

of the two latter. The long life of Horodotsko-Zdovbytska culture is indicated not only by certain chronological markers, but also by C14 dates obtained from two objects at Dubno-Volytsya 2 settlement with mixed materials (of Stzhyzhovska and Horodotsko-Zdovbytska cultures), though it is difficult to interpret them because of their singleness.

However, what is important that another cultural phenomena, Babynska culture (previously Multiraised Border Pottery culture), is being more strongly felt in Western Volyn. It formed beyond the bounds of Western Volyn in Steppe and Forest-Steppe Ukrainian areas which was its main territory. This culture is represented here not only by bone belts-medallions, but what is more important, by ceramics recorded at more than 30 settlements. One should agree with R.O. Lytvynenko that the matter concerns the infiltration of this culture population into Western Volyn. The question is how representatives of three cultures (Horodotsko-Zdovbytska, Stzhyzhovska, and Babynska) shared this space and what were the neighborhood and living together rules here.

**А.С. Русяєва**

## **ВІДОБРАЖЕННЯ ПОХОРОННОГО РИТУАЛУ В ЕПІГРАФІЧНИХ ПАМ'ЯТКАХ ОЛЬВІЇ В КОНТЕКСТІ ДАВНЬОГРЕЦЬКОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ**

*Розглядаються основні фази похоронного ритуалу за ольвійськими лапідарними написами та даними з літературних творів античних авторів.*

*К л ю ч о в і с л о в а: Ольвія, похоронний ритуал, ольвіополіти, декрет, віршовані епітафії, епоси.*

У перших монографічних працях про некрополь Ольвії за загальноприйнятою схемою охарактеризовано різноманітні споруди та всі категорії поховального інвентарю V—І ст. до н. е., проаналізовано окремі риси поховального обряду, етнічний та соціальний склад населення, представлено каталоги з коротким описом поховань, відкритих за час багаторічних розкопок (Козуб 1974; Парович-Пешикан 1974). Численні матеріали пізньоархаїчного некрополя Ольвії, які зберігаються в Державному Ермітажі Росії, видані переважно у вигляді каталога, але не в повному обсязі, з надто стислою характеристикою типів могил і основних категорій знахідок (Скуднова 1988). Згодом детальніше історію поетапного вивчення ольвійського некрополя за античної епохи, його історичну топографію, поховальні та надмогильні споруди, окремі епітафії розглянула В.А. Папанова; до наукового обігу введено чимало неопублікованих архівних матеріалів, що й становить основну цінність її монографії (Папанова 2006). Згідно з Ю.І. Козуб, під поховальним обрядом слід

розуміти сукупність рис: положення похованих, їх орієнтацію, елементи символіки поховального культу, що відображені у звичаях вміщувати в могилу жертвну їжу, відправлення тризни, а також певний набір супроводжуючого інвентарю (Козуб 1974, с. 18—38). Загалом під таким кутом зору і М. Парович-Пешикан аналізувала трупопокладення і трупопалення як головні складові поховального обряду населення Ольвії за часів еллінізму (Парович-Пешикан 1974, с. 52—63). Своєю чергою В.А. Папанова приділила значну увагу, щоправда, в історіографічно-критичному аспекті, інгумації (зокрема, скорченим похованням, орієнтації померлих, дерев'яним гробам і саркофагам) і кремації (Папанова 2006, с. 166—195)<sup>1</sup>. Знайдені на території некрополя залишки тризн і спеціальних культових споруд сприяли відносному відтворенню поминального обряду (Папанова 1997). Отже, основне місце в з'ясуванні окремих видів поховального та поминального обрядів належить найін-

<sup>1</sup> Окремі риси та особливості поховального культу в аспекті релігійного світогляду ольвіополітів і полісної ідеології раніше теж розглядалися автором цієї статті (Русяєва 1992, с. 171—192).

формативнішим за низкою різних ознак археологічним матеріалам, що знаходилися безпосередньо в могилах і поблизу від них.

У цій статті вперше стисло розглянуто лише відповідні епіграфічні пам'ятки в контексті з окремими свідченнями давньогрецьких поетів з метою з'ясувати основні фази та деякі супутні елементи саме похоронного ритуалу ольвіополітів<sup>2</sup>. На відміну від зазначених і більш-менш детально вивчених обрядів до нього відносяться всі усталені традицією сакралізовані дії, які виконуються найближчими родичами та іншими співучасниками біля небіжчика до його поховання або кремації. За винятком окремих знахідок, які порівняно добре збереглися в нечисленних могилах, найдостовірнішу і найповнішу інформацію про них можна отримати з літературних, образотворчих та епіграфічних джерел.

Загально визнано, що похоронний ритуал відігравав значну роль у житті всіх еллінів; був створений у процесі розвитку надзвичайно загостреного почуття обов'язку, особливо стосовно тих воїнів, котрі загинули на полі бою, захищаючи своїх співвітчизників, їхньої сакральної героїзації та міфологізації. З удосконаленням духовної культури еллінів поступово посилювалася сакралізація та, відповідно, ускладнювався похоронний ритуал. Мабуть, у жодному древньому суспільстві він не був таким гуманним, міфологізованим і сакралізованим як у еллінів, незалежно від того, в якому регіоні античного світу вони мешкали. Археологічні відкриття надгробних пам'ятників дещо розкривають ті або інші елементи похоронного ритуалу. Але більш точно й зримо основні фази панеллінського похоронного ритуалу, а саме: виставлення ногами до виходу вже повністю спорядженого для поховання небіжчика на спеціальному ложі для прощання (*πρόθεσις* — *протесіс*), похоронна пісня-плач над померлим (*θρήνος* — *трен*), винесення та супровід його до могили чи місця кремації (*ἐκφορά* — *екфора*) простежуються за поетичними тво-

<sup>2</sup> Еллінський ритуал у всіх його різновидах, зокрема й похоронний, за численними джерелами, являв собою вироблену звичаями та закріплену традицією стереотипну послідовність дій. Вони охоплюють об'єкти, жести та слова, котрі виконуються на спеціально підготовленому місці та призначеному буцімто для впливу на надприродні сили чи істоти в інтересах і цілях виконавців (Тэрнер 1983, с. 32). Натомість і похоронний культ поєднував у собі цикл або комплекс різноманітних релігійно-магічних ритуалів і вірувань, виконання традиційних звичаїв і настанов у родині та громадянській общині.

рами, особливо в зіставленні з зображеннями на вазах і надгробних пінаках (детальніше з літературою див.: Boardman 1955; Ahlberg 1971; Mommsen 1984; Буркерт 2000; Merthen 2005). Своєрідними таїнствами вважаються такі елементи похоронного ритуалу як обмивання, натирання духмяною олією, обряджання небіжчика в одяг, його опускання в могилу, підготування поховальних дарунків та їх розміщення в могилі тощо. Більшість з них виконували жінки, але вони не мають конкретного відображення у вазописі, на відміну від головних ритуальних дій (Лиссарга 2005, с. 188—194).

Найголовніші різновиди похорону зафіксовані ще в пам'ятках мистецтва геометричного стилю та в епосах Гомера, де чітко вказувалося про обов'язок віддати останню шану померлим людям: нічого не жаліти для них, вогнем заспокоїти або в землю віддати, зберігаючи твердість душі та поплакавши день над померлим (Ном. II. VII, 409—410; XIX, 228—229). Згідно з цим, елліни від найдавніших часів своєї історії дотримувалися двох типів поховань: інгумації та кремації, які протягом усієї античної епохи були притаманні і для населення Ольвії (Козуб 1974, с. 18—38; Парович-Пешикан 1974, с. 53—63; Скуднова 1988, с. 7—10; Русяева 1992, с. 172—175; Папанова 2006, с. 168—193).

Як показує історія Ольвійського поліса, він не був «ведмежим закутком» еллінської ойкумени (Виноградов 1989, с. 273). У своєму послідовному економічному, політичному та культурному розвитку, зокрема впродовж VI—II ст. до н. е., він пройшов стадії більш-менш стабільного існування, яке, щоправда, періодично змінювалося то небувалим розквітом, то глибокою кризою, породив ті само феномени, які були властиві античним містам Середземномор'я та Надчорномор'я. Втім, це не позбавляло характерної для Ольвії неповторної своєрідності, спричиненої особливими умовами існування — насамперед екологічними, далекою відстанню від метрополії та головних центрів Еллади, а також різнобічними стосунками з іноетнічними войовничими племенами, ватажки яких час од часу вимагали данину, грабували сільські поселення та зненацька нападали на місто (детальніше див.: Латышев 1887; Виноградов 1989; Крыжицкий и др. 1999)<sup>3</sup>. Ольвія протягом ба-

<sup>3</sup> Як відомо, етнічна й соціальна структура всього населення Ольвійського поліса, так само як і громадянської общини, в різні хронологічні періоди не була сталою та однорідною. До її складу від раннього часу входили чоловіки переважно іонійського (=східно-еллінського) походження, і вона була майже моно-

гатових віків підтримувала інтенсивні культурні зв'язки з численними середземноморськими та надчорноморськими давньогрецькими містами, але найтісніші — з провідними центрами: метрополією Мілетом і праметрополією Афінами. Варто додати й те, що освічені ольвіополіти від пізньоархаїчного часу знали не тільки славнозвісні епоси Гомера (Dio Chrys. Or. XXXVI, 9—10), але й інші поетичні твори<sup>4</sup>. Саме вони виразно фіксують і дають загальне уявлення про те, як ставились елліни, зокрема й ольвіополіти, до похорону своїх родичів і співгромадян.

Сюжети похоронного ритуалу, взаємопов'язаного з ним релігійного світогляду, розуміння людської долі, індивідуального ставлення до життя, смерті й безсмертя, незважаючи на уривчастість текстів, що збереглися, можна виявити в багатьох відомих поетів і трагіків. Їхні думки й почуття — суперечливі, але водночас й дещо подібні роздуми про сучасний їм світ і навколишню дійсність. Так, Каллін — один з перших і найдавніших поетів Іонії, звідкіля численні переселенці заснували міста й поселення на узбережжях Чорного моря, слідом за Гомером, указував на неминучість смерті, яка прийде до кожного тоді, коли її напрудуть мойри — богині долі та смерті (Frano 1971: Kallin; Доватур 1989, с. 10). Весь народ оплакує того чоловіка, який відважно загинув на полі бою. Як і чимало громадян, вихованих у душі любові до рідного поліса, альтруїзму та добродетності, знаменитий лесбоський поет другої половини VII ст. до н. е. Алкей вважав, що смерть прекрасна від Арея — тобто на полі бою<sup>5</sup> (Ал-

етнічною протягом VI—I ст. до н. е., що, звісно, було запорукою життєвості полісного організму (IOSPE. P. 201; Книпович 1956, с. 135; Яйленко 1990, с. 281—283; Русяєва 1999). Значні зміни в Ольвії відбулися після її відродження внаслідок гетського нашествия близько середини I ст. до н. е. Тільки у II—III ст. н. е., як свідчать численні сарматські, скіфські та фракійські імена архонтів, стратегів, агораномів, громадянський колектив став уже поліетнічним, хоча й з домінуючою складовою еллінів (детальніше з літератури: Русяєва 1999, с. 438—466).

<sup>4</sup> Невеличкі фрагменти архаїчної епічної та ліричної поезії зафіксовані в ольвійських графіті на черепках як шкільні вправи та віршовані версифікації симпосіастів, що достовірно засвідчує, що їх вивчали та знали ольвіополіти з дитячого віку (детальніше див.: Виноградов 1969, с. 142—145; Яйленко 1980, с. 88—89; Русяєва 1987, с. 150—151; Dubois 1996, р. 71—74, 80—85; Vinogradov 1997, s. 385—396;).

<sup>5</sup> До речі, саме Алкею належить найдавніше свідчення про шанування Ахілла у Північному Надчорномор'ї, якого він величав «володарем скіфської землі» (Alc. fr. 14 D).

кей и Сафо. XI, XLIII). Водночас усвідомлення долі кожної людини трагічне: смерть неминуча, вона закладена в природі всього живого на землі.

Що більше було виголошено про покійника хвалебних пісень, то довше він залишався в пам'яті народу та розповідь про нього частіше передавалася від покоління до покоління, щоби пам'ять про нього не згасла зовсім. Усвідомлення важливості пам'яті про небіжчика та вічного існування його душі призвело до необхідності встановлення надгробка над могилою, що отримав адекватну назву ΜΝΗΜΑ (пам'ять, пам'ятник), що згодом дало імпульс до створення надмогильної скульптури, яка набула значного поширення в усіх античних регіонах<sup>6</sup>. Поетичний образ майже синхронно

<sup>6</sup> Принагідно не можна обійти увагою й інше тлумачення питання про причини встановлення надмогильних пам'ятників. Так, В.А. Папанова, вказавши, що до них відносяться надгробки, вівтарі й кургани, дає таке роз'яснення: «Древние греки верили, что «душа витает среди погребальных памятников и могил» (Plato, Phaed., 81 CD; саме так — А.Р.). Поэтому они заботились не только о приличном погребении, но и о сохранности могил, а роль их апотропея выполнял надгробный памятник» (Папанова 2006, с. 123—124). Однак така стисла цитата, вирвана з контексту досить складних філософських розмірковувань і суджень славетного Сократа про душу перед власною смертю в діалозі Платона «Федон», не може бути достовірним свідченням не лише про те, що давні греки, зокрема й ольвіополіти, вірили у витання душі серед надгробків і могил, а й щодо того, що саме через це вони піклувалися про пристойне поховання померлих. Для підтвердження можна навести лише короткий пасаж з діалогу, в якому Сократ відповів на запитання свого учня Федона, чи однакові різні душі — чисті та опоганені — розлучаються з тілом і куди кожна з них відходить. Попередньо мовиться про чисту душу, яка «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впродь навеки поселяется среди богов» (Plato. Phaed. 81a). Навпаки, опоганена та заплямована душа, яка завжди була тісно поєднана з тілом, догоджала йому в усіх його пристрастях і любила його, не могла розлучитися з ним чистою та відособленою в самій собі, бо була просякнута чимось тілесним. Сократ про таку душу сказав: «Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тягелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надеробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу» (Plato. Phaed. 81cd; пер. С.П. Маркиша). Отже, процитовані В.А. Папановою слова — лише частина речення, де мовиться тільки про не-

знайшов своє художньо-зримо втілення в статуї та рельєфі, а також у вазописі та на спеціально виготовлених для декоративного оформлення пам'ятників теракотових і дерев'яних дощечках (пінаках) із зображенням різних сцен похорону. Найяскравіший вияв такого творчого синтезу відноситься до VII—V ст. до н. е. Надалі поєднання поезії та образотворчого мистецтва в похоронному ритуалі ввійшло в традицію, стало нормою, розповсюдилося по всіх кутках античної ойкумени, однак було притаманне не кожному громадянину, а тим паче не всім мешканцям полісів різного етнічного та соціального походження.

Слід зауважити, що ще на початку VI ст. до н. е. найславетніший законодавець Афін, а водночас поет і один з канону Семи еллінських мудреців Солон увів низку правил, якими мали регулюватись окремі елементи похоронного ритуалу (Demosth. XLIII, 62; Cic. De leg. II, 59—62; Plut. Sol. 12). До найважливіших з них належали: скорочення терміну протесіса; проведення похоронних процесій до схід сонця; заборона присутності на них жінок, окрім близьких родичок і старих; боротьба з розкішшю та марнотратством на похорон, зокрема покладення в могилу дорогих речей, а надто зброї, а також жертвоприношення биків на поминальних тризнах тощо (детальніше: Суриков 2002). Згодом прийнятий Клісфеном у Афінах наприкінці VI ст. до н. е. відомий закон «проти пишності надгробків» свідчить, що багаті громадяни, особливо аристократи, нехтували давно прийнятими законами Солона. Хоча, на думку деяких вчених, жертвоприношення великої рогатої худоби були замінені вівцями, козами та птицею, поступово вийшли з ужитку і великі хори плакальниць (Акімова 2007, с. 187—188). Цілком можливо, що нові правила поступово сприйняли й ольвіополіти, які мали на той час тісні стосунки з афінянами, бо багаті поховальні комплекси пізньоархаїчного некрополя Ольвії суттєво відрізняються від пізніших за якістю та кількістю інвентаря, зокрема золотих виробів і зброї.

Абстрагуючись від різних зіставлень археологічних і писемних джерел, зазначимо, що після двохсотрічного дослідження Ольвії кількість

---

чисті душі, які, звісно, не можуть бути свідченням, що давні греки вірили, що кожна «душа витаєт среди погребальных памятников и могил». Сократ розмірковував про різні душі та водночас про те, що являє собою душа і тіло з боку пізнання істини, теорію душі як ейдоса життя та безсмертя душі (Платон 1993, с. 7—80, 415—434).

знайдених віршованих епітафій — найважливіших епіграфічних пам'яток для вивчення похоронного ритуалу — все ще незначна навіть порівняно з іншими північнопонтійськими полісами, насамперед Пантикапеєм і Херсонесом Таврійським. Головна причина такої відносної нерівномірності полягає, ймовірно, не в тому, що ольвіополіти нехтували звичаями встановлення надмогильних стел з віршованими чи зовсім короткими епітафіями з указанням імені й патроніміка померлого громадянина. В першу чергу слід зважати на те, що саме тут відбулося значніше, ніж, приміром, у названих містах, їх знищення внаслідок гетського нашествя близько середини I ст. до н. е., коли, за відомостями віфінського ритора Діона Хрисостома, що відвідав Ольвію майже через півтора століття по тому (наприкінці I ст. н. е.), не збереглося жодної цілої статуї в храмах міста й жодного непошкодженого пам'ятника на його некрополі (Dio Chrys. Or. XXXVI, 6). Крім того, в нові часи численні надгробні стели та їх уламки, як і різні архітектурні деталі, перепалювали на вапно та використовували в інших цілях, зокрема для будівництва. Зважаючи на це, здається, що віршованих епітафій в Ольвійському полісі було все ж більше за п'ять опублікованих. На жаль, до одиничних належать й інші лапідарні написи, серед яких вирізняється декрет на честь Нікерата, сина Папія, в якому вперше наведено стислу розповідь про його героїчну смерть, організацію похорону та увічнення пам'яті про нього у взаємозв'язку зі спортивними агонами на честь оспіваного Гомером і обоженого в Ольвії Ахілла, що дає право попередньо навести окремі оповіді про похоронний ритуал у його славнозвісних епосах.

Адже саме ці твори, на думку Платона, виховали Елладу (Plato. Leg. X, 606 e), мали колосальний вплив на духовне життя еллінів у всі часи античної доби (Лосев 1960, с. 37 сл.; Шталь 1983, с. 15 сл.), зокрема й ольвіополітів, які «*„Іліаду“ майже всі знали напам'ять*», обожнювали Гомера, вважаючи його найкращим і найславетнішим з усіх античних поетів навіть у перші століття нашої ери — найскладніші та найважчі в історії їхнього міста (Dio Chrys. Or. XXXVI, 9—10). У гомерівських епосах збереглися найдавніші писемні дані про ритуально-похоронні дії, які, без сумніву, були зразком для всіх еллінів наступних поколінь. Особливо яскраво вони виражені в «Іліаді» в розповіді про похорон троянського героя Гектора, на якому основну роль відігравали заводії пісенного голосіння. Вони сиділи навколо

різьбленого ложа з тілом убитого і «зі стогоном і риданням спів почали похоронний, і в тузі жінки голосили» (Ном. II. 24, 720—723). Потім, за звичаєм, по черзі сольні пісні-плачі виголошувалися дружиною, матір'ю та близькими родичами (Ном. II. 24, 724—776). Відсутність згадок в «Іліаді» про подібний трен при похованні Патрокла вказує, що в ньому важливу роль відігравали жінки з родини померлого. Похорон Патрокла організували найближчі друзі, насамперед Ахілл, який зрізав своє волосся, що символізувало найвищий прояв скорботи та організував поминальні агони.

Оплакування та похорон самого Ахілла в «Одіссеї» описані більш патетично, виразно і детально (Ном. Од. XXIV, 35—94). Оскільки цей ахейський герой раптово й підступно загинув у розпалі бою, за його тіло воїни билися з ворогами цілий день<sup>7</sup>, поки сам Зевс не розігнав усіх гуркотом грому. Тільки після цього вони змогли принести загиблого до свого табору, де поклали на смертне ложе, помили водою, змастили голову олією. Присутні тут ахеяни ридали, кричали й рвали на собі волосся<sup>8</sup>. З глибини морської безодні піднялася на берег з відчайдушним голосним криком скорботна мати Ахілла Фетіда в супроводі своїх сестер нереїд, які з плачем оточили його тіло, накривши світлобожественною ризою. Дев'ять муз, змінюючи одна одну, сумними голосами співали похоронний гімн, протягом сімнадцяти днів і ночей над ним проливали гіркі сльози безсмертні боги й смертні люди. І тільки на вісімнадцятий день його урочисто спалили (Ном. Од. XXVI, 60—65). Однак перед цим було принесено в жертву багато биків і дрібної рогатої худоби. Перед спаленням Ахіллову ризу змастили медом і духмяними оліями. Навколо ритуального вогнища стояли у всеозброєнні ахейські воїни. Як тільки зійшло сонце, зібрали залишки кісток героя, помили їх нерозбавленим водою вином, змастили маззю та поклали в золоту урну. Над урнами Ахілла й Па-

<sup>7</sup> Наскільки важливим для еллінів було винесення тіл полеглих у боях і в пізніші часи, свідчить, наприклад, той факт, що афінські стратеги, які розбили спартанців біля Аргінуських островів в останній період Пелопоннеської війни, були страчені (скинуті у глибоке провалля) 406 р. до н. е. за звинуваченням у тому, що не було підібрано після бою тіла загиблих воїнів для належного поховання (Суриков 2009, с. 32).

<sup>8</sup> На деяких рисунках (наприклад, амфора та беотійська чаша з Діпілона першої половини VIII ст. до н. е.) показані групи скорботних людей біля труни з руками на голові, які теж рвуть на собі волосся (Колпинский 1970, с. 23, рис. 70, 71; 1977, рис. 1, 6; Merthen 2005, S. 39, 53).

трокла на Сігейському мисі біля Геллеспонта насипали високий курган задля збереження імен і слави героїв у пам'яті всіх людських поколінь на землі (Ном. Од. 24, 80—82, 93—94).

Відгомін описаного в цих епосах похоронного ритуалу тією чи іншою мірою знайшов відображення в найранішій поетичній творчості еллінів, бо до нього здавна входили пісні з театральнo-драматичними елементами, серед яких найважливішим був похоронний трен. Стержневий його момент полягав у висловленні словами, звуками та вигуками найчастіше під акомпанемент флейти, ліри чи кіфари почуття скорботи й любові до померлого. Є думка, що елегія спочатку була похоронним плачем або поминальною піснею про чоловіків, які загинули на полі бою в героїчних поєдинках з ворогом чи прославились у спортивних, особливо олімпійських, агонах (пор.: Eurip. Troad. 119; Iphig. Taur. 1091; Procl. Chrest. 242; див.: Гаспаров 1980; Доватур 1989, с. 8). Трен, як одна з головних фаз похоронного ритуалу, побутував протягом усієї античності, зокрема й у еллінів Північного Надчорномор'я, хоча плач і голосіння в останніх прямо зафіксовані лише в окремих віршованих епітафіях (IOSPE. P<sup>2</sup>, 482; КБН, 127, 130)<sup>9</sup>.

Незважаючи на існування кургану на Сігейському мисі, куди для вшанування Ахілла з'їжджалися й поети з різних міст Еллади, у метрополії Ольвії — Мілеті — в другій половині VII ст. до н. е. була створена своєрідна міфопоетична містифікація, котра сприяла виникненню універсального культу героя-бога (hegos-theos) Ахілла у Північному Надчорномор'ї. До кінця античності в літературі, починаючи з «Ефіопіди» Арктіна Мілетського, панувала версія міфу про перенесення Фетідою Ахілла на о. Левка (нині Зміїний) у Чорному морі, де він здобув посмертне «життя» й панеллінський культ, а в перші століття нашої ери в Ольвії став верховним богом Ахіллом Понтархом (детальніше з літературою див.: Толстой 1918; Русяева 1992; 2005; Der Achilleus-Kult..., 2006).

<sup>9</sup> Так, наприклад, у пантикапейських епітафіях I ст. до н. е. звучить звернення до батьків, щоб вони перестали плакати й причитати над могилами своїх рано померлих дітей (КБН, 127, 130). Водночас під час похорону всиновленого Хематіоном Фарнака — молодого вчителя гімнастики — «гімнасії оплакує його німими сльозами» (КБН, 128). З епітафії юного воїна Ксанфа, сина Лагорина, з Херсонеса Таврійського I ст. н. е. відомо, що після його смерті в бою за вітчизну бідні батьки проливають гіркі сльози (IOSPE. P<sup>2</sup>, 482). Певно, найбільшу скорботу і сум найчастіше викликали померлі діти та молодь.

У зіставленні міфів про цього героя з конкретними географічними місцевостями, де він був наділений міфічною здатністю ще одного життя — життя після смерті як явища, зведеного згодом до однієї з теософських категорій, простежується складна світоглядна позиція іонійських еллінів. Піетет перед героїзмом підсилювався спеціальними гімнами, які виконували поети на мусичних агонах і на Сігейському мисі, і на Левці біля храму Ахілла, який був під патронатом Ольвії. Вочевидь позитивну роль у ставленні до померлих громадян, що брали участь у бойових діях з ворогами поліса або загинули в бою, відіграла та обставина, що ольвіюполіти від найраніших часів своєї історії почали шанувати цього троянського героя. Значною мірою про проведення похоронного ритуалу таких громадян у поєднанні з культом Ахілла в Ольвії наперед свідчить посмертний декрет на честь Нікерата, сина Папія, першої половини II ст. до н. е. (IOSPE. P<sup>2</sup>, 34; Виноградов 1989, с. 183—188; Русяєва, Супруненко 2003, с. 180—187). У цьому документі наведено його найзначніші добродійні вчинки. Йдеться передусім про те, що, виконуючи обов'язки головного військового діяча, певно, стратега, Нікерат протягом багатьох років забезпечував мирне існування свого міста, неодноразово відбиваючи напади варварів. Врешті, коли група ольвіюполітів переправилась у Гілею для участі в релігійному святі, «*він і в цьому нехайно виявив піклування про вітчизну і, прибувши туди без належної військової допомоги, захищав громадян; побачивши ж нашість ворогів, він відправив громадян у місто, а сам залишився, щоб відбити їх напад, бо вважав необхідним покарати ворогів, які, злякавшись його непереможної доблесті, не наслідилися напасти відкрито, але влаштували вночі засаду й підступно умертвили його*»<sup>10</sup> (IOSPE. P<sup>2</sup>, 34). Населення Ольвійського поліса з обуренням і великим сумом сприйняло цю звістку. Терміново були скликані Народні збори і Рада, на яких постановили перевезти тіло Нікерата до міста для належного поховання, бо він мав бути вшанований особливо ніж усі інші; під час його похорону закрити міські майстерні та крамнички, а громадянам у траурному

<sup>10</sup> Теофорне ім'я Нікерат містило не тільки символічний зв'язок з богинею перемоги Ніке та Афіною — воїтелькою та переможницею, але й просто з легкою перемогою, що, безумовно, особливо позначилося на його характері й впевненості в перемозі навіть наодинці у поєдинку з будь-яким ворогом, що й спричинило його трагічну смерть. Щоправда, в декреті не йдеться про його вік, але, зважаючи на численні заслуги перед полісом, можна здогадно вважати, що він був уже не молодим чоловіком.

вбранні потрібно йти в процесії у відповідному порядку; при виносі увінчати героя золотим вінком. Крім того, в постанові вказувалося на вшанування його кінною статуєю і встановленням її на тому місці, де побажають родичі, з написом на її постаменті: «*Демос поставив статую Нікерата, сина Папія, який від предків був благодійником і зробив чимало добра місту, за його звитягу і його добродіяння до нього*» (IOSPE. P<sup>2</sup>, 34). Вперше в цьому декреті зазначена і така неординарна нагорода, як посмертне щорічне увінчання Нікерата золотим вінком з проголошенням напису на постаменті його статуї під час проведення кінних агонів на пошану Ахілла, що відбувалися в Ольвії за пророцтвом дельфійської Піфії. Останнє може свідчити і про те, що він брав участь у таких агонах, здобував у них перемогу та займався їх організацією (Русяєва 2006, с. 119—122). Будучи патріотом, він, безперечно, у своїх справах і діях спирався на свідомих громадян свого поліса, піднявши на найвищий щабель власною діяльністю, мужністю і добродійством полісний патріотизм і відданість вітчизні.

Звісно, в декреті не зафіксовані безпосередньо зазначені основні фази похорону ольвійського героя, який загинув далеко від міста. Але навряд чи можна сумніватися в тому, що під військовою вартою на кораблі через Гіпаніс, незважаючи на жорстокість і підступність ворогів, Нікерата перевезли до рідного дому, де під час протесісу звучав гучний сумний трен родичів і друзів<sup>11</sup>. Перед входом до двору зазвичай стояли на підставках лутерії з джерельною або

<sup>11</sup> Малюнки на пінаках, переважно талановитого афінського художника Ексеція, та на різних типах чорнофігурних ваз другої половини VI ст. до н. е. відображають сцени оплакування жінками та чоловіками та прощання біля тіла небіжчика (Алпатов 1987, рис. 272; Merthen 2005, Taf. II, IV, VII—X; Лиссарга 2005, с. 188—196; Акімова 2007, с. 187, рис. 126). Простянуті руки, спрямовані вдалину очі та напіввідкриті уста передають картину загальної скорботи й туги, що являє собою, ймовірно, хорове виконання піснi-плачу різними голосами, судячи з постатей, зображених на одному з малюнків: хлопчика, дорослих чоловіків і сивого старця, які можуть бути родичами чи друзями. Образи жінок-плакальниць, ймовірно, професійних, зафіксовані на архаїчних пінаках і вазописі Афін і Корінфа: вони значною мірою доповнюють стислі відомості поетичної традиції та наочно представляють цей ритуал (див., наприклад: Колпинський 1970, рис. 148б; Алпатов 1987, рис. 89, 92; Лиссарга 2005, рис. 13—15; Merthen 2005, Taf. VII—X, XIV—XVI ff.), який, певно, став традиційним і в інших полісах античного світу протягом багатьох віків. Довгі чорні або темно-пурпурні гіматії, підняті догори руки, зрізані пасма волосся, завмерлі широко відкриті очі відображають смуток тими композиційними засобами, які були доступні на той час вазописцям.

морською водою для омивання рук. До заздалегідь вибраного та підготовленого місця поховання труну з тілом увінчаного золотим вінком Нікерата несли на руках, за яким, як зазначено в декреті, у відповідному порядку, повільно рухалася процесія людей у траурному одязі (екфора). Отож, в Ольвії існувала традиція похорон найзаслуженіших громадян, але нічого невідомо про те, хто саме брав у ній участь: тільки чоловіки, бо саме вони становили громадянський колектив поліса, чи разом з ними й їхні дружини або ж лише найближчі з родичок. Здогадно можна припускати, що першими йшли найближчі родичі, поважні громадяни та члени Ради і різних державних колегій. Найголовніше все ж полягає в тому, що почесний декрет Нікерата дав змогу достовірно дізнатися про ставлення до тих ольвіополітів, які захищали місто від варварських нападів і загинули за співвітчизників далеко від нього, що, однак, не стало перешкодою для влаштування достойних похоронів і посмертного вшанування і що цілком відповідало панеллінським правилам.

Зовсім в іншому аспекті розкриває похоронний ритуал давніша ольвійська віршована епітафія Леокса, сина Мольпагора, на двофігурній мармуровій стелі початку V ст. до н. е. Хоча від неї зберігся тільки фрагмент, вона викликала неабиякий інтерес у багатьох вчених, які запропонували різні варіанти її реконструкції, призначення та ідентифікацію рельєфних зображень двох фігур (Фармаковський 1915; IOSPE. I<sup>2</sup>, 470; Крюгер 1921; 1924; детальніше з літературою див.: Русяєва 1987, с. 137—138; 1987а, с. 158—159; Виноградов 1989, с. 87—89; Vinogradov 1991; 1997, S. 230—249; Dubois 1996, р. 86—88; Андреева 2002, с. 30—32; Русяєва, Супруненко 2003, с. 40—50). Остання розширена реконструкція віршованої епітафії на підставі аналогічних написів належить Ю.Г. Виноградову: «Пам'ятник доблесті, я говорю, що вдалині за вітчизну / Віддавши життя лежить син Мольпагора Леокс» (Виноградов 1989, с. 89; Vinogradov 1997, s. 238). Однак, і вона, як і всі попередні, не знайшла повного визнання в епіграфістів (Андреева 2002, с. 31).

Попри всі дискусійні відновлення тексту напису різними вченими, важливо те, що нині всі визнають його метричною епітафією, а не присвятою богині Афіні Лейодоті. Лише за її уривком, який порівняно добре зберігся, можна стверджувати, що в ній дійсно мовиться про те, що пам'ятник належить Леоксу, сину Мольпагора, який лежить далеко від міста, і де, ймовірно, загинув. В аспекті нашої теми, незалеж-

но від того, в якому бою це сталося (зі скіфами чи іншими варварами, з персами під час оборони Мілета чи при виконанні посольської місії), слід все ж зазначити, що, ймовірно, ольвіополіти не змогли перевезти його до свого міста для традиційного поховання. Водночас зрозуміло, що ще в ранній період історії свого поліса вони продемонстрували неабияку шану до свого громадянина, встановивши, найвірогідніше, над його кенотафом на ольвійському некрополі унікальну і, як на той час, досить дорогу мармурову стелу з рельєфними зображеннями фігур воїна-елліна зі списом на одному боці і варвара з горитом і стрілою — на іншому<sup>12</sup>. Звісно, у нас немає певних доказів стосовно того, як у цьому випадку проходив похоронний ритуал. Але не виключено, що Леокса оплакували не тільки батьки, а й громадяни, які в скорботній процесії йшли до місця встановлення стели. Можна також припускати, що, як і в інших регіонах античної ойкумени, до кенотафу шляхом сакрального (маловідомого за суттю) обряду закликали душу героя<sup>13</sup> (Зелинский 2003, с. 257).

В Ольвії знайдена ще одна епітафія воїна, яка, на відміну від стели Леокса, збереглася повністю і була висічена в стилі курсивної абетки на невеликій мармуровій плитці, що зазвичай вставлялася в надгробок, і відноситься до значно пізнішого часу. Є дві версії її перекладу. Перша належить В.В. Латишеву: «Тут земля накриває поважну голову. Афенокл, син Афенокла, піхотинець із загону щитоносців під командуванням Фліанна, прощай!» (IOSPE. I<sup>2</sup>, 687). За іншою, значно уточнюється переклад імені командира, яким був римський імператор Траян, до війська якого належав загін щитоносців, де й

<sup>12</sup> Щодо ідентифікації фігури з горитом у науковій літературі так само й нині немає єдиної думки: дискутується найчастіше його належність до амазонки або воїна варварського, зокрема, скіфського походження, який супроводжував Леокса та разом з ним загинув. Не обійшлося і без курйозів: німецький вчений Ф. Альтхайм у монографії про історію Азії опублікував фотографію ольвійської стели з лучником як зображення сакського лучника з Персеполя, що нібито зберігається в Берлінському державному музеї (Altheim 1947, Abb. 23).

<sup>13</sup> Згідно з текстами деяких боспорських віршованих епітафій, людина смертна, а пам'ятник на її могилі — безсмертний (КБН, 113); душу приймає Ахерон (ріка в підземному царстві), а тіло — могила (КБН, 117); герої потрапляють не в темний дім Аїда, а в обитель героїв (КБН, 119); стела вічна, і напис на ній довговічний (КБН, 124, 128) і так далі. Ці різноманітні твердження поетів так чи інакше передають вірування всіх еллінів у потойбічне життя і значення напису на стелі.

служив ольвіополіт Афенокл (Виноградов 1990, с. 30; Vinogradov 1997, S. 341—345). Відповідно переглянута й дата пам'ятника: приблизно кінець I ст. н. е. Вислів «земля накриває поважну голову» свідчить — якщо це не просто поетична метафора, що Афенокл загинув на полі бою або ж відзначився в боях з ворогом. Важливі спостереження щодо цього коротенького вірша висловила С.Е. Андреева, яка, слідом за В.В. Латишевим, відносить його до гекзаметричного рядка, в якому автором була запозичена гомерівська формула (Андреева 2002, с. 35). Отже, ця скромна епіграфічна пам'ятка підтверджує свідчення Діона Хрисостома про ольвійських поетів, які шанували Гомера, читали його вірші громадянам перед боєм з варварами (Dio Chrys. Or. XXXVI, 10) і традиційно запозичували не лише метрику, а й окремі вислови та слова.

Значно краще збереглися три різночасові метричні епітафії, які відтворюють ставлення ольвіополітів до своїх дітей і батьків похилого віку. Чотирирядковий напис першої половини IV ст. до н. е. — «*О, Епікрат, Ісократ дитина! Над могилою стела — пам'ятник це, хоча рано в могилу тобі*» — вирізано на невеликій мармуровій плитці-вставці в надгробну стелу, яка, певно, теж була мармурова (Козуб, Белецький 1977, с. 173). Як і більшість такого типу давньогрецьких епітафій вона складена в розмірі елегічного дистиха. Хоча вірш досить коротенький, але в ньому яскраво виражена саме «елегічність» — тужлива жалоба про рано померлого сина, яка могла бути складовою трену батьків. Разом з тим слід зауважити, що переклад цієї епітафії А.О. Білецьким не лишився поза увагою інших дослідників (SEG 27, 444; Hansen 1989, 734; Dubois 1996, 45; Андреева 2002, с. 32). Якщо першовидавець намагався передати наблизений до віршованого переклад метричної епітафії, то Л. Дюбуа, а за ним і С.Е. Андреева дещо уточнили його: «*О, Епікрат! Ти, син Ісократ, дочасно пішов, маєш пам'ятник: земляний насип, стелу й могилу*» (Dubois 1996, р. 89; Андреева 2002, с. 32). Дійсно, незважаючи на порівняно дуже коротенький вірш, в ньому одразу представлено чотири слова-синоніми (μνημείον, τύμβος, στήλη, μνήμα), які мають однакове значення: «надгробний пам'ятник». Таким чином, уперше в ольвійських написах зафіксовано, що навіть над похованням дитини в першій половині IV ст. до н. е. насипали хоча б невисокий земляний пагорбок (курган), де ставили стелу з епітафією.

Більш багатослівною й складнішою для розуміння є епітафія IV ст. до н. е. про смерть зовсім юної дівчинки. Вона була розміщена на

мармуровій стелі під рельєфним майже повністю відбитим зображенням, яке, звісно, могло б значно доповнити зміст напису. Опубліковано різні версії його перекладу. Згідно з першовидавцем, яскравіше звучить слізна туга: «*Сповіщай же, стела, про мою смерть. Батька Аристарха залишила в повній самотині Партеніда, ледь зіткнувшись з благодією (доброю) юності. У віці семи років я померла*» (Денисова 1988, с. 251—256; SEG. XXXVIII, 754). Тлумачення В.І. Денисовою окремих виразів і понять у тексті епітафії, що мали різні значення, викликали дискусію, де кожен з епіграфістів пропонував власне їх розуміння. Найбільше це стосувалося багатозначного слова ἄρετή у поєднанні з подальшим виразом та ім'ям Παρθενίς. Слід погодитися з тими дослідниками, які вбачають у наведеному слові «доброзичливість», завдяки чому можна тлумачити весь уривок з епітафії в значенні: «*досягти межі того часу, коли люди починають здійснювати доброзичливі вчинки*» (пор.: Vinogradov 1994, р. 65—66; Макаров 2001, с. 176; Андреева 2002, с. 33), а не просто «доброта» (Денисова 1988, с. 254—256) чи «розквіт» (Dubois 1996, р. 89—92). Майже всі епіграфісти, за винятком І.А. Макарова, вважають Παρθενίς (Партеніда) ім'ям дівчинки. Зрештою, останнє підсумкове та дещо ускладнене читання епітафії наведено С.Е. Андреевою: «*Пам'ятник, розкажи й про мою смерть, адже мене вже немає. Партеніда (я) зробила самотнім життя (свого) батька Аристарха, і, не досягнувши віку доброзичливості, я знайшла семилітню міру життя*» (Андреева 2002, с. 32—33).

Отже, й ця епітафія однозначно вказує на значення пам'ятника над могилою навіть зовсім ще малої дівчинки, яка, виходячи з напису, мала лише батька, який, безумовно, любив свою дитину. В ній також звучить звернення до перехожих, котрі можуть зупинитися й прочитати, кого саме поховано в могилі, над якою поставлена мармурова стела. З вірша зрозуміло, що семирічна дівчинка ще не досягла того віку, коли людина здатна робити доброзичливі вчинки. В ньому застосовано властиві еллінській ліриці вислови<sup>14</sup>. Водночас відмічено й

<sup>14</sup> Особливо гостро сприймала ранню смерть дівчат славетна поетеса Сафо (Сапфо). Судячи з її віршів, вона брала участь у багатьох ритуальних процесіях: релігійних, весільних і похоронних і реально відображала існуючі за її життя звичаї. Їй приписується одна з найдревніших надмогильних епітафій дівчині Тімаді. На її похоронах «*сверстниці, юные кудри отсеки острым железом, пышный рассыпали дар милой на девственный гроб*» (Алкей и Сафо. СІ). Тут збережено епічний гуманний епізод зрізання волосся,



доризми, що дуже рідко трапляються в ольвійській епіграфіці. Можливо, вони не є результатом літературного запозичення, а визначають етнічне походження батька й автора епітафії (Dubois 1996, p. 91). Нарівні з дорійським діалектом привертає увагу ім'я померлої дівчинки — Партеніда, можливо, похідне від культового імені Артеміди Партенос — верховної богині Херсонеса Таврійського, звідкіля прибув до Ольвії її батько Аристарх. У V—II ст. до н. е. Ольвія мала тісні різнобічні стосунки з цим дорійським північнопонтійським полісом (Русяєва 1983; Щеглов 1985; Золотарев 1986). Зважаючи на це, Партеніда могла бути дочкою заможного проксена, якому за його заслуги ольвіополіти надали почесне громадянство та інші привілеї, а автором її епітафії — херсонеський віршувальник, якщо не сам Аристарх. Найважливіше її значення полягає в тому, що батько тужив за своєю дочкою всупереч поглядам тих антикознавців, які вважають, що здавна дітьми жіночої статі грецькі чоловіки нехтували в сім'ях, надаючи перевагу синам. Як би там було, але розглянуті пам'ятки достовірно засвідчують однаково шанобливе ставлення до дітей різної статі під час їх похорону.

Дещо більше інформації про померлого надає давно знайдена на ольвійському некрополі остання за часом епітафія (II ст. н. е.). Вона складена з чотирьох елегічних дистихів, уперше прочитаних і відновлених В.В. Латишевим (IOSPE. P<sup>2</sup>, 226), переклад якої дещо уточнила С.Е. Андреева: *«Цей курган, о мандрівнику, ховає померлого, що дійшов до звичного всім краю життя; батьківщина його — місто Скіфії — Ольвія, ім'я серед смертних — складене зі слів моїра і дб́ра. Старий, що насолоджувався щасливою старістю, йдучи в землю, залишив двох живих дітей. Бажаного, як людям, так і безсмертним, хай ти надішлеш його, о божество, в дім благочесних»* (Андреева 2002, с. 34). Судячи з тексту, відомо, що над могилою Мойродора<sup>15</sup>, хоча, певно,

як один з вищих проявів людської скорботи. Цілком можливо, що такий ритуал був традиційним і під час похорону дітей в Ольвії.

<sup>15</sup> Саме так, за В.В. Латишевим, читається це ім'я, в якому, найвірогідніше, його перша частина становила ім'я богині долі — Мойри, а не смерті чи нещастя, з чим узгоджується його друга складова в значенні «дарунок» — тобто загалом «дарунок долі». Не зрозуміло, чому С.Е. Андреева сумнівається в існуванні такого імені на підставі того, що воно в грецькій епіграфіці трапляється лише раз і то в ольвійському написі (Андреева 2002, с. 34, прим. 9). Адже, наприклад, тільки в боспорських лапідарних написах зафіксовано близько 15 аналогічних імен (КБН, указатель имен, с. 885), що водночас може дати привід

й рядового громадянина Ольвії, було насипано курган і поставлено стелу з епітафією.

Вірогідно, що саме рідні діти влаштували йому похорон з усіма належними ритуалами та після поховання увічнили його невисоким курганом, пам'ятником та епітафією. Діалогічна форма сприяла її жвавості й виразності, створювала почуття безпосереднього спілкування з померлим, яке також відповідало релігійним віруванням еллінів, їхньому баченню потойбічного життя<sup>16</sup>. Якщо людина прожила його гідно, то божество відправляло його до таких само померлих. У невеличкому вірші ольвійський автор розкрив вік і етичне уявлення про громадянина, його сімейний стан, висловив власний експресивно-емоційний настрій і світогляд, згідно з яким кожна людина повинна гідно прожити життя й отримати інше життя серед благочесних. Внутрішні якості визначають не лише її долю, але й сприяють порядку й гармонії в суспільстві. Власне маленький епізод про смерть пересічної людини, хоча й з рідкісним для Ольвії ім'ям Мойродор, автор таким чином звів до загальних закономірностей людського буття й узагальнення щодо життя, після якого настає невідворотна смерть.

Такого типу епітафії в перші століття нашої ери були відомі й у інших північнопонтійських античних містах (Peek 1960, 304, 305, 388; КБН, 119, 123, 128, 130 тощо). Крім того, епітафія Мойродора є достовірним свідченням, що і в найпізніший час своєї історії ольвіополіти вважали, що їхній поліс знаходиться на теренах Скіфії. Таке усвідомлення географічного розміщення античних полісів почалося від часів Алкея, Гекатея Мілетського та Геродота. Притаманне воно й для однієї із сумних епітафій III ст. до н. е. з Пантикапея: *«Скіфська земля, оточивши, закрила Гекатея»* (КБН, 117).

Звісно, розглянуті тексти епіграфічних пам'яток, так само, як і всі типи поховань з інвентарем, ще не розкривають у повному обсязі зміст, суть і розмаїття похоронного ритуалу

для припущення про те, чи не був цей старий за походженням з Боспору.

<sup>16</sup> Особисті переживання про старість і смерть були характерні ще для архаїчної поезії: іонійський поет Мімнерм виражав у своїх елегіях скорботу про минулу юність, надаючи перевагу смерті, а не глибокій старості (Эллинские поэты 1963: Мимнерм. 6). Натомість афінський поет і державний діяч Солон у віршованій відповіді Мімнерму підкреслював, що йому не страшна старість, оскільки своє найвище призначення наперед у житті він вбачає в суспільній діяльності та самоосвіті (ALG. I, s. 20—47).

ольвіополітів, але загалом у контексті з при-  
таманними для еллінів однаковими звичаями  
і традиціями все ж дають уявлення про основні  
його фази, особливе ставлення до полеглих у  
боях за вітчизну, гуманне ставлення до помер-  
лих різного віку й статі, увічнення пам'яті про  
кожного з них, участь громадянської общини  
та родини в організації та проведенні похоро-  
ну. Принагідно варто також додати, що наве-  
дені міркування та спостереження на ґрунті  
писемних джерел можна було б розширити й

доповнити відповідними археологічними ма-  
теріалами з поховань, що, втім, уже безпосе-  
редньо стосується дослідників ольвійського  
некрополя античної епохи. Загалом він ще по-  
требує вивчення не лише з урахуванням сучас-  
ної хронології, але й критичного підходу до ха-  
рактеристики етносоціальної структури Ольвії  
та детальнішого розгляду похоронного і поми-  
нального ритуалів, що були однією зі складо-  
вих культурного життя її населення протягом  
багатьох століть.

- Акимов Л.И.* Искусство Древней Греции: геометрика, архаика. — М., 2007.
- Алкей и Сафо.* Песни и лирические отрывки / Пер. В. Иванова. — М., 1914.
- Алпатов М.* Художественные проблемы искусства Древней Греции. — М., 1987.
- Андреева С.Э.* Ольвийские стихотворные эпитафии // Боспорский феномен: погребальные памятники и святилища. Мат-лы Межд. науч. конф. — СПб., 2002. — Ч. 2. — С. 30—36.
- Буркерт В.* Номо Несанс: Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе. — М., 2000.
- Виноградов Ю.Г.* Киклические поэмы в Ольвии // ВДИ. — 1969. — № 3. — С. 142—150.
- Виноградов Ю.Г.* Политическая история Ольвийского полиса VII—I вв. до н. э. Историко-эпиграфическое исследование. — М., 1989.
- Виноградов Ю.Г.* Ольвия и Траян // Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения. Чтения памяти В.Т. Пашуто. Тез. докл. — М., 1990. — С. 27—32.
- Гаспаров М.Л.* Древнегреческая хоровая лирика // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. — М., 1980. — С. 331—383.
- Денисова В.И.* Стихотворная древнегреческая надпись из Ольвии // СА. — 1988. — № 1. — С. 251—256.
- Доватур А.И.* Феогид и его время. — Ленинград, 1989.
- Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия. — Минск, 2003.
- Золотарев М.И.* Херсонес и Ольвия в конце VI—II вв. до н. э. (проблемы взаимоотношений). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. — Л., 1986.
- Книпович Т.Н.* Население Ольвии в VI—I вв. до н. э. по данным эпиграфических источников // МИА. — 1956. — 50. — С. 119—153.
- Козуб Ю.И.* Некрополь Ольвії V—IV ст. до н. е. — К., 1974.
- Козуб Ю.И., Белецкий А.А.* Стихотворная эпитафия Эпикрата из Ольвии // ВДИ. — 1977. — № 1. — С. 172—175.
- Колтинский Ю.Д.* Искусство эгейского мира и Древней Греции. — М., 1970.
- Колтинский Ю.Д.* Великое наследие античной Эллады. — М., 1977.
- Крыжицкий С.Д., Русяева А.С., Крапивина В.В., Лейпунская Н.А., Скржинская М.В., Анохин В.А.* Ольвия. Античное государство в Северном Причерноморье. — К., 1999.
- Крюгер О.О.* Надгробие Леокса, сына Молпагора // ИРАИМК. — 1921. — 1. — С. 41—50.
- Крюгер О.О.* Эпиграфические мелочи // ИРАИМК. — 1924. — 4. — С. 91—93.
- Латышев В.В.* Исследования об истории и государственном строе Ольвии. — СПб., 1887.
- Лиссараг Ф.* Ритуалы // История женщин на Западе: От древних богинь до христианских святых. — СПб., 2005. — Т. 1. — С. 188—216.
- Лосев А.Ф.* Гомер. — М., 1960.
- Макаров И.А.* Из эпиграфики Северного Причерноморья // ВДИ. — 2001. — № 1. — С. 172—179.
- Папанова В.А.* Поминальный обряд ольвиополитов // Никоний и античный мир Северного Причерноморья. — Одесса, 1997. — С. 156—161.
- Папанова В.А.* Урочище Сто могил (некрополь Ольвии Понтийской). — К., 2006.
- Парович-Пешикан М.* Некрополь Ольвии эллинистического времени. — К., 1974.
- Платон.* Собрание сочинений в четырех томах. — М., 1993. — Т. 2.
- Русяева А.С.* Економічні та культурно-політичні відносини Ольвії з Херсонесом Таврійським // Археологія. — 1983. — 44. — С. 7—14.
- Русяева А.С.* Эпиграфические памятники // Культура населения Ольвии и ее округа в архаическое время. — К., 1987. — С. 134—154.

- Русяева А.С. Скульптура // Там само. — 1987а. — С. 154—160.
- Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. — К., 1992.
- Русяева А.С. Население // Крыжицкий С.Д. и др. Ольвия. Античное государство в Северном Причерноморье. — К., 1999. — С. 391—471.
- Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. — К., 2005.
- Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре в контексте истории и религии Ольвии Понтийской // ВДИ. — 2006. — № 4. — С. 98—123.
- Русяева А.С., Супруненко А.Б. Исторические личности эллино-скифской эпохи (культурно-политические контакты и взаимовлияния). — К.; Комсомольск, 2003.
- Скуднова В.М. Архаический некрополь Ольвии. — Л., 1988.
- Суриков И.Е. Законодательство Солона об упорядочении погребальной обрядности // Древнее право. — 2002. — 1 (9). — С. 8—21.
- Суриков И.Е. Афинская аристократия и Олимпийские игры (просопографический этюд) // Nortia — VI. — Воронеж, 2009. — С. 21—38.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1983.
- Толстой И.И. Остров Белый и Таврика в Понте Евксинском. — Пг., 1918.
- Фармаковский Б.В. Памятники античной культуры, найденные в России // ИАК. — 1915. — 58. — С. 82—133.
- Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. — М., 1983.
- Щеглов А.Н. Ольвия и Херсонес: новые материалы и аспекты // Проблемы исследования Ольвии. Тез. докл. семинара. — Парутино, 1985. — С. 84—86.
- Эллинские поэты / Пер. В.В. Вересаева. — М., 1963.
- Яйленко В.П. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. — 1980. — № 3. — С. 75—116.
- Яйленко В.П. Ольвия и Боспор в эллинистическую эпоху // Эллинизм: экономика, политика, культура. — М., 1990. — С. 249—309.
- Ahlberg G. Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art. — Göteborg, 1971.
- Altheim F. Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter. — Halle-Saale, 1947. — Bd. 1.
- Boardman J. Painted Funerary Plaques and Some Remarks on Prothesis // BSA. — 1955. — 50. — P. 51—60.
- Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit / Bujskich S.B., Hupe J., Ochotnikov S.B., Rusjaeva A.S., Tunkina I.V. // IA. — 2006. — Bd. 94.
- Dubois L. Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont. — Genève, 1996.
- Franyo Z. Frühgriechische Lyriken. — Berlin, 1971.
- Hansen P.A. Carmina Epigraphica Graeca. II. — Berlin; New York, 1989.
- Merthen C. Beobachtungen zur Ikonographie von Klage und Trauer. Griechische Sepulkralkeramik vom 8. bis 5. Jh. v. Chr. — Würzburg, 2005.
- Mommsen H. Der Grabpinax des Exekias // Ancient Greek and Related Pottery. — Amsterdam, 1984. — S. 329—333.
- Peek W. Griechische Grabgedichte. — Berlin, 1960.
- Vinogradov Ju.G. Die Stele des Leoxos, Molpagores' Sohn aus Olbia und die skythisch-griechischen Beziehungen im frühen 5. Jh. v. Chr. // Archäologischer Anzeiger. — 1991. — S. 499—510.
- Vinogradov Ju.G. Greek Epigraphy of the North Black Sea Coast, the Caucasus and Central Asia (1985—1990) // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. — 1994. — 1. — P. 63—74.
- Vinogradov Ju.G. Pontische Studien: Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes. — Mainz, 1997.

Надійшла 03.12.2012

А.С. Русяева

#### ОТРАЖЕНИЕ ПОХОРОННОГО РИТУАЛА В ЭПИГРАФИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ ОЛЬВИИ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Кратко рассмотрены в соответствии с предложенной темой разновременные эпиграфические памятники из Ольвии (декрет в честь Никерата, сына Папия, метрические эпитафии погибших воинов Леокса, сына Мольпагора и Афинокла, сына Афинокла, старика Мойродора, малолетних детей Эпикрата, сына Исократы, и Партениды, дочери Аристарха) в сопоставлении с отдельными сведениями из эпосов Гомера и сочинений других древнегреческих поэтов с целью выяснения основных фаз именно похоронного ритуала ольвиополитов. При этом различаются дефиниции «похороны», «погребение» и «поминовение». Общеизвестно, что основное место в выяснении отдельных элементов погребального и поминального обрядов принадлежит наиболее информативным материа-

лам, которые находились непосредственно в могилах и на территории некрополя. Древнеэллинический похоронный ритуал во всех его разновидностях, согласно с литературными, изобразительными и эпиграфическими источниками, представлял собой выработанную на протяжении веков и ставшую традицией последовательность основных действий, исполнявшихся ближайшими родственниками и другими участниками перед окончательным погребением умершего: выставление его в гробе для прощания (протесис), похоронная песня–плач (трен), вынос и сопровождение к могиле или месту кремации (экфора). Рассмотренные надписи дополняют отдельные элементы похоронного ритуала ольвиополитов, гуманное отношение к умершим разного возраста и пола, восхваление погибших в боях за отчизну и их посмертную память, участие семьи и гражданской общины в похоронах.

*A.S. Rusyayeva*

## REFLECTION OF BURIAL RITUAL IN OLBIAN EPIGRAPHIC MONUMENTS IN THE CONTEXT OF ANCIENT GREEK LITERATURE TRADITION

Epigraphic monuments from Olbia of various periods (the Decree in honour of Nikeratos Papiou, metric epitaphs for perished warriors of Leoxos Molpagorou and Aphinokles Aphinoklou, the old man Moirodoros, infants Epikrates Isokratou and Parthenida Aristarchou) are briefly discussed in accordance with the issue presented and in comparison with certain evidences from Homer's ethos and works by other Ancient Greek poets with the purpose to find out the main phases of the very Olbians' burial ritual. At that, the definitions «funeral», «burial», and «commemoration» are distinguished.

It is generally known that the most important in clarification of certain elements of funeral and commemorative rites are the most informative materials which were situated directly in graves and on the necropolis area. The Ancient Hellenic funeral rite in all its variety according to the literature, figurative, and epigraphic sources was a sequence of main activities which were developed during centuries and became a tradition. These activities were conducted by the nearest relatives and other participants before the final burial of the dead: exposal in the coffin for farewell (prothesis), funeral mourning song (trenos), carrying out and escort to the grave or the cremation place (ekphora). The inscriptions discussed accomplish certain burial rite elements of the Olbians, humane treatment of the dead of various age and sex, honouring the perished in battles for homeland and their afterlife memory, participation of family and civil community in funeral.

**Я.П. Гершкович, О.В. Ромашко**

## СКІФСЬКІ СВЯТИЛИЩА АРЕСА: АРХЕОЛОГІЧНІ ДАНІ ТА СВДЧЕННЯ ГЕРОДОТА

*Йдеться про конструктивні і функціональні елементи курганоподібних комплексів скіфського часу (без поховань людей), що відповідають описаням Геродотом святилищам Ареса.*

*К л ю ч о в і с л о в а: скіфи, святилище, Геродот, Арей/Арес, жертвовник, вівтар.*

Археологічні сліди культово-обрядової практики скіфів надзвичайно різноманітні та сукупно зі свідченнями стародавніх авторів, насамперед Геродота, вже давно використовуються для відтворення ідеологічних і релігійних уявлень скіфського суспільства. Найчастіше їх фіксують у вигляді скупчень уламків посуду, кісток тварин та інших знахідок (так зв. тризни) в насипах, на їхній поверхні та ровах курганів, що містили поховання людей. На цьому тлі привертають увагу насипи, зовні схожі з курганами, але які за на-

явності речових знахідок не містили поховань. Такі насипи традиційно вважають особливим видом давніх монументальних пам'яток — святилищами або священними місцями.

Скіфські святилища пов'язують з культом бога війни (Бидзиля і др. 1977, с. 64—65; 124—125; Болтрик 1978; Субботин, Охотников 1981, с. 108—111; Лесков 1985, с. 38; Балоннов 1987; Бессонова 1989; Ковпаненко, Бессонова, Скорый 1989, с. 36; Абаев 1990, с. 89, 95; Кравец 1993, с. 162; Скорый 1997, с. 23 і др.). Це не випадково, адже саме цього бога Геродот ототожнював з грецьким Аресом/Ареєм,

© Я.П. ГЕРШКОВИЧ, О.В. РОМАШКО, 2013