой наряд одевали, очевидно, посвященных, чтобы подготовить их к продолжению таинств на том свете. У Геродота Анахарсис устраивал праздник в честь Матери богов «держа в руках тимпан и навесив на себя священные изображения» (Herod., IV, 76). Подвешенные глиняные фигурки или их конечности позванивали во время движения одетого в культовый наряд, что могло придавать дополнительный эффект торжественности ритуалам. В изобразительном искусстве это может воплощаться в присутствии божеств или их символов среди адорантов.

В жилищах и погребениях находят однотипные граффити на посвященных этим божествам сосудах. По наличию алтарей, культовых изображений, граффити-посвящений, или хотя бы двух из этих типов источников,

осуществлена попытка локализовать неизвестные до сих пор домашние святилища в помещениях и дворах домов во II, V, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX, XXV, XXVIII, LV и Портовом кварталах.

С представлениями об элевсинских мистериях можно связывать найденные в погребениях терракотовые изображения, иллюстрирующие события из «Гимна Деметре». Такие могилы составляли до 10 % синхронных погребений и принадлежали зажиточным людям, которые могли посетить Элевсин для непосредственного участия в мистериях.

В самом Херсонесе есть основания допускать возможность проведения вакхических мистерий с III в. до н.э. Об этом свидетельствуют находки из погребений, отображающие посмертные надежды мистов и свидетельства о погребальных обычаях орфики и вакхистов (Herod., 2.81). В частности, это изображения масок, с помощью которых адоранты уподоблялись божеству, участников вакхических процессий, сцен ритуальных танцев и питья вина. Полученных свидетельств недостаточно, чтобы предполагать наличие орфического культа в полисе. К нему не относились венки в погребениях, как предполагалось раньше. Золотые венки могли возлагать умершим, награжденным ими при жизни. Окрашенные свинцовые трилистники в виде красных цветов в женских погребениях были показателем статуса незамужних, либо если такие погребения принадлежали женщинам старшего возраста – аналогом плющевых венков на головах участниц вакхических мистерий, какими могли быть только замужние.

В первые века нашей эры известны свидетельства

мистериального культа Диониса-Сабазия. По фракийским аналогам определяется костяное навершие в виде руки с характерным жестом *benedictio Latina* и стержни в виде руки с шишкой пинии. Навершие было атрибутом жреца мистериального культа. Возможно этот культ в Херсонесе отправляли уроженцы Подунавья в первой половине III в. н.э.

С рубежа эр проходил процесс взаимопроникновения отдельных культовых практик как результат синкретизации богов, которым посвящались мистерии. Это отображалось в памятниках из погребений, таких как кубки с дипинти-посвящениями и плющевым орнаментом, стеклянные кубки с рельефными изображениями цветов лотоса и вакхических масок, надписи «пей, радуясь» и т.п. Универсальными были представления о лучшей жизни после смерти, на которых базировались ритуалы посвящений. Поэтому культовые предметы и способы их использования в Херсонесе первых веков нашей эры становились во многом общими для мистерий, например, в честь Диониса и Исида.

Единичные памятники свидетельствуют об участии отдельных жителей Херсонеса, будь то граждан или иностранцев, в мистерийных культах Матери богов. Однако эти культы не проводились в самом полисе. Также немногочисленными были adeпты мистерий в честь Исида, которые могли проводиться и в Херсонесе, но на это указывают лишь косвенные свидетельства. Среди солдат римского гарнизона проводились мистерии в честь Митры. Учитывая значительную роль военных символов в этом культе и возможность участия исключительно взрослых мужчин, следует не согласиться с тем, что его

отправляли также в семейном кругу. Воинственный характер ритуалов был несовместим с религиозными практиками у семейного очага.

Мистерии не могли быть массовыми. Их редкие свидетельства происходят из отдельных богатых погребений. Это приводит к заключению, что участниками мистериальных культов в Херсонесе были представители верхушки общества, которой близки были религиозные поиски и новые учения.

Отдельный раздел посвящен погребальному культу. Погребение принадлежало к семейным культам. Об этом свидетельствует наличие отдельных черт погребения на протяжении длительного времени, неоднородность погребального обряда в рамках одного периода, сооружение семейных усыпальниц, изображения членов семьи на надгробиях и наличие амулетов и других атрибутов верований узкого круга людей. В Херсонесе дольше, чем в других античных центрах Греции и Причерноморья, преобладают грунтовые могилы, дольше фиксируются ориентированные на восток и скорченные погребения и использование черепицы в устройстве могил. Несколько позже становится более разнообразным инвентарь, лишь с рубежа эр появляются склепы с нишами и подбойные могилы. Погребения детей в амфорах фиксируются вплоть до V в. н.э. Традиции погребения в Херсонесе имели древние корни и сохранялись в узких семейных кругах.

В каждом временном отрезке погребальный культ не был однородным. Среди населения существовали разные представления о жизни после смерти. Это отображает, особенно в позднеэллинистический период,

вариативность в устройстве могил, составе инвентаря, форме надгробий. Причиной, по мнению автора, являются отличия между социальными группами и отдельными семьями, передающими традиции из поколения в поколение. Распространение в первых веках нашей эры амулетов в могилах соответствует усилению переживаний о беззащитности человека. Этому способствовали возрастание недоверия к традиционным богам и индивидуализация их почитания.

Устройство семейных усыпальниц следует связывать с представлениями о «воссоединении» семьи в потустороннем мире. Целостность семьи, ее умерших и живых членов, обеспечивалась ежегодными поминальными праздниками и обращениями к умершим за помощью. Эти же представления воплощались в изображениях на надгробиях покойников во время загробной трапезы в кругу семьи. Эти памятники устанавливали преимущественно на могилах мужчин, которые изображены в виде героя. Традиционно для херсонесских надгробий изображали жену умершего, сидящей рядом. Мелкие фигурки возле возвеличенной пары – с дарами в руках или жестом, присущим для погребальных обрядов. Характер этих изображений заставляет ставить под сомнение атрибуцию их как слуг или рабов. Разные уровни в изображении участников трапезы дают возможность предположить, что на надгробиях изображали героизированных умерших, а в уменьшенном виде – их живых родственников, приносящих жертвы. Случаи, когда человек сам изготовлял памятник на свою могилу, в Херсонесе редки и относятся к иностранцам. Чаще всего погребением опекались наследники умершего. Тенденция к улучше-

нию качества надгробий свидетельствует о стремлении потомков показать и увековечить свой взнос. Особенно этот взнос подчеркивался изображением родственников, очевидно, детей на надгробии возле возвеличенного умершего. Эти фигурки близки к изображениям вдвое меньших, чем божество, дедикантов на вотивных рельефах.

От родственников умершего зависел и выбор способа погребения. В классический период в Херсонесе погребения представителей элиты осуществлялись с такой же простотой церемонии, как и каждого гражданина. К этому заключению приводит мизерное количество кремаций в позднеклассическое время. Ингумации соответствовали обстоятельствам, когда погребение возможно или необходимо было осуществить сразу же после физической смерти. То есть, когда было небольшое количество родственников, задействованных в церемониях прощания с покойником, или когда ситуация заставляла сократить размах погребальных ритуалов, что могло относиться к погибшим в бою. Тогда в погребение могли даже не класть сопутствующих вещей, что соответствовало суровым условиям жизни дорийского поселения. Выбор ингумации мог быть обусловлен сжатыми сроками осуществления погребения. Если же церемонии прощания невозможно было завершить на второй день после физической смерти из-за слишком большого количества участников, то возникала потребность приостановить разлагание тела, то есть сблизить смерть физическую с социальной. В эллинистический период, время расцвета Херсонеса, погребение представителей общественной верхушки проводили, придерживаясь всех

деталей церемонии, связанной с культом предков. Ведь происхождение часто служило обоснованием социального статуса отдельных граждан. Сокращение процента кремаций в первые века нашей эры соответствует распространению новых мировоззренческих представлений, в которых большое значение придавалось представлениям о душе и сохранению тела.

Анализ строения могил, формы надгробий и надписей на них показывает, что переход от представлений о пребывании умершего в могиле к представлениям об отдельной жизни души происходил в Херсонесе несколько позже, чем в других центрах. Это явление связано с религиозной консервативностью. Представление о надгробном маркере как воплощении умершего могло быть причиной использования стел в кладке оборонительных сооружений III в. до н.э. Стелы отождествлялись с героями полиса. Отголоском этих представлений можно считать христианскую традицию положения мощей или закладки камней в фундаменты храмов и кладку башни, известную в средневековом Херсоне.

Таким образом, представлена общая картина мировоззрения населения античного Херсонеса в динамике его развития. Особенности в религии этого античного центра не являются иноэтническими влияниями, а следствием его индивидуального исторического развития. Общая традиционность в религиозном мировоззрении была обусловлена своеобразностью жизни Херсонеса как дорийской колонии, выведенной при участии делосцев, на территории с окружающим враждебным варварским населением, а с утратой автономии – стремлением сохранить свою самобытность.

RELIGIOUS OUTLOOK OF THE ANCIENT CHERSONESOS HABITANTS

Abstract

Tauric Chersonesos is one of the main ancient states of the north coast of the Black Sea. It is the only Dorian centre in the region that is reflected in many aspects of its history and culture, especially in religion which concerned all sides of private and public life of the population. Considering this exclusive importance of Chersonesos, a comprehensive study of religious outlook of its habitants, particularly its specific features, allows to get understanding of circumstances of a number of historic events both in the very polis, and in the north coast of the Black Sea as a whole region. In the scientific literature attention was paid predominantly to characteristics of certain cults in Chersonesos and of their combination, while peculiarities of religious life had never been studied. Therefore, today a necessity arose to develop such an approach to separation and analysis of the testimony of religious life of this polis, in which both characteristic and specific features in religious beliefs of the population are considered within the context of development of this polis as a part of Ancient Greek world. Religious outlook of the population was determined by the development of ideology of polis and the ideas about gods' influence upon the life of both the whole civic community and individual habitants of this centre, as well as by cultic practices as a way of their communication with these gods.

In the book the peculiarities of the outlook of polis habitants are determined in the context of tendencies of development of Ancient Greek religion, and possible reasons of their origin

are ascertained. Religion of ancient Chersonesos is viewed in a social dimension, that is the primary significance is attached to the question: who were the adherents of each cult, what were the religious groups conducting certain rituals and how wide was a circle of believers of that or another deity. For the analysis of sacral monuments the author has developed an approach which combines archaeological, culture studies, and religious bases; the criteria of referring the monuments to the cult of polis or of family is determined. The tendencies of development of cults conducted by the whole civic community are studied. By the set of testimonies new house sanctuaries are defined and a circle of worshipped gods there is outlined. The reasons for conservatism of religious life of a family are considered. For the first time the question on mystery cults conducted in Chersonesos is raised. Based on the analysis of ideas inherent to the mystery doctrines and related to the hopes for the better life after death, the sources have been determined that confirm that in the Hellenistic period and in the first centuries AD among habitants there were certain participants of mysteries who had predominantly high social origin. A great attention is paid to the necropolis data which allows considering the variability of family religion within each chronological period.

The vast literature devoted to study of certain issues of religious life of Chersonesos' habitants is viewed in the book by the consecutive stages (from the end of the 19th c. to the beginning of the 20th c.; from the 1940-s to the 1970-s; from the end of the 1970-s to the beginning of the 21st c.), according to advent of new monuments and approaches to their interpretation. At the initial stage in the works by A.A. Sybirskyi, E.H. Minns, J.M. Hirst, O.O. Bobrynskyi,

V.V. Latyshev, M.I. Rostovtsev, I.I. Tolstoy, and O.M. Zograf the first generalizations on the character of cult of Parthenos, a supreme goddess of Chersonesos, appeared. The next stage was related to the expansion of excavations in the years after the World War II and emergence of new sources. Owing to that the cults of Parthenos and Heracles were characterized wider (G.D. Belov, Yu.O. Babinov, V.D. Blavatskyi, N.V. Pyatysheva, S.F. Strzheletskyi, O.M. Shcheglov, and others). The theories of Tauric origin of cult of Parthenos and Scythian origin of Heracles became predominant. It was reconsidered only at the modern stage of study of Chersonesan religion, when more attention is paid to generalizations and the comparison with the situation in other Ancient Greek centres (V.F. Meshcheryakov, L.O. Paltseva, S.Yu. Saprykin, A.S. Rusyayeva, V.M. Zubar, P.G. Agraftonos, and V.F. Stolba). Cults of other gods of the pantheon received significantly less attention. Works devoted to their research appeared only in the last decades (by N.V. Pyatysheva, E.I. Solomonik, A.V. Shevchenko, S.Yu. Saprykin, O.M. Shcheglov, and I.O. Makarov). Comprehensive study of cults in Chersonesos based on the new data is presented in the works of A.S. Rusyayeva, V.M. Zubar, and M.Ye. Bondarenko.

However, the attention was not paid to the research of religious peculiarities of Chersonesos, while each Ancient Greek polis in its development attained inherent, peculiar features. Little study received the issue of polis cults at the initial stage of the history of Chersonesos, which demands the reconstruction of dynamics of development of polis cults based on the examination of monuments of cultic purpose within each chronological period. The cults conducted by families, religious unions, as well as issues of everyday

activity of religious nature are studied insufficiently. In their consideration the theoretical bases, essential in research of religion, become decisive.

Chersonesos should be considered as one of the traditional poleis which could not be perceptive to influences of surrounding barbarians. Taking into account tendencies of development of Ancient Greek religion, traditions of relations between the Dorians and the barbarians, events since foundation of Chersonesos and the level of development of the Taurians and the Scythians, and accordingly of development of their religious life, and also considering the conservativeness of Chersonesitai mentioned by Pliny the Elder [NH, IV, 85], the ethnographic approach in the study of religious outlook of Chersonesos population should be rejected.

In the book the usage of terms «polis cults» as public religious practices in honor of gods conducted by polis citizens and members of their families, and «family cults» as those conducted near home hearth, altars, and near tombs, in family circle, is substantiated. Polis and family cults supplemented each other in religious outlook of polis habitants.

The main groups of sources reflecting the notion of gods-patrons of the civic community are determined and characterized. They are literary and epigraphic monuments containing the notes about temples, altars, and priests of Chersonesos; depictions of gods and their attributes on coins, in big (suitable for simultaneous contemplation by lots of people) statues and relieves, and also architectural details and archaeological remains of temples. Other cultic finds, especially those from the houses (terracottas, altars,

and graffiti) in this work are considered as testimony of the family cults. Cultic objects from the tombs reflect the beliefs and notions on the afterlife shared by the family of the dead, which will be further explained. Some of them testify about the mystery notions related with the information about secret rituals and expectations for the better, than of those, not-initiated, life after the death.

Peculiarity of polis religion of Chersonesos is worshipping of Parthenoss, a polyfunctional and warlike goddess, during whole the Ancient period. The period is determined (the 4th and the 3rd centuries BC) when in the notion of Chersonesitai Heracles was a protector on equal terms with Parthenos, as a patron of a wide expansion upon the lands of chora. Together with them Apollo, Dionysus, Athena and other gods were worshipped at polis level. In the first centuries AD higher importance received cults of Zeus, Aphrodite, Asklepios, and eponymous goddess Chersonas.

In the second chapter the dynamics of development of the supreme cults is determined as follows. The first stage (since the appearance of the first testimony of the polis cults in the beginning of the 4th c. BC till the beginning of temples building in the beginning of the last quarter of the 4th c. BC) is characterized by scarce sources. They are dedications to Parthenos on the votive column and on a fragment of the altar; part of a statue of this goddess and the graffiti with her name found at the same area. Information about the character of the cult in this period is significantly supplemented by the depictions of the goddess on the coins. There are no images of Heracles himself in the Classic period, only club on the coins counterpoise the meaning of this cult. Coming from the comparative analysis of the back side

of Chersonesan coins with depictions of a bull, with coins obverses which analogous bull depictions in Herakleia Pontike, Phanagoreia, Theodosia, Tyras, Thuria, Gela, Syracuse, Kyzikos, Eretria, and Lugdunum, a supposition is made that bull was a symbol not of the Heracles' exploit, but of the rich offerings on behalf of civic community. In scenes of exploits on coins of many poleis usually Heracles himself was presented. There is an image of the same Heracles' exploit on the coin of Herakleia Pontike where the hero-god participates and the pose of a conquered Cretan bull does not resemble a «knelled» type adopted by Chersonesos. Considering that depictions of a bucranium and a bull did not symbolize Heracles, than attributes of Apollo, a patron of colonization and close to Artemis Parthenos, appear on coins more often, then Heracles' club. Before the Hellenistic period Parthenos was a supreme goddess, while the cult of Heracles was less important than the cult of Apollo.

The next stage of development of cults is marked by construction of Parthenos temple at the North-Eastern temenos. The decree IOSPE II, 343 of the second half of the 3rd c. BC informs about a «better arranged» service to the goddess. Offerings on behalf of the civic community were made on the altar of the end of the 4th c. or the beginning of the 3rd c. BC, which was dedicated to the goddess by Pasiadas, the basileus. In the second half of the 3rd c. BC they were made on the altar with prothesis and barriers in the form of volutes which is depicted on the coin of that time. It is unknown yet which of the altars was used till the end of the 2nd c. BC and whether it should be associated with the altar mentioned in the decree in honour of Diophantes, or there were several places for offerings to the goddess.

Mythological role of Heracles is related to the conquest of lands, and in Chersonesos he was worshipped as a protector of chora. This corresponds with the increase of the importance of this hero's cult with the development of chora and its decline after the loss of agricultural lands in the North-Western Taurica. Striking evidences of Heracles' cult come from the chora, for instance from the sanctuaries situated in towers. Both in the chora and in the city were found altars in the form of Heracles' club which was depicted on the coins in this period. Their size and localization testifies that they were used if not in polis cults, then in cults of philae or religious organization.

Since the end of the 2nd c. BC on coins and in sculpture Parthenos was depicted in *corona muralis* and was represented as a patroness of the city. Cult of Heracles seized to the level of family cults. The head of Heracles was shown only on coins of short-term series as a commemoration of war victories. After that the hope in military affairs was laid upon Parthenos only. Certain epigraphic monuments provide evidence that military mantics was conducted to get the signs from the supreme goddess.

The final stage of development of the supreme cults in the first centuries AD is characterized by the relief depictions of Parthenos throwing the spear found in the city and the chora, which copied the coin type known from the 60-s BC to the end of Ancient period. There arises the evidence of worshipping the supreme goddess within the family cults. By the end of Ancient epoch in the religious outlook Parthenos remains the one that consolidated the civic community.

In the first centuries AD the cult of Chersonas, a related with Parthenos deity, becomes important for integration of

the community and for substantiating the autonomous origin of the city. Poleis leading their roots from Megara, earlier or later, introduced a cult of eponymous deity which they depicted on the coins. Names of actually all the Megarian colonies were linked with the names of historic or legendary founder. Analysis of ideological background of foundation of Herakleia Pontike, Messambria, Kallatis, Byzantium, Astacus, Calchedon, Magara Hyblaia, and Selinus allow the author to accept the definition of a nature of Chersonas' cult as an eponymous deity. Depictions of female head with lyre combined with Parthenos types on obverses should be related to this cult. The same combination with Parthenos and her attributes (deer, wreath or Nike), as well as a snake as an attribute of a hero allows suggesting that the image of beardless male head with a snake should be viewed as a heroized or invented founder of Chersonesos. In the contrast to these «politically caused» cults, Parthenos was worshipped to the end of Ancient period. Her temple still functioned at the end of the 4th c. AD.

In the third chapter the monuments characterizing polis cults are analyzed within the Classic and the Hellenistic periods, and within the first centuries AD. The scholars presume the existing of two temenoi at the first stage of the development of pantheon. The architectural appearance of at least one of them is known only since the Hellenistic period. However, apparently stone temples and paved way leading to them were preceded by more simple structures, since the place for the sacred area was allocated when the territory of the city was widened and when the system of city planning was introduced in the second quarter or the middle of the third quarter of the 4th c. BC.

The scarce evidence of the first stage is significantly supplemented by the numismatic data. To accept the interpretation of the dymorphous head on coins as the honouring of Dionysus makes the same depiction of this god on the plastic vases from necropolis. This is also confirmed by the parallels from vase painting where there is depicted worshipping to Dionysus in the form of a column with masks on both sides, as the god who temporarily, before his rebirth, stays in the underworld. The importance of a cult of Apollo in the early period of history should be explained not only by participation of Delians in foundation of Chersonesos, but also by his patronage in colonization.

The largest amount of architectural details of temples and altars comes from the Hellenistic period. However, there are not enough arguments for conclusions made by researchers that these fragments belong to the temples of Athena, Dionysus, and Apollo. Having grouped by places where devotions to the gods and statue fragments were found the localization of certain cultic buildings may be assumed, in addition to the North-Eastern and the Central temenoi, in the areas not occupied by the dwelling structures near the theatre and on the Northern coast. A fragment of a slab with a relief depiction of a lion turned to kantharos is linked to the public cult of Apollo. The functional purpose of the slab is evidenced by the localization of the relief at its lateral side. Considering the analogue from Chersonesos it should be defined as a detail of an offering table.

Diversification of coin types approximately since the 2nd c. BC provides the evidence of changes in religious life at the next stage of development of religion. Depictions of Athena, Dioscuroi, Helios, Hermes, Apollo with lyre and a branch,

and Zeus with his attributes appear at this time. It can be assumed that these cults existed in pantheon of Chersonesos before that, but they significantly yielded to the supreme gods, and therefore were not reflected in the monuments up to the loss of autonomy by the city. These depictions were typical for lots of cities. They reflect rather influences of the Pontic Kingdom and Rome, than the peculiarities of Chersonesos' own development. However, the limitedness of such influences in the city should be noted, since cults stipulated by the depended position of Chersonesos remained strictly official and did not reflect in the religious outlook of the population.

In the first centuries AD the temples of Aphrodite and Asklepios are mentioned in epigraphic sources. Localization of any of them has not been sufficiently substantiated. Monuments which could testify to the public worship of Asklepios come from the Northern coast and from the territory of the theatre. During the excavations near the theatre the vivid evidence of cults of the Mother of the gods and Dionysus at this period were found, but it is not known if they belonged to separate sanctuaries of these gods.

Foreigners were the bearers of different worldview systems in Chersonesos. The largest group of them formed the soldiers of the Roman army and their entourage. The analysis and localization of the monuments related to their religious life show that this religious activity did not go beyond the bounds of the citadel separated from the main territory of the city, the area near the Western defensive wall where administrative buildings of the vexillation situated, and the theatre which was reconstructed by the servicemen for the needs of both the city, and the garrison. Production of relief

depictions of Parthenos showing resemblance to Thracian votive slabs, in the author's opinion, testifies not to the religious influence, but to strictly constructive peculiarities caused by the craftsmen's orientation on demands of the garrison which was the main customer of their works in this period.

The official cult of Rome and the provinces which could be conducted by Chersonesos habitants was the cult of the Roman emperors. It is presumed, that indirectly this cult is reflected in the official inscriptions of the end of the 2nd c. AD in which Augustus and Titus Aelius Hadrianus Antoninus are called the gods. The very depiction of emperors and members of their families on coins could be related with heroization of the rulers, because ancient coins showed only images of gods and heroes, and heroized monarchs before that. Emperors were depicted on obverse of Chersonesos coins since 212. The reverse of them always showed Parthenos. Cult of emperors, if existed in Chersonesos, was strictly official. Thus, the cults of Roman provinces did not essentially influence the religious outlook of the majority of habitants of the city.

In the fourth chapter a system of religious beliefs and cults conducted not by the civic community, but by the religious organizations or family members is considered. The cults of agriculture gods and heroized ancestors worshiped in the family circle near the house hearth are characterized. The family head was a priest of these cults. Chersonesan dedications «for the wife» and «for the children» testify that he was a representative of members of his family in eyes of gods of the polis. It can be presumed that theophoric names were given to children after the gods whom parents

perceived as the most benevolent and reliable in protecting an individual. Such patrons in the Hellenistic period were the gods worshipped in family circle (names after Heracles, Hera, and Demeter). In the first centuries AD, in times of religious search, onomastics becomes more variable. Children were named after Roman gods and after gods of oriental origin. Father during his priesthood in polis cult could name his newborn child in honour of the deity which in that period was benevolent to him and, hence, to his family. This is evidenced by the rare names after Parthenos.

The place of conducting of family cults should be determined by the complex of finds in the house: altars, depictions of gods, and votive inscriptions. Altars-hearths were used, and since the 3rd c. BC limestone and terracotta arulas appeared which in the first centuries AD were shaped as cups with high stems. Ground altars were discovered in houses of I, II, and XVII city-blocks. Rare altars found in inner yards of houses, as well as theophoric names of certain outstanding persons of the city testify for the cults of Zeus Herkeios and Zeus Ktesios. Often when stone altars are found in situ their localization relates to cellars. However, cellars could be used as dwelling rooms.

Of the existing interpretations of altars with snakes in reliefs (as devoted to Asklepios, Dionysus-Sabazios, or Zeus) the most likely is their interpretation as altars of heroized ancestors. Because they did not differentiate by the form and localization in houses, the conclusion can be made about substantially similar religious ideas in the core of cults related with the stone altars. Emergence of depictions of snakes on them in the first centuries AD probably corresponds to the heightening of attention on certain aspects of the cult.

Tamed snake in the house was perceived as an embodiment of a spirit-protector of the house, whom a dead ancestor was becoming. Synchronic depictions of snakes on crypts in Chersones and in the relief on the altar from Lesbos with the dedication to the hero testify to the relation of snakes with the cult of ancestors. Altars with snakes made of imported marble were found in big houses; there is an epitaph of archontes and the first agoranomos on the slab analogous to the crypts with snakes. Thus, cults of heroized ancestors were of special importance for the wealthy habitants of Chersonesos.

Cultic depictions from houses evidence the worship of Demeter, Heracles, Dionysus, and Aphrodite in the family circle, while in the first centuries AD – of the Mother of gods and others. In rare cases when the situating of terracottas is known, they are localized near the house hearth or near the wall. Putting terracottas into tombs continues a tradition of placing them around the altars and hearths or evidences about conducting funeral rites in house sanctuaries and about commemoration of the dead as of heroes. A group of terracottas intended for hanging is distinguished: figurines of pigeons, miniature masks, sometimes with ivy wreaths, some protomas, statuettes of a winged youth, and figurines with movable limbs. Probably, some of them were worn or hanged on the clothes during the cultic activity. Therefore, they are found in tombs as well, where they could get with the clothes of the dead. Apparently, in such costumes initiated persons were dressed in order to prepare them to continuation of mysteries in the other world. Herodotus describes the way Anacharsis arranged festivities in honour of the Mother of gods holding in his hands tympanum and

wearing the sacred images [Herod., IV, 76]. Hanged clay figurines or their limbs jingled when a person wearing the cultic costume moved which could cause an additional effect of solemnity of rituals. In the art it may be represented in depicting of gods or their symbols among the worshippers.

In houses and tombs typical graffiti are found on vessels dedicated to the same gods. By the presence of altars, cultic depictions, graffiti-dedications or at least by the two of these sources an attempt to localize sanctuaries not known before is made: in rooms and inner yards of houses in the II, V, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX, XXV, XXVIII, LV, and in the Port city-blocks.

In the fifth chapter the issue of existence of mystery cults in Chersonesos is raised. Terracotta depictions illustrating events of *Hymn to Demeter* found in tombs can be linked with the notions about Eleusinian mysteries. Such graves reached 10 % of synchronous burials and belonged to the wealthy persons who could have visited Eleusis for the direct participation in the mysteries.

There are reasons to presume the existence in Chersonesos itself of Bacchic mysteries since the 3rd c. BC. This is evidenced by the finds from the burials reflecting the posthumous hopes of mystae and the information about funeral customs of the Orphists and the Bacchists [Herod., 2.81]. These finds are, for instance, depictions of masks with help of which the participants of Bacchic mysteries likened themselves to the deity; depictions of the participants of Bacchic processions, and scenes of ritual dances and vine drinking. The evidence available is not sufficient to presume that Orphic cult existed in the polis. Wreaths in tombs were not related to it, as it was previously presumed. Golden wreaths

could have been laid for those dead who were rewarded with them when alive. Lead painted trefoils in the form of red flowers in women's burials could be the indication of the status of unmarried or, if such burials belonged to the older women, they could be the analogy to the ivy wreaths on the heads of participants of Bacchic mysteries, whom only married women could be.

In the first centuries AD the evidences of mystery cult to Dionysus-Sabazios are known. By the Thracian analogies there is determined a bone head for the rod in the form of a hand with characteristic gesture *benedictio Latina* and pivots with endings in the form of a hand holding a cone of Italian pine. The head of the rod was an attribute of a priest of the mystery cult which was conducted in Chersonesos by the natives of the Danube River region in the first half of the 3rd c. AD.

Since the edge of the millennia processes of interpenetration of separate cultic practices were occurring as a result of syncretizing of gods to whom the mysteries were devoted. That was reflected in the monuments from the burials, such as cups with dipinti-dedications and ivy ornament, glass cups with relief flowers of lotus and Bacchic masks, inscriptions «drink with joy», etc. Notions of the better life after the death were universal and upon which the initiation rituals were based. Consequently, cultic attributes and the way of their usage in Chersonesos in the first centuries AD became common for the mysteries, for instance, in honour of Dionysus and of Isis.

Rare monuments provide the evidence of participation of certain habitants of Chersonesos, either citizens or foreigners, in mystery cults of the Mother of gods. However, these

cults were not conducted in the city itself. There were also a few adherents of mysteries of Isis, which could be undertaken in Chersonesos, although only indirect evidence indicates this. The soldiers of the Roman garrison conducted mysteries of Mythra. There are reasons to disagree that this cult was also conducted in family circles due to the significant role of military symbols in it and participation exclusively of adult men. Warlike character of these rituals was incompatible with the religious practices near the family hearth.

In general, mysteries could not be for the masses, and scarce evidences for them come from separate rich burials. This leads to a conclusion that participants of mystery cults in Chersonesos were the representatives of upper society who were close to religious searches and new doctrines.

The last chapter is devoted to the funeral cult. The burial belonged to the family cults. This is testified by the existence of certain features of the funeral during a long term, by the variability of funeral customs within a single period, by the arrangement of family shrines, by depictions of family members on gravestones, and by the usage of amulets and other attributes of beliefs by a narrow circle of individuals. In Chersonesos ground burials prevailed longer than in other centres of Greece and the Black Sea region; for longer periods tombs were oriented to the east and flexed burials were made, as well as tiles were used in tombs structures. Later than in other regions, the inventory becomes diverse; only since the edge of the millennia crypts with niches and undercut graves appear. Child burials in amphorae vanish in the 5th c. AD. Funeral traditions in Chersonesos had their deep roots and were preserved within the relatively narrow circles of adherents.

At each period the funeral cult was not homogeneous. Different notions of the life after the death existed within the habitants. This is reflected in variability of constructions of tombs, in the structure of inventory, and in forms of gravestones, especially in the Late Hellenistic period. In the author's opinion, the reason for that are the differences between the social groups and individual families passing on traditions from generation to generation. Spreading of amulets in graves in the first centuries AD reflects the enforced worry about the vulnerability caused by increased distrust in traditional gods and due to individualization their worship.

Arrangement of family shrines should be linked to the notions of «reunion» of a family in the other world. Integrity of a family, of its dead and living members, was ensured by annual funeral festivities and by appeals to the dead for help. The same beliefs were embodied in depictions of the dead on the gravestones during the funeral feast in family circle in the other world. These monuments were placed predominantly on the graves of men who were represented as heroes. Traditionally for Chersonesos gravestones, wives were shown seating aside. Small figures near the praised couple are with presents in their hands or with a gesture distinctive for the funeral rites. The nature of these depictions casts a doubt about their interpretation as of servants or slaves. Different levels in the depiction of the participants of the feast allow presuming that on the gravestones the heroized dead were presented, and the diminished were their alive relatives bringing offerings. Cases when individuals ordered gravestones for themselves are rare in Chersonesos and refer only to foreigners. In most cases heirs of the dead took care about the funeral. Tendency towards the improvement

of quality of gravestones testifies that descendants strived to show and immortalize their contributions. This contribution was especially emphasized by depictions of relatives, apparently children, on the gravestones near the honoured dead. These figures are close to depictions of worshippers on votive relieves who by size are twice smaller than the deities.

The choice of the mode of burial also depended upon the relatives. In the Classic period in Chersonesos, funerals of elite representatives were conducted with the same ceremonial simplicity as for average citizen. This conclusion is supported by a small number of cremations in the Late Classic period. Inhumations corresponded to circumstances when it was possible or necessary to have the funeral right away after the physical death. In other words, they were made when there were few relatives engaged in ceremonies of farewell, or when the situation forced to shorten the scale of funeral rites which could be relevant to the war dead. Then, even no accompanying items could have been put into the tombs which reflected severe life conditions of a Dorian settlement. The choice of inhumations could have been caused by limited terms within which the burial had to be undertaken. If farewell ceremonies could not have been completed on the second day after the physical death because of too many participants, then there appeared a need to stop the decay of a body, to bring together physical and social death. In the Hellenistic period, a time of prosperity of Chersonesos, funerals of the elite representatives were conducted by abiding all details of the ceremony related to the cult of ancestors. The ancestry was often used to justify the social status of certain citizens. The decrease of percentage of cremations

in the first centuries AD corresponds to the spread of new outlook ideas in which the notions of the sole and preservation of a body played a significant role.

Analysis of graves structure, of gravestones forms, and of inscriptions on them shows that the pass from ideas of residence of the dead in the tombs to the notions of a separate life of soles happened in Chersonesos some later than in other centres, which is caused by the religious conservatism of the habitants. Ideas of grave marker as an embodiment of the dead could have been the reason of using stelae in building of the defensive structures in the 3rd c. BC. Stelae were equated to the heroes of the polis. Such notions were probably reflected in Christian tradition known also in the mediaeval Cherson of putting relics or laying the stones into the foundations of temples and into the wall of a tower.

Thus, we get a general picture of religious outlook of habitants of Ancient Chersonesos in the dynamics of its development. It has been ascertained that peculiarities in the religious outlook were not the influences of other ethnic groups, but the results of individual historic development of this centre. General traditionalism in the evolution of religious outlook was caused by the peculiarity of development of Chersonesos as a Dorian colony founded with the participation of the Delians on the territory surrounded by the hostile barbarians and, when the autonomy was lost, by the pursue to preserve the distinctiveness of the city.

Наукове видання

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ АРХЕОЛОГІЇ

**Релігійний світогляд
населення античного Херсонеса**

Шевченко Тетяна Миколаївна