

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ОСНОВАНИЯ ХЕРСОНЕСА ТАВРИЧЕСКОГО

Статья посвящена пересмотру даты основания Херсонеса Таврического во второй половине VI в. до н. э., предложенной Ю.Г. Виноградовым и М.И. Золотаревым. В результате анализа основных показателей материальной культуры — амфорной тары и расписной столовой керамики, среди которой отдельно рассмотрена привозная ионийская и аттическая, с привлечением новейших датировок, установлено, что начало формирования массовой керамической коллекции и начало жизни на памятнике относятся к первой четверти V в. до н. э. Ранние погребения городского некрополя датируются второй четвертью — серединой этого столетия. Значительный массив столовой керамики, традиционно принимаемый за ионийскую полосатую, предложено определять как керамику ионийского типа и относить ее к местному керамическому производству, имитировавшему привозные образцы.

Bujskykh A.V.

TO THE QUESTION OF THE FOUNDATION DATE OF TAURIC CHERSONESOS

The article is devoted to reconsideration of the foundation date of the Tauric Chersonesos at the second half of the 6th c. BC, suggested by Yu.I. Vinogradov and M.I. Zolotaryov. Based on the analysis of the main indices of the material culture such as amphorae and painted dinner ceramics, among which the imported Ionic and Attic items are separately examined in the paper, the author using the recent dates has determined that the beginning of the forming of mass ceramic collection and the beginning of life on the site date from the first quarter of the 5th c. BC. The early burials of the city necropolis are dated from the second quarter – middle of the same century. The bulk of the dinner ceramics usually viewed as the Ionic Striped is proposed to be defined as the ceramics of the Ionic type and refered to the local ceramic production which imitated the imported examples.

Т.М. Шевченко

ПОХОВАННЯ В КОНТЕКСТІ РОДИННОЇ РЕЛІГІЇ ХЕРСОНЕСА ТАВРІЙСЬКОГО

У статті розглянуто поховання як частину культів, що відправлялися в колі сім'ї в античному Херсонесі. За матеріалами некрополя виділено риси обряду, що засвідчують родинний характер поховального культу.

У релігійній практиці давніх греків ушанування богів відбувалося на різних рівнях: родинному, общинному, а іноді й інших груп, наприклад, філі чи спеціально створеного релігійного об'єднання (докл. див.: Фюстель-де-Куланж 1903, с. 104; Burkert 1985, р. 13). На кожному з цих рівнів могли поклонятися тим самим божествам, проводити схожі ритуали за участю тих самих громадян та членів їхніх сімей. Відмінність полягала лише в кількості та принципі спорідненості учасників.

Науковці наголошують на первинності родинних культів щодо всіх інших, адже їх коріння сягає набагато глибше, і вони зберігають більш давні традиції релігійних практик (Фюстель-де-Куланж 1903, с. 23—24; Burkert 1985, р. 95). Відповідно, цю сферу релігії найменше

зафіксовано археологічно, історично та етнографічно. Родина мешкала в одному будинку зі спільним вогнищем, яке мало і господарче, і сакральне значення (див., напр.: Мещеряков 1980, с. 13). На цьому ґрунтувалися культу сім'ї, визначалися коло й обов'язки учасників залежно від їх позиції і статусу в сім'ї. Культурні дії, пов'язані з найважливішими подіями в житті родини — народженням, шлюбом та смертю — відбувалися здебільшого в оселі.

Родинні культу та обряди мають спільну основу — ідею циклічного продовження життя: народження, шлюб, смерть, що змінюють одне одного і створюють безперервність людського існування. Дослідники часто вказують на взаємозв'язок цих трьох елементів життя: наявність рис одних ритуалів у інших. Таким є, наприклад, зв'язок поховальної процесії із весільною (Burkert 1985, р. 99), поховального інвентарю з

весільними дарунками та символами готовності до шлюбу (Smith 1976, p. 68), уявлення про осквернення під час народження та смерті (Pomeroy 1997, p. 106), які зумовлювали потребу сакрального очищення від забруднення в кожному з цих обрядів (Smith 1976, p. 86—87) тощо. Таке взаємопроникнення елементів ритуалів, найважливіших у житті кожної родини та всіх її членів, відбилося й на уявленнях про згадані знакові події та їх значення. Отже, уявлення про потойбічний світ могли втілюватися не лише в ритуалах, безпосередньо пов'язаних із похованням.

Вшанування померлого чи «виконання дій поховально-поминальної обрядовості», за визначенням В.С. Ольховського, відбувалося не лише на місці могили (Ольховский 1986, с. 65—76). Дім, очевидно, теж був важливим осередком ритуалів, присвячених поклонінню родинним героям. Центральне місце оселі — домашнє вогнище — було імітацією поховального вогню, їжа та узливання — повторними дарами померлому. Дарунки і молитви відроджували його присутність у домі, наділяли його надприродною силою задля опіки над живими. Родинні культу, зокрема поховальний, передавалися нащадкам і містили риси більш давніх забутих вірувань і обрядів, уже менш зрозумілих для сучасників.

Так, традиції поховання були консервативними і відображали «не одночасний похованню рівень розвитку суспільства, а відставання від життя» (Кызласов 1995, с. 101). Тож, і щодо часів Платона, і треба вести мову про визначальний вплив звичаїв родини у влаштуванні поховального ритуалу. Традиції, практичне значення яких із плином часу сучасники розуміли все менше і менше, набували все більшої загадковості й містичності. Їх виконання перетворювалося на неухильний обов'язок членів родини, при цьому не допускалося упущення жодної деталі або неточностей у виконанні обряду. Сакралізувалися дії та предмети, пов'язані з похованням, а також самі дійові особи на час виконання своїх обов'язків щодо померлого родича.

Оскільки формування поховальних традицій відбувалось у такому порівняно вузькому колі, варто враховувати можливість своєрідності поховального культу в кожній родині. Усталені в межах сімейного кола обряди, особливості яких зумовлені окремими випадками, що стосувалися поховань, та відповідними уявленнями про «своїх» померлих, були, очевидно, відмінними в кожній родині. Найретельнішим збором інформації щодо поховального, як і інших родинних культів, можна виявити загальну картину явища, тоді як уся варіативність, яка і називатиметься свідченням вірувань, випадатиме з поля зору. Проте окремі спільні риси

як в обряді поховання, так і в зображеннях, пов'язаних із ним, дають змогу виділяти певні тенденції, загальні риси в уявленнях про потойбічний світ населення античного Херсонеса.

Традиції поховання в античному Херсонесі неодноразово привертала увагу науковців з огляду на постійне надходження нових знахідок (Косцюшко-Валюжинич 1902, с. 51—119; Тахтай 1948, с. 19—43; Стржелецкий 1969, с. 7—29; Щеглов 1975, с. 109—116; Зубарь 1982; Зубарь, Ланцов 1987, с. 34—38). Утім більш докладно вивчалися самі артефакти, тоді як їх місце і значення в контексті історії та культури поліса окреслювалися доволі побіжно.

На основі всебічного аналізу поховальних пам'яток дослідники реконструювали особливості соціального та етнічного складу (Капошина 1941, с. 161—173; Колесникова 1969, с. 29—44; Липавський 1988, с. 27—37; Зубарь 1995, с. 137—146), а також релігійного життя херсонеситів (Зубарь, Мещеряков 1983, с. 96—114; Зубарь 1990, с. 61—84). І лише в останні роки з'явилися узагальнювальні праці, в яких значну увагу приділено теоретичному підґрунтя розуміння не завжди однозначних пам'яток, що дають цінну інформацію стосовно релігійних уявлень населення поліса (Русяева, Зубарь 2004; Зубарь 2005).

Оскільки в цій статті поховання в контексті родинної релігії розглядалося дещо побіжно, пропонується зробити це детальніше. У 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 закон забороняв участь у поховальній процесії жінок, більш віддалених, ніж троюрідні (Garland 2001, p. 22—24). У Хіосі закон дозволяв участь не більше п'яти жінок-родичок, крім жінок-членів сім'ї (Pomeroy 1997, p. 106). Хоча жодних обмежень щодо кількості чоловіків-учасників поховального ритуалу не встановлювалося, все ж можна стверджувати якщо і не про родинний (сімейний), то родовий характер поховального культу. Адже, яка б кількість учасників не залучалася до обрядів, принципом їхньої участі була кривна спорідненість.

Навіть за тих рідкісних випадків, коли до поховання видатних осіб у полісі долучалася вся община (Зубарь 2005, с. 425), навряд чи правильно було б припускати, що поховання припиняло бути родинною справою. Адже процесійна хода до могили та обряди на цвинтарі, за якими, дійсно, могли спостерігати усі охочі, не були єдиним етапом поховання. Цим публічним діям біля могили передувала ціла низка ритуалів, проведених у домі померлого (докл. див.: Garland 2001, p. 13—16). Не менш важливими були й поминальні ритуали, які відбувалися і на цвинтарі, і біля домашнього вогнища. Участь

усієї общини в таких діях, особливо зважаючи на обмежений простір звичних місць їх проведення, досить сумнівна.

Стосовно того, що в Херсонесі поховальний культ, як і сам процес поховання, був справою родини, дослідники майже одностайні¹. Ці твердження сприймаються як аксіома, і тому якщо й обґрунтовуються, то лише непрямыми доказами: посиленнями на праці авторитетних дослідників або аналогіями з інших античних центрів. Отже, варто докладніше проаналізувати, що саме дає змогу робити такі висновки. Про належність поховання до родинних культів можуть свідчити наступні риси в поховальній традиції:

- консервативність, непов'язаність з історичними чи політичними змінами, що мали вплив на общинні культури;
- варіативність, неоднорідність поховального обряду в межах одного періоду;
- влаштування родинних усипальниць;
- зображення членів родини на могильних пам'ятниках;
- наявність амулетів, оберегів, що були атрибутами вірувань вузького кола осіб.

Під консервативністю херсонеситів можемо розуміти їхню стійкість щодо впливів як з боку варварського оточення (Рогов 1992, с. 38), так і сусідніх античних центрів (Белов 1981, с. 167), а також суворість поховальних норм. Археологічно цей консерватизм виявляється в побутуванні протягом тривалого часу окремих ознак поховальних пам'яток, які нерідко переходили з одного періоду в інший, а отже, були пережитками, архаїзмами, адже всі інші сфери життя населення поліса зазнавали змін.

Ця консервативність, своєрідна «відсталість» впливає із порівняння окремих особливостей поховань. Наприклад, на відміну від некрополів інших античних центрів, де спостерігається різноманіття видів могил, у херсонеському до елліністичного періоду, безумовно, переважають найпростіші, ґрунтові, поховання (Рогов 1988, с. 189). Порівняно з іншими некрополлями, у херсонеському довше — до початку елліністичної епохи (Липавський 1988, с. 28) — орієнтували похованих головою на схід, як у пізніший час і отвори склепів (Ушаков 1995, с. 80). Тут ще до першої половини III ст. до н. е. існували скорчені поховання (Зубарь 1988, с. 54). У могилах знаходять дуже мало супровідних речей, а в похованнях, датованих V—IV ст. до н. е., їх взагалі майже немає. Простежено стійке співіснування кремацій та інгумацій — традицій, що побутували до IV—V ст. н. е. (Зубарь

¹ Наприклад, Л.Г. Колесникова антропоморфні надгробки вважає узагальненим образом скорботної жінки, який сформувався завдяки «суспільному вшануванню померлих» (Колесникова 1977, с. 89).

2005, с. 435), поховання дітей в амфорах тощо. Отже, з-поміж інших особливостей поховання в Херсонесі було збережено більш архаїчні риси, давно забуті в античних центрах.

Подібні консерватизм і стійкість до впливів тим більше вражають, зважаючи на жваві економічні й політичні контакти Херсонеса з довколишнім світом, що є винятковою ситуацією для Північного Причорномор'я (Рогов 1992, с. 39). Цей факт пояснюють ідеологічною консервативністю, що ґрунтується на землеробських релігійних уявленнях (Липавський 1987, с. 100), несхильністю до змін хтонічних культів загалом (Шевченко 2001, с. 41), наявністю в поховальному обряді пережитків родового ладу (Зубарь 1980, с. 14).

Зазначене співвідноситься із сімейно-родовою релігією, тобто культурами, ритуалами, що проводилися в межах родини як базової одиниці традиційного суспільства. Відповідно, більш глобальні зміни, нові релігійні віяння найменше торкалися способу життя в родинах і їх обрядів. Обряди відбивали своєрідну відповідальність перед померлим родичем, предками, ухиляння від якої суспільство карало щонайменше осудом. Ритуали набували статусу священнодійства, а їх учасників вшановували як наближених до чогось небуденного, потойбічного і на період поховальних і поминальних обрядів вважали особливими, «нечистими» (зважаючи на страх перед смертю та невідомим) (Garland 2001, с. 43—47).

Подібний статус ніби сакралізував усі дії, які проводили родичі щодо померлого. Так, звичайне покладення тіла в могилу перетворювалось на комплекс часто складних і тривалих обрядів, що супроводжувалися виявленням шани померлому у спосіб, традиційний для певного родинного кола. При цьому найпростіше слово чи жести, виражені у визначений момент, набували символічного змісту, здебільшого зрозумілого лише обмеженій групі осіб. Правильність зробленого та сказаного під час ритуалу впливала на долю як померлого, так і живих, тому 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.

Ритуали передавалися з покоління в покоління, і найважливішим у їх відтворенні було точне повторення й наслідування попередніх поколінь. Саме тому багато релігійних обрядів у Херсонесі простежуються з V—IV ст. до н. е. до IV—V ст. н. е. (Мещеряков 1980, с. 13), а вигляд багатьох поховань майже не зазнав суттєвих змін протягом такого тривалого часу (Зубарь 1982, с. 123).

Проте поховальний культ не був уніфікованим, однаковим для всіх, тобто в етнічно досить

однорідному середовищі Херсонеса побували різні уявлення про потойбічний світ. Якими б статичними вони не були, все ж простежується їх індивідуальний для кожної окремої групи (очевидно, кривно спорідненої) характер, і вже ці індивідуальні риси зберігалися нащадками протягом тривалого часу.

Варіативність обрядів з часом ставала все більшою, що свідчить про перехід до вузько-родинного характеру поховання (Белов 1948б, с. 78), за якого кількість і якість інвентарю залежала від забезпеченості родини померлого. Наприклад, у II ст. н. е. було кілька видів могил: ґрунтових ям, ям із бортами, ям, обкладених черепицею (хоча ця практика відома в Херсонесі з класичного періоду), каменем чи дерев'яними дошками (Белов 1948а, с. 157). Орієнтування похованих у могилах було неоднорідним (Борисова 1988, с. 14), хоча, як уже зазначалося, в доелліністичний період домінувало східне (Липавський 1988, с. 28).

Різноманітним був і склад поховального інвентарю, що пов'язують із майновою диференціацією протягом елліністичного — ранньосередньовічного часу (Белов 1948а, с. 162; Магда 1997, с. 44). Про варіативність свідчить і спосіб поховання, адже впродовж усього античного періоду співіснували інгумації та кремації. У свою чергу, кремації поміщали і в урнах, і без них, до того ж урнами могли слугувати й різні типи посуду (Белов 1948а, с. 158), спосіб нанесення написів на якому також був неоднорідним: крім графіті, відомі й дипінті (Соломоник 1964, с. 182).

Варіативність відчутна і в зовнішніх маркерах могил — поховальних пам'ятниках. Серед них виділяють кілька груп: від грубооброблених «антропоморфних примітивів» (Пятышева 1946, с. 178), що існували з кінця V ст. до н. е. до III—IV ст. н. е. (Колесникова 1986, с. 95), до великих мармурових саркофагів із рельєфами та написами (Белов 1964, с. 156). По-різному клали в могили й монети (так звана плата Харону) — в руку, в рот, біля голови. Причому вони були наявні далеко не в усіх могилах, так само як і лицьові пластини (Белов 1948а, с. 159). Така різноманітність особливостей поховань свідчить про родинний характер їх улаштування.

Ще одним доказом того, що саме родина або сім'я турбувалася про поховання, є те, що найкраще облаштованими з класичного періоду є дитячі могили (Белов 1948а, с. 159). Згадаймо, що для античної, як і для багатьох інших традиційних спільнот, найбільш цінними вважалися не діти, а дорослі, особливо чоловіки, які в елліністському суспільстві мали виняткові, закріплені законами права громадян.

Варіативність в особливостях поховального обряду в Херсонесі не вказує на варварську на-

лежність похованих чи культурні впливи негрецького населення. Адже, як уже констатовалося, поховальний обряд є реакційною, консервативною сферою релігійного життя, яке, у свою чергу, в традиційному суспільстві було закритим для змін. Причини різноманітності — не в зовнішніх впливах і не в данині «моді», а в сімейних звичаях, залежних від вірувань і уявлень про потойбічне життя, властивих тій чи іншій родині. За словами І. Моріса, в ситуації, пов'язаній зі смертю, поховальна група (сім'я) керувалася не вподобаннями культурного оточення, а власними емоціями (Morris 1987, p. 137).

Ще однією ознакою належності поховального культу до родинної релігії є облаштування сімейних гробниць, яких у класичний і елліністичний періоди зафіксовано порівняно небагато (Буйських 2005, с. 149; Белов 1981, с. 169—179; Щеглов 1975, с. 110—111). Причину цього дослідники вбачають у конструкційних особливостях: тонкий шар землі на некрополі не давав змоги влаштувати великі сімейні склепи (Белов 1981, с. 179). Утім, незважаючи на зазначені труднощі, вже в перші століття н. е. склепи стали характерними поховальними спорудами, які часто вирубували в скелі (Белов 1948а, с. 157), що не можна назвати полегшеним варіантом конструкції. У I—IV ст. н. е. кількість сімейних могил дедалі збільшується (Зубарь 1982, с. 32), що, ймовірно, пов'язано не з практичним, а сакральним розумінням могили.

Зазначений період античності пов'язують зі значним поширенням уявлень про потойбічне життя людини після фізичної смерті, які, очевидно, відрізнялися певними деталями в кожній окремій спільноті (регіоні Еллади, полісі чи навіть родині). Незмінним залишався лише постулат, що поховані продовжують жити (близько чи далеко від цього світу), і навіть впливають на живих родичів. У потойбічному житті померлі також спілкуються між собою, причому зв'язки в цьому світі не втрачаються і в іншому. З цих уявлень бере свій початок і віра в так зване возз'єднання родини в потойбічному світі, яка відобразилася у вазопису (Smith 1976, p. 169) та епітафіях (Garland 2001, p. 66—67).

Отже, потрапляючи з «цього» світу в потойбічний, померлий знаходив своє місце серед інших, яке відповідало сімейному статусу і родинним відносинам в житті реальному. Так, глава родини продовжував бути ним і після смерті, його дружина, помираючи, зберігала своє залежне від нього становище, діти також продовжували соціальну ієрархію, корені якої — у сивій давнині предків-героїв.

Родинний склеп, де ховали членів сім'ї чи кількох споріднених сімей, став утіленням і предметне «унаочненням» зазначених уявлень про родинне життя в потойбічному світі, яке, втім важко



Рис. 1. Фрагмент надгробка зі сценою трапези: АСХ, кат. № 329

пояснити конструктивними особливостями могил. Очевидно, родичі намагалися пришвидшити згадане возз'єднання родини вже під 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. Будова склепів свідчить про те, що там передбачалося місце не лише для тіл похованих чи супутніх речей, а й для відвідання місць поховань живими задля проведення ними ритуалів — для продовження «спілкування» в колі родини. Звичайно, це «спілкування» вже передбачало поділ на кілька рівнів учасників. Померлі, до яких зверталися по допомогу, сприймалися як істоти, близькі до божеств, для них запалювали світильники, влаштовували узливання і трапези, можливо, й інші ритуали, не зафіксовані археологічно. Отже, відбувалося ніби справжнє возз'єднання родини: реального світу з потойбічним, живих із померлими.

Ці уявлення втілювалися в зображеннях померлих під час потойбічної трапези в колі сім'ї на надгробках. Очевидно, згаданий поділ на рівні у спілкуванні живих та померлих родичів визначав і характер їхніх зображень на надгробках. Замовники сцен поховальної трапези, ймовірно, намагалися показати взаємовідносини як живих, так і померлих членів родини, що втілювалося майстрами у їх композиційному розміщенні. Статус особи як члена родини відображався в способі його зображення відносно фігури героїзованого померлого: у ступені наближеності до нього, розмірі самого зображення порівняно з іншими, у діях, якими наділено персонажа під час бенкету.

Самого померлого на надмогильних зображеннях виділено як розмірами, так і композиційно. Інші персонажі мають другорядне, іноді

атрибутивне значення. Часто біля фігури померлого зображували його дружину сидячи, яка нерідко була рівнозначною главі ойкосу, адже вона повернена до того, хто споглядає надгробок, має рівні права у бенкеті. Проте місце дружини на зображеннях здебільшого дещо відрізняється від значення глави сім'ї. Вона бере участь у споживанні принесених дарів, сидить біля чоловіка, на відміну від усіх інших, але водночас її позицію намічено так, ніби вона теж прислуговує йому під час трапези (рис. 1, 2).

Тут справді запрошується визначення «прислуговування» усіх учасників бенкету померлому. Не випадково в літературі дуже часто можна натрапити на трактування другорядних персонажів надгробних рельєфів як «слуг» чи «рабів» (Русяева 2004, с. 460; Скржинская 2004, с. 321; Античная 1976, с. 97—112; Усачева 1975, с. 96—97). Очевидно, таке «прочитання» сюжетів надгробків зумовлене кількома причинами. Так, другорядні персонажі зображалися набагато меншими за розмірами порівняно з основними героями, вони часто не звернені обличчями до глядача, їх зображення значно схематичніші, не настільки пророблені в деталях, а також вони часто тримають у руках предмети, пов'язані з бенкетом, підносячи їх до звеличеної пари, тобто прислуговуючи їй.

Перелічені ознаки справді спонукають до висновку про різний статус зображених. Проте залишається нез'ясованим характер такого поділу на рівні: був він соціально зумовленим чи мав ідеологічне підґрунтя. Можливо, його корені варто шукати в релігійних уявленнях, а також в обставинах виготовлення пам'ятників. Щодо релігійних уявлень, то на таких монументах сакральне, навіть символічне значення мала кожна деталь. Щодо обставин, то пам'ятник, виготовлений із мармуру, замовлений у професійного майстра, був доволі коштовним для ро-



Рис. 2. Фрагмент надгробка зі сценою трапези: АСХ, кат. № 344

дини, тому й не містив зайвих чи не наповнених змістом предметів, а тим більше осіб.

Припускають, що поховальний пам'ятник замовляли ще до смерті глави сім'ї (пор.: Smith 1976, р. 48—49), який сам мав змогу впливати на його іконографію та якість. Про таку завбачливість родини засвідчує звеличення у зображенні двох осіб: чоловіка та дружини, які не так часто помирали одночасно. Отже, надгробок замовляли за життя одного з подружжя або ж після смерті обох. На жаль, надгробки рідко фіксують на місцях поховань, тому неможливо перевірити «відповідність» зображень із кількістю та статусом похованих. Некрополі інших античних центрів, де таке порівняння можливе, дають приклади, коли підземні склепи, над якими встановлено надгробки із зображеннями групи родичів, містять іншу кількість поховань, іноді навіть меншу, ніж зображено на надгробку (Pomeroy 1997, р. 133). Це слугує ще одним доказом того, що могильні плити могли виготовляти після смерті лише одного з подружжя, тобто заздалегідь і, відповідно, передбачати звеличення, героїзацію обох батьків родини.

Написи на надгробках із зображеннями «потойбічної трапези» свідчать про те, що пам'ятники належали здебільшого могилам чоловіків (Античная... 1976, рис. 135 (Філократа), 141 (Аврелія Делоса), 143 (Афінея))² тощо. Отже, «возз'єднання» родини втілювалося в рельєфі саме як апофеоз померлого чоловіка. Жінка при цьому зображалася в фертильному віці або, за словами С.Б. Помероя, в час, коли вона була найбільш корисна для суспільства (Pomeroy 1997, р. 128). На жаль, неможливо встановити, де ховали при цьому саму дружину глави сім'ї (у тій самій могилі чи окремо), як позначали її поховання і коли встановлювали пам'ятник над могилою чоловіка з відповідним зображенням дружини поряд, якщо вона була ще жива. Складно також висувати припущення, чи розв'язувалися такі питання ситуативно, чи вони якимось чином визначалися традицією родини.

У будь-якому випадку, очевидно, після смерті глави сім'ї, проходили щонайменше місяці, поки мармурова плита з близьким до портретного рельєфним зображенням поставала на могилі. Цікавими з цього приводу є зауваження В.С. Ольховського щодо іноді не зіставних із

² Тут є винятки, наприклад, надгробок Кілії, дружини АPELLI (Античная... 1976, № 355). На згаданому рельєфі жінка тримає за руку хлопчика, інші дві другорядні постаті визначені авторами як слуги, тобто зображення хлопчика дещо відрізняється від інших родичів. Можливо, тут причина в часі смерті матері, адже вдова здебільшого з-під влади померлого чоловіка переходила під владу сина (Фюстель-де-Куланж 1903, с. 34—36).



Рис. 3. Надгробок Аврелія Демаса, за В.М. Зубарем та І.А. Антоновою

економічним становищем родини витрат на поховання (Ольховский 1986, с. 95), що може бути зумовлено появою традиції своєрідного наголошення на внеску родичів у звеличення померлого. Це не слід розуміти як непосильне завдання з боку родини, адже поховання завжди було не лише обов'язком, а й привілеєм законних спадкоємців, закріпленим у законах багатьох античних центрів (Garland 2001, р. 119—120). Проте тенденція до кращої якості, більшої величч та витонченості надгробків свідчить про прагнення нащадків показати та увічнити свій внесок. Адже це вже не дороге вино чи кров великої рогатої худоби, пожертвовані навмисне для вшанування померлого і безслідно вилиті в землю, це ті знаки шани, які ще довго нагадуватимуть про дедикантів. Такими свідченнями можна вважати і зображення померлого в дорогоцінному і тривкому мармурі, й невеличкі фігурки самих родичів (очевидно, дітей), вага яких у композиції як живих поряд зі звеличеними померлими, звичайно ж, мінімальна: іноді вони виконують роль ледве не архітектурних деталей інтер'єру, зображення просто губляться серед напівколон та ніжок столу (рис. 1). У сюжеті вони мають дещо ширші функції хоча б тому, що присутні під час потойбічної трапези: вони підносять страви, прислужують³ (рис. 2—3).

³ Немає певності чи можна назвати прислужуванням характерний жест деяких персонажів: права рука

Таке прагнення бути «причетним» до сакрального не нове для традиційних культур: зображення дедикантів удвічі чи втричі меншими за божество, яке вшановували, простежується в мистецтві різних часів (від розписів єгипетських саркофагів до християнського іконопису). Ця традиція мала свої аналоги і в античній обрядовості. Прикладом є зображення в пізньому апулейському вазопису (Smith 1976, р. 40) бенкету героя і героїні, на якому прислужують діти та змії, а також рельєф із зображенням шанувальників дволикого божества (Garland 2001, р. 129). У Херсонесі відображення зазначеної «причетності до сакрального» можна вбачати в нанесенні присвячувальних написів на чорнолаковий посуд, на якому писали не лише ім'я божества, якому підносився дар, а й ім'я особи, що здійснила таку жертву (Граффити... 1978, с. 7—8). У розширених текстах написів на надгробках в епітафіях зазначалися вже не лише ім'я померлого та його батька (чи її батька і чоловіка (Соломоник 1969, с. 55—76)), а й родинні зв'язки живих дедикантів та висловлення їхнього жалю чи побажань.

Тут доречно згадати про зв'язок поширення традиції зображення «потойбічної трапези» на надгробках із уявленнями про героїзацію померлих, який дає ключ до розуміння багатьох порушених питань. Ототожнення померлого членами його родини з божеством багато в чому пояснює особливості зображень на надгробках як його самого, так і нащадків. Про ідеалізацію зображених уже згадувалося, до того ж її докладно проаналізовано в мистецтвознавчих працях (Античная... 1976; Иванова 1953). Її можна вважати одним із засобів вивищення, звеличення похованих, при цьому дрібні зображення «несакралізованих» родичів виконувалися більш недбало, іноді схематично. Навіть дарунки в їхніх руках та одяг зображували чіткіше, ніж обличчя. Це в той час, коли в провінційному мистецтві фіксують масивніші пропорції верхньої частини тулуба, відповідно, більшу увагу приділяли проробці голови та рис обличчя. Навіть за таких умов у зображеннях тулуба другорядних персонажів детальніше зображували атрибути, за якими можна визначити хіба що їхню стать та іноді функції на бенкеті.

У похованнях сюжет трапези набув поширення в пізньоелліністичний та римський час (Борисова 1974, с. 18). Показово, що в цю епоху розповсюдилася традиція покладання у могилу амулетів як вираження особливостей вірувань і суб'єктивних поглядів дуже вузького кола осіб (Русяева

огортає пояс, ліва — торкається щоки (Античная... 1976, рис. 129, 134, 138), який, очевидно, потребує детальнішого аналізу і може бути пов'язаний із ритуальними жестами (пор.: Garland 2001, р. 28—29).

1982, с. 23). Віра в магію і чари існувала й у класичній Греції, адже археологи часто знаходять звертання до богів із проханням про захист від невидимої небезпеки (Нильсон 1998, с. 108).

Зображення в поховальному культі сприймаються як апотропеї, що відводять від померлого будь-яке зло (Пятышева 1948, с. 204). У цьому контексті можна розглядати і традицію покладання у могилу теракот, які були символами-апотропеями. Фігурки пов'язують із діонісійськими та культами інших хтонічних божеств. Важко погодитися з думкою, що в поховання елліністичного періоду поклали жанрові теракоти (пор.: Белов 1970, с. 70). Більш прийнятним є припущення щодо їх призначення як оберегів (Кобылина 1970, с. 13; Шевченко 2001, с. 41).

Звичай тримати при собі обереги — частинки чогось сакрального — можна пояснити бажанням відродити ту саму «незриму присутність» героя чи божества. Земля з могили обоженого померлого могла сприйматися не лише як згадка про нього, але і як символічна частина героїзованого предка. Як частина відображає ціле, так і звичайну грудку землі наділяли захисними властивостями, що давало впевненість у власній безпеці.

Тут слід наголосити на визначенні «власна безпека», адже створення оберегів (фактично, моделей сакрального місця чи предмета) зумовлено неможливістю бути присутніми біля обоженого та фізичною віддаленістю від сакрального, тому його розміщували неподалік. Іншим поясненням є збільшення потреби в сакральному, очевидно, через особливо скрутний період у житті особи, родини чи всього поселення. Більш радикальним вираженням такої тенденції є носіння оберега шанувальником цього сакрального при собі. Це може свідчити про ще більше занепокоєння щодо своєї незахищеності, а також індивідуалізацію шанувальників героя. Важливе значення тут має їхнє віддалення не стільки, можливо, від місць вшанування родинних героїв, як від родинного культу взагалі.

Проте це не означає, що культу родинного характеру втратили своє значення для індивідів. Очевидно, вони стали більш формальними, а сфера їх впливу звужилася внаслідок того, що інтереси членів родини вже не обмежувалися подіями суто родинного характеру. Однак протягом усього античного періоду дім і могили померлих родичів залишалися місцями проведення родинних ритуалів і культів померлих зокрема.

З амулетами ототожнюють і виявлені в скорчених похованнях черепи з написами — посвятами окремим божествам (Соломоник 1976, с. 129—130). Так само трактують і антропоморфні підвіски (Зубарь 1982, с. 100), золоті лицьові пластини та вінки, камінці й скляні вироби із отворами для підвішування (Зубарь, Мещеряков 1983, с. 97—

103). Вотивними також є зображення тварин і птахів, ляльок із рухомими кінцівками (Шевченко 1998, с. 63—64), які пов'язують із хтонічними обрядами та культами родючості. Ювелірні виробы (печатки, пряжки, бляшки, підвіски) вважають амулетами, які використовували за життя, а потім клали в могилу з померлим. При цьому всі їх місце-знаходження зафіксовано саме на некрополі (Аграфонов 1999, с. 15).

Амулети, а також такі особливості поховального культу, як консервативність, різноманітність поховальних пам'яток, наявність сімейних зображень на пам'ятниках, є свідченнями того, що поховання в Херсонесі належало до родинної обрядовості. Кривна спорідненість була основою при влаштуванні поховань на всій території Еллади, оскільки саме родина була соціальною та економічною одиницею античного суспільства.

Отже, в Херсонесі поховання вважали справою родини, хоча досі невідомо, наскільки широко слід розуміти саме поняття «родина» — чи лише як окрему сім'ю, чи розгорнута по верти-

калі й горизонталі структуру кривних родичів, їхніх дружин і дітей. У будь-якому випадку поховання стосувалося вужчого кола осіб, ніж община, і належало до родинних культів.

Це засвідчують перелічені вище археологічно зафіксовані ознаки поховань, найважливішими з яких є будова могил, спосіб поховання, орієнтація та спорядження інвентарем похованих, надмогильні пам'ятники та зображення на них. Ці та інші особливості матеріалів некрополя доводять, що традиції поховання в Херсонесі мали давнє коріння, зберігалися їхніми носіями у порівняно вузькому колі шанувальників. Водночас зазначені традиції не були однорідними для всього населення античного центру. Рештки поховань вказують на побутування різних обрядів та ритуалів у межах одного часового проміжку, що знову-таки доводить належність поховальних традицій до родинної обрядовості. Цей факт уводить Херсонес у контекст усього еллінського світу, де існували аналогічні тенденції розвитку релігійного світогляду населення.

Аграфонов П.Г. Культ Геракла в Херсонесском государстве (IV в. до н. э. — III в. н. э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 1999. — 22 с.

Античная скульптура Херсонеса: Каталог. — К.: Мистецтво, 1976. — 342 с.

Белов Г.Д. Некрополь Херсонеса классической и эллинистической эпохи // ВДИ. — 1948а. — № 1 (23). — С. 155—163.

Белов Г.Д. Херсонес Таврический: Историко-археологический очерк. — Л.: Государственный Эрмитаж, 1948б. — 147 с.

Белов Г.Д. Рельеф с вакхической группой из Херсонеса // КСИОГАМ 1962 года. — 1964. — С. 153—159.

Белов Г.Д. Терракоты из Херсонеса // Терракоты Северного Причерноморья // САИ. — 1970. — Вып. Г1-11. — С. 70—77.

Белов Г.Д. Некрополь Херсонеса классической эпохи // СА. — 1981. — № 3. — С. 163—180.

Борисова В.В. Мраморный рельеф // Херсонес Таврический: Ремесло и культура. — К.: Наук. думка, 1974. — С. 14—19.

Борисова В.В. Некрополь Херсонеса II в. до н. э. // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тез. докл. — Севастополь, 1988. — С. 14—15.

Буйских А.В. К хронологии и атрибуции сооружений у юго-восточных ворот Херсонеса Таврического // Боспорские исследования. — 2005. — Вып. 9. — С. 138—158.

Граффити античного Херсонеса (на чернолаковых сосудах). — К.: Наук. думка, 1978. — 128 с.

Зубарь В.М. Об обряде трупосожжения в греческом обществе // Тез. докл. всесоюз. науч. конф. «Проблемы античной истории и классической филологии». — Харьков, 1980. — С. 13—14.

Зубарь В.М. Некрополь Херсонеса Таврического I—IV вв. н. э. — К.: Наук. думка, 1982. — 144 с.

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.: Тез. докл. — Севастополь, 1988. — С. 52—54.

Зубарь В.М. О некоторых аспектах идеологической жизни населения Херсонеса Таврического в позднеантичный период // Обряды и верования древнего населения Украины. — К.: Наук. думка, 1990. — С. 61—84.

Зубарь В.М. Скорчені поховання із некрополя Херсонеса IV ст. до н. е. // Археологія. — 1995. — № 3. — С. 137—146.

Зубарь В.М. Религиозное мировоззрение // Херсонес Таврический в третьей четверти VI — середине I вв. до н. э.: Очерки истории и культуры. — К.: Академперіодика, 2005. — С. 345—470.

Зубарь В.М., Мецгеряков В.Ф. Некоторые данные о верованиях населения Херсонеса (по материалам некрополя первых веков н. э.) // Население и культура Крыма в первые века н. э. — К.: Наук. думка, 1983. — С. 96—114.

Зубарь В.М., Ланцов С.Б. Новый участок эллинистического некрополя Херсонеса // КСИА. — 1987. — Вып. 191. — С. 34—38.

Иванова А.П. Искусство античных городов Северного Причерноморья. — Л., 1953. — 192 с.

Капошина С.И. Скорченные погребения Ольвии и Херсонеса // СА. — 1941. — № 7. — С. 161—173.

Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Северного Причерноморья // Терракоты Северного Причерноморья // САИ. — 1970. — Вып. Г1-11. — С. 6—22.

- Колесникова Л.Г.* Воинские надгробия // СХМ. — 1969. — Вып. 4. — С. 29—44.
- Колесникова Л.Г.* Хронология антропоморфных надгробий Херсонеса // Античная культура Северного Причерноморья в первые века н. э. — К.: Наук. думка, 1986. — С. 86—101.
- Косцюшко-Валюжинич К.К.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 году // ИАК. — 1902. — Вып. 4. — С. 51—119.
- Кызласов И.Л.* Погребальный обряд и уровень развития общества. От отдельного к общему // РА. — 1995. — № 2. — С. 99—103.
- Липавский С.А.* О скорченных погребениях античных некрополей Северного Причерноморья VI—I вв. до н. э. // Актуальные проблемы историко-археологических исследований: Тез. докл. VI Респ. конф. молодых археологов. — К., 1987. — С. 99—100.
- Липавський С.О.* Про роль орієнтації похованих при вивченні етнічного складу населення Північного Причорномор'я // Археологія. — 1988. — № 63. — С. 27—37.
- Магда А.В.* История изучения и современные исследования западного некрополя Херсонеса Таврического // Проблемы истории и археологии Украины: Тез. докл. науч. конф. — Харьков, 1997. — С. 44—45.
- Мецераков В.Ф.* Религия и культы Херсонеса Таврического в I—IV вв. н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 1980. — 16 с.
- Нильсон М.* Греческая народная религия. — СПб.: Алетейя, 1998. — 218 с.
- Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. — 1986. — № 1. — С. 65—76.
- Ольховский В.С.* Погребальная обрядность и социологические реконструкции // РА. — 1995. — № 2. — С. 85—98.
- Пятышева Н.В.* Античное влияние на культовую скульптуру Причерноморья // ВДИ. — 1946. — № 3 (17). — С. 175—182.
- Пятышева Н.В.* О культе Геракла в Херсонесе // ВДИ. — 1948. — № 2 (24). — С. 197—204.
- Рогов Е.Я.* Херсонесский некрополь и некрополь Панское I — опыт сравнения // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса 1888—1988 гг.: Тез. докл. — Севастополь, 1988. — С. 88—89.
- Рогов Е.Я.* О некрополе Херсонеса V—IV вв. до н. э. // Межполюсные взаимоотношения в Причерноморье в доримскую эпоху: Материалы конф. в Херсонесском заповеднике. — Севастополь, 1992. — С. 38—39.
- Русяева А.С.* Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI—I вв. до н. э.). — К.: Наук. думка, 1982. — 166 с.
- 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 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.
- Скржинская М.В.* Повседневная жизнь // Херсонес Таврический в середине I в. до н. э. — VI в. н. э.: Очерки истории и культуры. — Харьков: Майдан, 2004. — С. 302—332.
- Соломоник Э.И.* Новые эпиграфические памятники Херсонеса. — К.: Наук. думка, 1964. — 196 с.
- Соломоник Э.И.* Памятники с надписями // СХМ. — 1969. — Вып. 4. — С. 55—76.
- Соломоник Э.И.* Некоторые группы граффити из античного Херсонеса // ВДИ. — 1976. — № 3. — С. 121—141.
- Стржелецкий С.Ф.* XVII башня оборонительных стен Херсонеса (башня Зенона) // СХМ. — 1969. — Вып. 4. — С. 7—29.
- Тахтай А.К.* Раскопки херсонесского некрополя в 1937 году // ХС. — 1948. — Вып. 4. — С. 19—43.
- Усачева О.Н.* Надгробия из Кеп с изображением женской фигуры // КСИА. — 1975. — № 143. — С. 96—98.
- Ушаков С.В.* Новые исследования херсонесского некрополя // Проблемы археологии, древней и средневековой истории Украины: Тез. докл. — Харьков, 1995. — С. 79—80.
- Фюстель-де-Куланж.* Древняя гражданская община: Исследование о культе, праве и учреждениях Греции и Рима. — М.: Трудь, 1903. — 348 с.
- Шевченко А.В.* Культовые терракоты раннего Херсонеса (V — первая половина IV вв. до н. э.) // ВДИ. — 1998. — № 3 (226). — С. 53—68.
- Шевченко А.В.* Хтонические культы Херсонеса // III Междунар. крым. конф. по религиоведению «Взаимоотношения религиозных конфессий в многонациональном регионе: История и современность». — Севастополь, 2001. — С. 41.
- Щеглов А.Н.* Некрополь у Песочной бухты близ Херсонеса // КСИА. — 1975. — № 143. — С. 109—116.
- Burkert W.* Greek Religion. — Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1985. — 493 p.
- Garland R.* The Greek Way of Death /Second Edition. — Ithaca-New York: Cornell University Press, 2001. — 198 p.
- Morris I.* Burial and Ancient Society: The rise of the Greek city-state. — New York: Cambridge University Press, 1987. — 262 p.
- Pomeroy S.B.* Death and the Family // Pomeroy S.B. Families in Classical and Hellenistic Greece. — Ch. 3. — Clarendon Press. — Oxford, 1997. — P. 100—140.
- Smith H.R.W.* Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting. — Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1976. — 303 p.

Одержано 11.06.2005

Т.М. Шевченко

ПОГРЕБЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СЕМЕЙНОЙ РЕЛИГИИ ХЕРСОНЕСА ТАВРИЧЕСКОГО

В статье рассматривается погребение как часть культов, отправлявшихся в кругу семьи в античном Херсонесе. На основании анализа материалов некрополя выделены черты погребального обряда, свидетельствующие о семейном характере этого культа, а именно: его консервативность, неоднородность в рамках одного периода, устройство семейных усыпальниц, изображение членов семьи на надгробиях, наличие амулетов и оберегов, являющихся атрибутами верований узкого круга почитателей.

Т.М. Shevchenko

BURIAL IN CONTEXT OF FAMILY RELIGION OF TAURIC CHERSONESOS

In the article the burial is examined as a part of cults performed in the narrow circle of family members in ancient Chersonesos. Based on the analysis of necropolis materials, features of the funeral ceremony testifying the family nature of burial cult have been identified, namely, its conservatism, variety within one period, arrangement of family burial-vaults, depiction of family members on the gravestones, presence of amulets as attributes of the narrow circle of worshippers.

Р.Г. Миська

ТЕРЕБОВЕЛЬСЬКА ЗЕМЛЯ XI—XII ст. (історичний огляд)

У статті розглянуто етапи формування та розвитку Теробовельської землі. На основі письмових та археологічних джерел зроблено спробу встановити межі цієї території та визначити фактори, що сприяли її становленню.

Актуальним завданням сучасної вітчизняної історичної науки є вивчення складних соціально-економічних, політичних процесів, які відбувалися на території України в ранньосередньовічну добу.

Однією із таких територій, значення якої важко переоцінити, — є літописне місто Теробовля та її околиця. Формування територіально-адміністративних структур на регіональному рівні — питання маловивчене, оскільки раніше увагу дослідників здебільшого було прикуто до вивчення окремих городищ, селищ, міст тощо. Спираючись на доробок попередників (Зубрицький 1852; 1855; Їльницький 1862; Чачковський 1932; Крип'якевич 1984; Тимошук 1988), можна частково розв'язати питання із зазначеної проблеми. На основі писемних та археологічних пам'яток, використовуючи комплексний підхід ми спробуємо висвітлити зародження й розвиток Теробовлі та її околиці в період середньовіччя.

Попри те що Теробовельська земля вже понад 100 років перебуває у полі зору дослідників, її чітких меж досі не встановлено. На півночі Теробовельська земля межувала з Луцькою та

Дорогобузько-Пересопницькою землями Волині, на заході — зі Звенигородською та Галицькою землями, на сході — з Київським князівством (Крип'якевич 1984, с. 35), на південному сході — з кочовим степом та Дністровсько-Берладською волостю (Войтович 1996, с. 58).

Північна та східна межі Теробовельської землі одночасно були кордонами Галицької землі (у широкому розумінні), тому їх можна встановити. З півночі цю територію обмежував вододіл лівих приток Дністра з одного боку та правих приток верхньої Прип'яті й верхів'я Західного Бугу з іншого. Цей кордон існував як за часів племен, так і пізніших князівств (Кучінко 2001, с. 194).

Східна межа проходила по верхів'ях Случі та Південного Бугу (Толочко 2000, с. 368). Прикордонними містами Київської землі тут були Межибож'є, Божеськ, Котельниця, Кудин, Губин, Деревич (Толочко 1975, с. 12—13).

Значно важче окреслити західні та південні кордони Теробовельщини. Визначаючи межі Звенигородської землі Іван Крип'якевич зазначав: «На сході приймаємо здогадну лінію від Залізець на Озерну до Козової» (Крип'якевич

© Р.Г. МИСЬКА, 2006