

ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТА ЗМЕИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ (К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ БАЛКАНО-ДУНАЙСКОГО РЕГИОНА)

Проблемы сохранения этнической традиции чрезвычайно важны для изучения этногенеза народа. Сопоставление этнических компонентов в культуре этноса, их генетическая характеристика, выявление удельного веса того или другого этнического признака в общей культуре народа составляет существенные звенья при исследовании этногенетических процессов. Одним из таких звеньев в изучении этногенеза и формирования народов Юго-Восточной Европы является проблема фракийского наследия. Исследования, направленные на ее изучение объясняют многие общие черты в этнокультурном облике южнославянских и восточнороманских народов. В конечном итоге они ведут к решению многих общебалканских этногенетических проблем.

Объектом исследования в данном случае избран один из элементов духовной, как наиболее традиционной, культуры народов Юго-Восточной Европы. Как будет показано ниже, у южнославянских и восточнороманских народов широко были распространены верования (а в настоящее время еще сохранились отдельные их элементы) в змею — защитницу дома и домашних, несущую им здоровье, покровительницу скота, полей, растительности и вод.¹ Несмотря на то, что эти представления не в равной мере сохранились у различных народов Балкано-карпатских земель, в целом следует сказать, что в той или иной мере они характерны для всех народов этой части Европейского континента.

Весьма ярко и разносторонне они проявились у южных славян. По своей Болгарии была широко распространена вера в духа-покровителя дома, имевшего облик змеи. „Змии-синорници“, „змии-стопани“, „смокве-домакини“ по народным повериям жи-

¹. В этой работе, ставящей своей целью изучение древнебалканского наследия, оставлены вне поля зрения те верования народов Ю.-В. Европы, в которых змея фигурирует как существо, приносящее вред и всяческое зло. Корни представлений о злой змее, так сказать о „змее с отрицательным знаком“, как думается, нет оснований искать только в местных древнебалканских (будь то фракийских, будь то греческих или римских) верованиях.

вут в каждом доме, охраняют благополучие и здоровье членов семьи, спасают дом от пожара, чумы, злых духов и других напастей. Жизнь этих животных связана, как думают, с жизнью главы семьи и ее членов, поэтому змей не следует убивать². В некоторых районах Болгарии дух=покровитель дома носит название „стихя“, „стия“, происходящее от новогреческого *σπουχεύει*³. Также как и у современных греков,⁴ стихя — то домовый, то водяной дух; в своем первом значении он появляется в виде различных животных, но чаще всего — в виде змей.

Представления о змее — покровительнице дома нашли отражение в деревянной орнаментике болгарского жилища. Хотя памятников этого рода в Болгарии сохранилось немного, мы все же могли бы отнести к ним, например, обрамление портала приемной („голямата одая“) в доме Чорбаджи Руси (вторая половина или конец XVIII в.) в деревне Жеравна, Котленского района. Украшение состоит из сочетания геометрических мотивов — кругов, розеток с фигурами змей или ящериц. К этой же категории памятников о змее — защитнице дома следует отнести и изображение змеи на окружающей двор стене (Деянова къща в Панагюрище)⁵ и ворота в с. Мечка, Русенского района⁶. В каменных рельефах некоторых болгарских церквей (церкви „Св. Парашкева“ в Трояне; „Св. Тодор“ в с. Райково Смолянского района; „Св. Георги“ в г. Златице) нашло отражение языческое представление о змее — защитнице и подательнице благ: ее изображение есть над воротами церквей, на их карнизах и на прицерковных колодцах⁷. Помимо очень характерного для изображения доброй змеи места расположения — над входом, любопытно и то, что змея здесь изображается в сочетании с древом жизни, ветвями и т. п., символами, резко отличающимися эти композиции от традиционной для христианского искусства трактовки змея-дьявола. Вероятно, каменные

² М. Арнаудов. *Врагана невеста*. Студии върху българските обреди и легенди. Сб. НУ. XXXIV, София, 1920, стр. 309; его же. *Очерки по българския фолклор*. София, 1934, стр. 569; Д. Маринов, *Народна вѣра и религиозни народни обичаи*, Сб НУ XXVIII, 1914, стр. 105; К. Moszynski, *Kultura ludowa Słowian*. Szesć II, zeszyt I, Kraków, 1934, s. 566.

³ М. Арнаудов, *Врагана невеста*, стр. 292. Отсутствие этого названия для обозначения домашнего духа в районах Болгарии, находящихся вдали от границ с Грецией и не имеющих компактного греческого населения (Д. Маринов, *Народна вѣра и религиозни народни обичаи*, стр. 213) служит достаточным подтверждением этой мысли М. Арнаудова.

⁴ G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Chicago, 1969, p. 257—259; B. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Lpz, 1877, S. 158, N 16; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910. Последняя работа цит. по М. Арнаудов, *Врагана невеста*, стр. 294.309.

⁵ З. Димитров, *Дърворезбената украса в къщата на Руси Чорбаджи..* София, 1956, стр. 73 и табл. XX, 2; А. Василиев. Каменни релефи. София, 1959, стр. 50.

⁶ П. А. Петров, *За някои декоративни елементи на кръговидните и стволестите надгробни паметници в Балкано-карпатската област*. ИЕИМ, УИИ, 1965, стр. 208.

⁷ А. Василиев, *Каменни релефи*. София, 1959, стр. 50—51 и табл. 113, 187

рельефы церквей сохранили следы веры в змею — покровительницу дома и храма, успешно соперничавшей с христианскими представлениями.

Сведения о присутствии верований в домашнюю змею-покровительницу можно почерпнуть и из сербских этнографических материалов. Сербь верили, что каждый дом имеет свою змею-защитницу („чуваркућа“, „блазна“), которая приносит счастье и благополучие. Она якобы живет у порога или под очагом, имеет аршин в длину, бела как снег и в отсутствие домашних может петь. Ее нельзя убивать т. к. смерть этой змеи влечет за собой гибель хозяина или хозяйки дома. Даже непреднамеренное убийство змеи требует определенных ритуальных действий, спасающих от возмездия за злодеяние; нечаянноубитую змею следовало покрыть платком и закопать в землю. Чтобы змея не покинула дом, ее поят молоком и всячески охраняют⁸. Эти представления до сих пор бытуют в Югославии среди пожилых людей.

В македонских и сербских преданиях змей играет роль защитника человеческой жизни и дарителя всяческих благ, этим же, вероятно, объясняется широкое использование имени Змея в юнацкой ономастике.⁹

В сербском эпосе бытует образ доброго змея-спасителя, вырвавшего у злого трелавого арапа девушку Яню и других красавиц, водивших хоровод на берегу Савы, и избавившего их от позора. В юнацком эпосе образ домашней змеи перерастает в образ доброго гения всего народа, его свободы, счастья, благосостояния: уход змеи из страны влечет за собою неисчислимые несчастья и напасти.¹⁰

Насколько известно, значительно слабее, чем в эпосе и народных поверьях, отражена вера в домашнюю змею в изобразительном искусстве сербов, в частности в убранстве их жилища. Тем не менее, имеются сведения о присутствии этого сюжета. Так на входных воротах из Лесковца изображение змей искусно переплетается с растительным орнаментом: фигуры двух змей

⁸ С. Кнежевић, *Лик змије у народној уметности и традицији*. Гласник Етнографског музеја у Београду“, кн. 22—23, Београд, 1960, стр. 60; Е. Лилек, *Вјерске сјајине из Босне и Херцеговине*. „Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини“, Сарајево, јули—септембар, 1894, стр. 365—366; Е. Lilek, *Volksglaube und volkstümlicher Cultus in Bosnien und der Hercegovina*. „Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina“, Bd. IV, Wien, 1896, S. 440.

⁹ Т. Вражиновски. *Ликој на змејој во македонскије преданија*, „Македонски фолклор“ година VI, број 11, Скопје 1973 стр. 60; S. Zečević. *Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije*, Там же, година II, број 3—4, Скопје, 1969; Filipović. *Kult zmija u okolini Skoplja*. „Miscellanea“, I, Beograd, 1937, s. 136—147; В. В. Иванов, В. М. Топаров. *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1947, стр. 118.

¹⁰ Б. Петровић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*. књ. III, Биоград, 1870, стр. 276, No 27; М. Халанский, *Южнославянские сказания о Краевиче Марке*. I, Варшава, 1893, стр. 44—46.

как бы поднимаются из вазонов с цветами, из их туловища, как от ствола дерева - ветви, растут стебли трав и цветы¹¹.

Вера в домашнюю змею-покровительницу отражена в украшениях и на обрядовых хлебах сербов. Среди обрядовых хлебов с изображением змеи (их пекут на различные праздники) есть и такие, на которых представлены все члены семьи с их хозяйственным инвентарем, скотом, мельницей; все это окружено изображением змеи.¹² И до сих пор в СФРЮ пекут обрядовые хлебы, которые называют „змијурка” или „кућна змијурка”, на которых изображают домашнюю змею-защитницу здоровья и благосостояния семьи.¹³

Весьма ценные материалы, характеризующие присутствие верований в добрую змею, дает исследование памятников деревянного зодчества и фольклора молдаван. Как нам удалось убедиться во время этнографических работ в МССР¹⁴, изображение змеи на молдавском жилище — весьма частое явление. Чаше всего изображение змеи входит в композицию украшения фронтона или его конька; встречается на гребне кровли, является фигурным завершением лобных досок (молд. — скиндуре лаптэ), украшением ворот или двускатной кровли над ними. Эти материалы указывают на устойчивость традиции о змее — покровительнице дома у молдаван. Обилие материала дает возможность более четко, чем это было сделано по отношению к ранее рассмотренным аналогичным данным, выявить смысловую нагрузку этого сюжета в декоре жилища. Для этого следует исследовать, во-первых, другие сюжеты, несущие аналогичную смысловую и декоративную нагрузку и, во-вторых, обратить внимание на то, в сочетании с какими символами изображалась змея. Мотивы, присутствующие в декоре молдавской народной архитектуры вообще, в деревянном декоре — в частности символизируют добрые силы, способствующие процветанию семьи и ее хозяйства. Так в геометрических узорах превалируют перекрещивающиеся круги и колеса; розетки, восходящие к солярным знакам: ромб или два ромба на стержне — символ древа жизни¹⁵. Среди зоо-

¹¹ С. Кнежевић, Указ. соч., стр. 70, рис. 7.

¹² С. Кнежевић, Указ. соч., 66; *Колач из Зайлања* (округ Лесковца), 1900 год.

¹³ Там же, стр. 67.

¹⁴ Сбор материала производился в августе 1973 г. автором настоящей статьи и м.н.с. Отдела этнографии и искусствоведения АН МССР Ю. В. Поповичем. Обследованы села пяти районов МССР: Ниспоренского, Страшенского, Каларашского, Котовского и Оргеевского. Кроме того, мне была предоставлена возможность использовать богатый фото-архив этого Отдела, за что я приношу самую глубокую благодарность заведующему Отделом этнографии АН МССР В. С. Зеленчуку и заведующему сектором народного искусства М. Я. Лившицу.

¹⁵ М. Н. Лившиц, *Декор в народной архитектуре Молдавии*. Кишинев 1971, стр. 38—39.

морфных мотивов деревянного декора жилища чаще всего встречаются изображения рыбы — христианский символ бога; конских голов — знака, связанного с культом солнца, появляющихся в сочетании с древом жизни или солнечным диском; льва — знака зодиака, символизирующего силу и власть. Среди астральных мотивов очень часто повторяется в различных вариантах изображение солнца, появляющееся обычно на наиболее видной части здания — на фронтоне. Очень распространен растительный орнамент (букет, вазон с цветами, просто отдельный цветок); в нем очень часто фигурирует лоза, гроздь — символ растительного плодородия¹⁶. Присутствие только положительных символов в молдавском деревянном декоре дает возможность полагать, что и змея представлялась молдаванам как доброе существо и изображение ее знаменовало присутствие добрых сил или ставило целью привлечь таковые к дому и семье.

Не менее знаменательны и сочетания изображения змеи с другими животными и знаками. Часто змея изображается вместе с солнцем или солярными знаками; с птицей; с растительным орнаментом или растениями. Соединение змеи с этими символами еще раз подчеркивает тесную связь в традиционном представлении народа этого животного с силами, дарующими плодородие, урожай и, следовательно, благополучие.

Молдавский фольклор также указывает на прочно утвердившиеся и ставшие у молдаван традиционными представления о змее, как о животном, приносящем в дом благосостояние, здоровье, счастье и всяческое благополучие. Пожилые люди и поколение среднего возраста хорошо помнят предание о „шарпеле касей“, „штима касей“, „часорникул касей“ — змее-покровительнице дома, приносящей счастье. Считалось, что ее умерщвление может повлечь за собой смерть хозяина дома, а исчезновение предвещало несчастья, болезни¹⁷. Представление о том, что каждый дом имеет свою змею, сохранилось и у среднего и пожилого поколения молдаван¹⁸. Характерно, что хозяева большинства домов, на которых изображение змеи носит уже очень схематичный, условный характер, безошибочно называют декор своего жилища „шарпел“, хотя не всегда могут дать объяснение появления этого сюжета. Предания о домашней змее у молдаван имели, а в некоторых случаях сохраняют и сейчас, довольно развитую фабулу.

¹⁶ Там же, стр. 38, 39, 41, 45, 46, 50, 52. Здесь же даны объяснения смыслового содержания всех перечисленных символов и литература по этому вопросу.

¹⁷ В. С. Зеленчук, *Дохристианские верования у молдаван*. Архив Отдела этнографии АН МССР, стр. 5—6. Аналогичные данные мне сообщил и научный сотрудник сектора фольклора отдела этнографии и искусствоведения АН МССР Е. В. Жунгиету.

¹⁸ с. Юрчену, Ниспоренского р-на МССР. Лункаш Александра Степановна, 38, лет; записано в авг. 1973 г. (Полевые материалы автора).

Материалами о верованиях в змею-покровительницу дома изобилует и этнография румын. Они очень ярко отражены, прежде всего, в декоративном убранстве народного румынского жилища. Змею изображают на деревянных коньках дома, где это изображение чаще всего встречается в двух вариантах: а) две змеи, обращенные друг к другу; б) змея в центре композиции конька, две ветви по бокам ее¹⁹. Изображение змей присутствует и на деревянном обрамлении входа (на фронте и боковых опорных балках) землянок и полуземлянок²⁰. Это изображение присутствует и в деревянном декоре ворот (резьба по дереву). По всей Румынии, но, судя по публикациям, особенно часто в Ольтении, на поперечных и вертикальных балках ворот встречается изображение одной змеи, композиция из нескольких змей или змей в сочетании с растительным или геометрическим орнаментом²¹. Этот орнамент настолько часто присутствует на деревянных воротах и калитках Румынии, что в некоторых районах считается (наряду с изображением коней) преваляющим²². Также как и у других народов Юго-Восточной Европы, змея в украшении румынского жилища встречается в сочетании с ветвями, солярными знаками и другими положительными символами. Также, как это можно было видеть в Болгарии, изображение змеи и в Румынии встречается на дверях церквей²³. В этом явлении также следует видеть указание на древние языческие корни этих изображений²⁴, появившихся вероятно, в тот период, когда языческие традиции еще имели силу противостоять христианским догмам.

Румынский фольклор также очень красочно свидетельствует о вере в змею-покровительницу дома. Помимо верования в домового, которого румыны иногда представляли себе в виде змея („șmeul”), существует также поверие о том, что каждый дом имеет свою домашнюю змею-покровительницу („șerpi de casa”).²⁵ В различных областях Румынии существовали следующие предания о домашней змее: она хорошее, тихое существо и пьет молоко из тарелки вместе с детьми (обл. г. Яссы, с. Бодены; обл. Нямць, с. Ускаць; обл. Вардеале, с. Хацер); она не причиняет никакого

¹⁹ Ch. Focșa, *Elemente decorative în arhitectura populară din zona etnografică a Jiului de sus*, SCIA, N 3—4, 1954, p. 25—45, fig. 25, fig. 30 (2-ой. ряд, третье изображение слева).

²⁰ Ch. Focșa, *Elemente decorative la bordeiele din sudul regiunii Craiova.* SCIA, N 3—4, 1955, p. 98—99, fig. 26.

²¹ H. Stahl, *Porțile Târânești la Români*. SCIA, N 2, 1960, pp. 90, 91, 95, fig. 4; B. Zderciuc, *Aspecte de arhitectură populară din Comuna Yeud, raionul Viseu, regiunea Baia-Mare*, SCIA, N 1—2, 1955, p. 322; T. Papahagi, *Images d'ethnographie Roumaine*. T. III, Bucuresti, 1934, p. 111, fig. „b”.

²² B. Zderciuc, Указ. соч., p. 322.

²³ H. Stahl, Указ. соч., p. 91.

²⁴ H. Stahl, Там же

²⁵ T. Pamfile, *Metodologie românească*. T. II, București, 1916, p. 17—18; Ch. et A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines*. Paris, 1856, p. 313; М. Арнаутов, *Взражена невеста*, стр. 309.

зла; ее нельзя убивать (обл. Яссы; обл. Прахова; обл. Тутово; обл. Сучава); она символизирует счастье (обл. Сучава; обл. Тутово); она живет под основой дома; является часами дома (обл. Банат); каждый дом имеет свою змею (обл. Дымбовица); если кто-нибудь ее убьет, то умрет хозяин дома (обл. Кэзырлуй; обл. Дымбовица; обл. Яссы; обл. Текучиу) или умрут все члены семьи из дома убитой змеи (обл. Бузеу; обл. Няць; обл. Олт; обл. Прахово)²⁶. Имеются сведения о существовании преданий о домашней змее, бытовавших в начале нашего века в обл. Сучава, с. Броштены; на Буковине, с. Стража; в обл. Текучиу, с. Цапу: „Каждый дом имеет свою змею; домашняя змея — хорошее существо и никого не кусает. Она живет в стене дома. Если ты ее встретишь — не убивай, это нехорошо“²⁷.

Мотив доброй, благодарной змеи (*şarpele*), наделяющей героя счастьем и благосостоянием, явственно проступает и в других фольклорных жанрах у румын, в частности в жанре волшебной сказки. Так в сказке о пастухе Петре царь змей Вицор в благодарность за помощь отдает пастуху самое дорогое что у него есть — дочь змейку, которая днем выходила из своей змеиной кожи и превращалась в невесту-красавицу, наилучшим образом ведущую хозяйство Петра и принесшую ему богатство. Когда свекровь сожгла змеиную кожу, из которой выходила на день змейка, красавица потеряла всю свою благодатную силу и стала обыкновенной женщиной²⁸. Царь змей — Вицор и его змеи фигурируют и как покровители другого пастуха²⁹. Богатство и красоту дарит царь змей и его супруга мальчику в благодарность за то, что он вырастил их дочь — змейку (сказка о Фурга-бурга)³⁰. Сходен сюжет и сказки о Пахоне, вырастившем змейку — дочь царя змей и получившем от царя за это в благодарность волшебный камень, принесший ему благосостояние и счастье³¹.

Сходные представления о змее отмечают и у албанцев. До последнего времени здесь бытует представление о том, что каждый дом имеет своего защитника, покровителя в образе большой змеи — *vitore*. Албанцы, также как другие балканские народы, связывают жизнь и благополучие домашних с пребыванием змеи в доме; считают, что если в доме умрет мужской отпрыск, змея покинет этот дом навек. В Северной Албании змея считается хранительницей богатства³².

²⁶ I. Muşlea—O. Birlea, *Tipologia folclorului*. Bucureşti, 1970, p. 288.

²⁷ Gorovei Artur, *Credinţi şi superstiţii ale popului român*. Bucureşti, 1915, p. 316, N 3711.

²⁸ G. Călinescu, *Estetica basmului*. Bucureşti, 1965, p. 38—39.

²⁹ Там же, p. 40.

³⁰ Там же.

³¹ Там же, p. 40—41.

³² J. G. Hahn, *Albanesische Studien*. Jena, 1854, S. 200, Anm. 74; E. Чабеј, *Живот и обичаји Арбанаса*. „Књига о Балкану“, I, Издање Балканскога института, Београд, 1936, стр. 312; С. Кнежевић, *Лик змије у народној уметности*..., стр. 70.

Приведенные этнографические и фольклорные материалы характеризуют общую черту в верованиях народов Балкано-Дунайского региона — болгар, сербов, молдаван, румын и албанцев, — касающихся змеи-покровительницы дома и домашних. Однако совпадения в представлениях о доброй змее у различных народов этого региона не ограничиваются кругом домашнего благополучия, но распространяются также и на другие, тесно связанные между собой элементы религиозных верований.

Вера в духа-покровителя места чаще всего связана с культом предков. Явление это широко распространенное и отнюдь не может рассматриваться как характерное только для культов народов Юго-Восточной Европы. Тем не менее, можно отметить в этом культе некую отличительную черту. Дух предков (также как и дух дома) здесь представляется в образе змеи. В Болгарии, особенно же в Родопях и в Северной Болгарии, дух дома является семейным духом, почитаемым в связи с культом мертвых в виде змеи³³. Эта связь змеи с культом мертвых особенно четко проявилась в надгробной орнаментике из Северо-Западной Болгарии³⁴. Для болгарских надгробий этой части страны, имеющих круглую форму или же столбовидных, характерны три декоративных элемента: „стебълца“ („ветви“), „клетачица“ („зигзаговидная линия“) и „шевулица“ („линия, подражающая изгибам тела змеи“). Первый элемент представляет собою две или четыре ветви; два других — условное изображение змеи. Эти три элемента орнамента постоянно встречаются в определенной композиции: вертикальные „стебълца“ и горизонтальные зигзагообразные „шевулица“ или „клетачица“, что дает обоснованный повод считать, что композиция представляет собою образ деревьев и ползущей под ними змеи³⁵.

По сербским повериям, домашняя змея — дух родоначальника или домакина — хозяина дома. Место у очага или под порогом, где, как верят, обитает домашняя змея, также обычно связано с культом предков.^{35a}

Не менее показательны для характеристики аналогичных представлений и сербские материалы. На некоторых сербских средневековых надгробиях в том месте, где обычно изображается крест, встречается изображение знака в виде змеи. Змея изображается и на новых надгробиях вблизи Титограда и в Дубровнике³⁶.

³³ М. Арnaudов, *Вградена Невеста*, стр. 297, 308; его же, *Очерки по българския фолклор*, София, 1934, стр. 569.

³⁴ П. А. Петров, *За някои декоративни елементи на кръговидните и стволестите надгробни паметници в Балкано-Карпатската област*. ИЕИМ, УШ, 1965, стр. 187—216.

³⁵ П. А. Петров, Указ. соч., стр. 204, рис. 15; стр. 205, рис. 16—18; стр. 207.

^{35a} S. Zečević. *Elementi naše mitologije*, s. 86.

³⁶ С. Кнежевић, Указ. соч., стр. 92—93.

Весьма ограничены данные для ответа на вопрос о связи культа змеи с культом мертвых у восточных романцев. Однако реалистическое изображение змеи на каменном надгробии из Молдавии³⁷ дает некоторый повод для положительного ответа на этот вопрос, по крайней мере в отношении молдавских представлений.

Перейдем к третьей особенности в представлениях народов Балкано-Дунайского региона о змее. Речь идет о верованиях в змею, как покровительницу хлебного поля, урожая, растительности и плодovitости людей.

Покровительство змеи в южнославянских верованиях не ограничивалось только кругом домашнего благополучия. У болгар она не только „хозяйка дома“, но и „хозяйка нивы“³⁸: защитница поля, растительности, подательница плодородия полей. Характерен в этой связи еще один сюжет на художественных пластических изображениях на южнославянских обрядовых хлебах. Среди хлебов, которые пекли на „бъдни вечер“ имеются такие, которые именуют „нива“. На хлебах с этим названием постоянно присутствует изображение змеи³⁹. На Тодорову субботу пекли хлеб в виде свернувшейся змеи⁴⁰. В сочетании с виноградной лозой змея фигурирует на одном из вариантов украшений хлебов, называемых „лозы“. Особенно примечательно центральное изображение на них: большая змея, обвивающая несколько условно изображенных виноградных лоз.⁴¹ Этими же представлениями объясняется обряд, во время которого разные семена протаскивали через голову убитой змеи, чтобы обеспечить урожайный год.^{41а} То же представление о змее, как о хранительнице нивы и виноградников, подательнице урожая и плодородия присутствовало и в верованиях сербов, словенцев и македонцев. Этим объясняются некоторые ритуальные действия во время сева и жатвы. Перед посевом вставляли в зерно змеиную голову, что должно было, как полагали, обеспечить обильные всходы. Пасхальные яйца с изображением змеи закапывали на

³⁷ Надгробие из с. Костешты Рышканского района МССР. Фотография этого надгробия была предоставлена мне Ю. В. Поповичем, которому приношу мою благодарность.

³⁸ В. Пасков, *Обичаи от Неврокопско*. СБНУ, XIV, 1897, стр. 185; М. Арнаудов, *Очерки по българския фолклор*. София, 1934, стр. 569; Е. Каранов, *Змеев (аждер) и змеев (змя) в българската народна поезия*, ПС, година 3, книжка IX, Средец, 1884, стр. 132, № 52.

³⁹ Хр. Вакарелски, *Пластика по обредните хлябове у българите*, „Известия на Института за изобразителни изкуства“, кн. 3, София, 1960, стр. 135—137 (напр., каравай из Авлиевского, стр. 136, рис. 16).

⁴⁰ Д. Маринов, *Народна вън и религиозни обичаи*. СБНУ XXVIII, София, 1914, табл. XLIX, № 192.

⁴¹ Хр. Вакарелски, Указ. соч., стр. 137 (напр. каравай из Севлиевского, рис. 14).

^{41а} Е. Каранов. Там же стр. 132, № 52

поле и в виноградниках, веря, что это принесет урожай⁴². На обрядовых рождественских хлебах есть группа орнаментов, именуемых в народе „њива“. Змея изображается тут рядом со скирдой или держащей во рту колос пшеницы. Как справедливо считают, змея на этих обрядовых хлебах является символом плодородия полей, персонификацией духа зерна⁴³. Отражение этих же представлений можно заметить в сербском и македонском фольклоре. Здесь змеем выступает в качестве персонажа, ведущего борьбу с градоносными облаками и непогодой, чтобы защитить посевы; он же прекращает вредящий урожаю дождь^{43а}. Веру в способность змеи принести плодородие почве можно усмотреть и в албанском обряде, засвидетельствованном в Элбассане, при котором перед посадкой оливковых деревьев в землю зарывали голову змеи⁴⁴.

По повериям народов Балкано-Карпатского региона, змея была не только подательницей плодородия полей, но дарительницей плодovitости людям. На эту веру в оплодотворяющую силу змеи указывает группа интересных этнографических памятников — свадебные сундуки у южных славян и восточных романцев с изображением змей⁴⁵. Змея представлена здесь в различной (то реалистической, то в условной) манере, но постоянно вместе с деревом. Есть достаточно оснований усматривать в постоянном присутствии этой композиции на свадебных сундуках выражение пожелания благополучия и многочисленного потомства молодой семье⁴⁶. Этими же представлениями объясняется и сербский обряд, который совершали бесплодные женщины и их мужья, веря, что им поможет оплодотворяющая сила змеи. На это же указывает и особая свадебная игра у словенцев — „змија“, исполняя которую желают молодым богатое потомство⁴⁷. В окрестностях Скопле верят, что змея дает помощь бездетным супругам^{47а}.

Нельзя не обратить внимания, наконец, и еще на одну черту в представлениях о змее у народов Юго-Восточной Европы. Это животное считалось покровителем источников, колодцев, вообще

⁴² С. Кнежевић, Указ. соч., стр. 65—69; М. Арнаулов, *Взрадена невеста*, стр. 308.

⁴³ S. Kulisić, *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena*, „Гласник земаљског музеја у Сарајеву“, Нова серија, свеска VIII. Сарајево, 1953, стр. 27.

^{43а} Т. Вражиновски. *Ликои на змејови во македонскиот ѓреганија*. „Македонски фолклор“, година VI, број 11, Скопје, 1973, стр. 59; S. Zečević. *Zmaj i narodnom vjerovanju severoistočne Srbije*. „Македонски фолклор“, година II број 3—4, Скопје, 1969, стр. 362.

⁴⁴ I. G. Hahn, *Albanische Studien*. Jena, 1854, S. 200, Anm. 74; Е. Чабеј, *Животи и обичаји Арбанаса*. „Књига о Балкану“, I, Београд, 1936, стр. 312; С. Кнежевић, Указ. соч., стр. 70.

⁴⁵ Е. Ценова, *Български сватбени сандџи*. „Музеи и паметници на културата“, 1969, No 2, стр. 16 сл.; Т. Parahagi, *Images d'ethnographie Roumaine*, p- 131, fig. „a“

⁴⁶ Е. Ценова, Там же.

⁴⁷ С. Кнежевић, Указ. соч., стр. 78—80.

^{47а} S. Zečević. Указ. соч., с. 86 и прим. 111.

чистой, прохладной воды. Появление змеи связывали с дождем, влагой. Такие представления проявились у болгар, например, в том, что изображением змеи часто украшали каменные оформления источников („чешма“) ⁴⁸. Объяснение присутствию этого мотива можно найти в болгарских повериях о том, что всякий источник имеет своего хозяина-защитника, оставленного в нем невидимыми водными духами; при этом хозяин представляется в образе различных животных, но чаще всего в образе змеи ⁴⁹.

Аналогичные представления бытовали у сербов. В местностях около рек считали, что появление змей знаменует высокую воду (например, в области Мачва на р. Саве). По повериям в этой же местности считали, что появление пятнистой змеи указывает во время засухи на то, что следует ждать дождя. В обряде против засухи, у сербов змея является персонификацией воды и дождя ⁵⁰. По верованию словенцев, королева змей всегда живет у воды ⁵¹. Представление о связи змеи с водой отразилось и в появлении у южных славян ⁵², у молдаван ⁵³ и румын ⁵⁴ посуды с орнаментом в виде змеи. У сербов изображение змеи чаще всего присутствует на той посуде, которая предназначена для воды, вина и меда. Как полагают, образ змеи на посуде служил и оберегом, и признаком, указывающим на чистую, свежую воду ⁵⁵.

Итак, можно констатировать присутствие у народов Карпато-Балканского региона представлений о доброй змее = покровительнице. Оно отражено в системе религиозных и этических образов, тесно связанных между собою. Главные из них следующие: 1) Змея — покровительница дома и округа, носительница благополучия, здоровья, счастья; 2) Змея — дух предков; 3) Змея — покровительница поля, дарительница обильного урожая, хранительница скота; 4) Змея — покровительница источников и вод.

Истоки этих представлений лежат, как кажется, в языческих верованиях древнего населения этого региона, получившего в историческое время название фракийцев.

Култ змеи в областях их расселения засвидетельствован литературными, эпиграфическими, монументальными и нумизматическими памятниками, датированными последними веками до и (главным образом) первыми веками нашей эры, т.е. ан-

⁴⁸ И. Любенова, *Чешмите в България от възраждането*, София, 1961, стр. 49, табл. 34 и рис. 41.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ С. Кнежевић, *Лик змије...*, стр. 77.

⁵¹ Там же.

⁵² С. Кнежевић, *Указ. соч.*, стр. 76.

⁵³ Керамика с изображением змеи вырабатывается гончарами в районах Молдавской ССР. Приношу благодарность И. Г. Хынку, любезно предоставившему мне фото этой керамики.

⁵⁴ Б. Здерчука, П. Петреску, Т. Бэнэциаму. *Народное искусство в Румынии*. Бухарест, 1964, стр. 100, рис. 9; *Arta populară în România*. București, 1964, fig. 16, 19, 23.

⁵⁵ С. Кнежевић, *Указ. соч.*, стр. 76.

тичным временем. Тем не менее в названиях и прозвищах божеств, в их облике и атрибутах ощущается самобытная местная культурная традиция, относящаяся к значительно более ранней, чем античная, эпохе. Круг местных божеств, в культе которых присутствует змея, обширен. К нему следует отнести Сабазиса, Фракийского всадника (Героса), Збелсурда и Ямбадулу, Залмоксиса (Гебелейзиса), Диониса и Асклепия⁵⁶. Змея во фракофригийском культе Сабазиса была воплощением божества: при виде змеи восклицали: „Сабазис!“ Члены религиозных союзов, поклоняющиеся Сабазису, изображали священный брак бога в образе змеи; во время процессий в честь бога несли корзины, в которых находились змеи, или же держали змей над головами. На стелах, установленных в честь Сабазиса (в том числе и в Дакии), змея — постоянный атрибут бога⁵⁷. Змея является постоянным атрибутом и других фракийских божеств — Збелсурда (Збелтиурда) и Ямбадулы⁵⁸. Обширные данные имеются о культе Асклепия. Это божество постоянно фигурирует на фракийских надгробиях

⁵⁶ Местное фракийское происхождение пяти первых из названных божеств не вызывает сомнений в силу четкости региона распространения их культов, и прямых указаний письменных источников (Герос, Залмоксис, Збелсурд, Ямбадула) или только в силу данных литературной традиции (Сабазис). Фракийское (точнее, фригийское) происхождение Сабазиса признается большинством исследователей. Во Фригию (Малую Азию) его культ был занесен в результате передвижения из Европы фракийских племен — фригов в период миграций II тыс. до н.э. На малоазийской почве культ Сабазиса приобрел прочные корни, впитав многие элементы с ним сходных дофригийских оргиастических культов — Великой матери и др. (См. P. N. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* München, 1955, S. 564—568 и указ. там литературу). Вопрос о фракийском происхождении культа Диониса, неоднократно обсуждавшийся в научной литературе, следует считать решенным положительно (об истории этого вопроса и результатах его изучения — см. Т. Д. Златковская, *Ранние монеты южнофракийских племен. К вопросу о происхождении культа Диониса*, Сб. „Нумизматика и эпиграфика“, М., VII, 1968, стр. II—14). О фракийском происхождении культа и имени Асклепия написан специальный труд (Д. Дечев, *Асклепий като трако-гръцко божество*. „Известия на българския археологически институт“, III, 1925, стр. 131—155), в котором собраны исчерпывающие данные по этому вопросу. Его мнение, однако, нельзя считать, общепризнанным: большинство исследователей считают все же Асклепия греческим богом (библиографию работ об Асклепии см. W. Fauth, *Asklepios. Lexikon der Antike*. Bd. I, S. 644—648. Stuttgart, 1964). Тем не менее, существование у фракийцев божеств, подобных Асклепию, но носивших различные племенные наименования следует признать безоговорочно. Ф. Ширнотье сообщает, что имя Асклепия появляется на надписях из святилища этого бога в Глава Панега (Болгария) вместо имени некоего местного божества—целителя (F. Charpouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, s. 284).

⁵⁷ M. Marcea, *Le culte de Sabazius en Dacie*. „Dacia“, N. S., III 1959, p. 325—339; O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München, 1906, S. 1423; E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Gies-sen, 1913, S. 147—148; Е. Кагаров, *Култ фетишей, растений и животных в Древней Греции*, СПб., 1913, стр. 294; Г. Кацаров, *Принос към старата история на София*. София, 1910, стр. 49—57.

⁵⁸ Я. Тодоров, *Паганизъмът в Долна Мизия*. София, 1928, стр. 48—51; Д. Дечев, *Една семейна триада в религията на траките*. „Известия на Българския археологически ин-т“, XVIII, 1952, стр. 7—28, рис. 6, 7, 8.

и посвяtitельных стелах, монетах и других памятниках в виде змеи или со змеей в качестве постоянного атрибута⁵⁹. Облик змеи имели и другие, сходные по функциям с Асклепием, племенные фракийские божества (Делонт, Керсоблепт), вытесненные с IV в. до н.э. Асклепием⁶⁰. Изображение символа этого бога-змеи присутствует на храмах Асклепия, иногда на их фронтонах⁶¹. В меньшей мере, но все же с достаточным постоянством со змеей или в образе змеи появляется и бог Дионис⁶². Атрибут этого бога — *cista mystica* (короб с плодами, из которого выползает змея) постоянно присутствует на посвяtitельных плитах из Фракии и Дакии. В „Ваханках“ Еврипида (V, 1017), действие которых разворачивается во фракийских землях, Дионис появляется то как бык, то как лев, то как змея. Дионис, родившийся от Зевса, обернувшегося змеей, по преданию, тоже имел облик змеи (Diodor, IV, 4). Змея является атрибутом и Фракийского всадника: она изображается обвившейся вокруг дерева, около которого стоит или мимо которого скачет всадник, ползущей между ног лошади или над головой всадника и т.п.⁶³ Гетодакийское божество Залмоксис

⁵⁹ Д. Дечев, *Асклепий*. ., стр. 151—152; И. Захариев, *Кюстендилската котловина*. София, 1963, стр. 136; Н. А. Мушмов, *Античните монети на Балканския полуостров и монетите на българските царе*. София, 1912, No 4094, 4125, 4138, 4180, 4259, 4262, 4933, 4960, 4775, 5265, 5333.

⁶⁰ Д. Дечев, *Асклепий*. ., стр. 149—150.

⁶¹ Г. И. Кацаров, *Принос*. ., стр. 46 и Приложение, стр. 76, No 19 (монета из Сердики).

⁶² G. Tocilescu, *Monumentele epigrafice și sculpturale*. București, 1902, I, N 26 u 27; K. Kern, *Dionysos*. Realencyclopädie der klas. Altertumswissenschaft, s. v., S. 1041; Г. И. Кацаров, *Принос*. ., стр. 42 и указ. там литература; Н. А. Мушмов, *Античните монети*. ., No No 990, 967, 1096, 2546, 2761, 4348; Д. Дечев, *Асклепий*. ., стр. 164; М. Ростовцев, *Святилище фракийских богов и надписи бенефициариев в Ай-Тогоре*. „Изв. археол. комиссии“, в. 40, 1911, рельеф № 8 (из Tordu в Дакии); Зл. Ракева-Морфова, *Новопостъпили паметници на Диониса в Софийския музей*. „Разкопки и проучвания“ I, 1948.

⁶³ D. Tudor, *I cavalieri Danubiani*, „Ephemeris Dacoromana“, VII, 1937 (Из Дакии: р. 293, N 5, р. 296, N 10, р. 302, N 21, р. 305, N 24, р. 309, N 30, р. 313, N 36. Из Мезии: р. 315, N 39, р. 324, N 56, р. 333, N 65); G. Kazarow, *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*. Budapest, 1938, passim, особенно четко: Tabl. XXIII, NN 135, 137; XXVI, N 155; XXVIII, N 165; XXIX, N 168; XXX, N 177; LIX, N 352; LXIV, N 382 и др.; Н. Вулић, *Трачки коњаник*, „Гласник“. Српска академија наука, CXIV, Београд, 1925, стр. 88—89; его—же. *Трачки коњаник и друге иконе из анијичког доба*. „Споменик“. Српска академија наука, XCVIII, Београд, 1941—48, Табл. ww 40, 41, 48, 246, 253, 371, 383, 444, 467; М. Абрамић, *Нови војивни релјефи окоњених божанстава из Далмације*. „Hoffilerov zbornik“. Zagreb, 1940, стр. 297—307, табл. XIX—XXI; М. Ф. Килиповић, *Трачки коњаник у обичајима и веровањима современих балканских народа*. Нови Сад, 1950; А. Цермановић—Кузмановић, *Неколико сјоменика трачког коњаника из наше земље и проблем трачког хероса*. „Старинар“ нова серија, кн. XIII—XIV, 1962—63, Београд, 1963, стр. 113—123; I. Georgieva, *Der wildtragende thrakische Reitergott*. „Eirene“, IV, Praga, 1965. G. Seure, *Musée de Belgrade*, 1923/24, р. 66 (две статуетки Всадника из г. Парачин в Сербии).

был отождествлен с драконом или змеей⁶⁴. Развитие образа Асклепия от зооморфного (змея) через зоо-антропоморфный (змея с человеческой головой) к антропоморфному, постоянным атрибутом которого становится змея, дает возможность судить о трансформации представлений и соответствующей им иконографии этого, а возможно и других подобных (например, Сабазиса) божеств⁶⁵.

Такое постоянство и традиционность связи змеи с основными персонажами как северо-, так и южнофракийского пантеона ставят перед необходимостью выяснения, что символизировало это животное и какие силы, по религиозным представлениям древнего населения, олицетворяли божества, с ним связанные. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что во фракийских землях все змееобразные или связанные с культом змеи боги представляли собою варианты верховного божества, управлявшего главными силами природы. Так, в литературных источниках и посвященных надписях из Балкано-Дунайских земель Дионис наделяется прозвищами, указывающими на его всеобъемлющую власть над силами природы: „Небесный“ (Οὐράνιος), „Даритель дождя, влаги“ (Ύψος), „Несущий свет“ (Φεραιυγής); он считался также властителем подземного мира, наделялся прозвищем Χθόνιος⁶⁶. На его связь с Асклепием и вообще на его врачующие функции указывает множество прозвищ, которыми наделяли Диониса: „Спаситель“ (Σωτήρ), „Лекарь“ (Ιατρός), „Излечивающий“ (Παιώνιος), „Дающий здоровье“ (Ύγιαττης), „Отстраняющий зло“ (Ἀλεξίκακος) и др.⁶⁷ Вообще культ Диониса у фракийцев имел гораздо более широкий характер, чем у греков (по крайней мере у греков классического и эллинистического времени) и римлян, у которых Дионис-Вакх превратился лишь в бога вина и виноградной лозы.

То же можно сказать о культе Асклепия, охватывавшем у фракийцев очень широкий круг явлений природы. Сходство, а иногда даже идентичность богов Асклепия, Диониса и Аполлона в религиях племен Балкано-Дунайских земель подтверждаются совпадением иконографии, прозвищ и атрибутов богов и свидетельствуют о вере в покровительство Асклепия силам природы: плодородию почвы, солнцу, свету.⁶⁸ Любопытно в этой связи отметить,

⁶⁴ V. Pârvan, *Dacia*. București, 1967, p. 80; I. I. Russu, *Religia getodacilor*, „Anuarul Institutului de Studii clasice“, V, Cluj, 1947, p. 103—112; Г. И. Кацаров, *Залмоксис*. „Годишник на Софийския Университет“, III—IV, 1906—1097, София, 1908, стр. 160.

⁶⁵ Д. Дечев, *Асклепий*. . . , стр. 151—152 со ссылками на обширный нумизматический материал из Фракии (сн. 6 на стр. 151).

⁶⁶ Д. Дечев, *Една семейна триада*. . . , стр. 43—46; Г. И. Кацаров, *Антични паметници на България*. „Изв. на Българ. ист. дружество“, V, 1915, стр. II.

⁶⁷ Д. Дечев, *Указ. соч.*, стр. 11; Б. Дякович, *Фриза на здравеносните божества на Тракия*. ГНБП, 1912, стр. 145, прим. 1—9.

⁶⁸ Д. Дечев, *Асклепий*. . . , стр. 131—155.

что на рельефах из святилища в Глава Панега Асклепий изображался в виде фракийского всадника - божества, как увидим ниже, ведавшего самыми различными силами природы. На связь Асклепия с фракийским всадником и Аполлоном указывают эпиграфические материалы и вотивные изображения из другого святилища - у с. Батакун (р-н Пазарджика НРБ: все три божества представлены здесь в одинаковой позе и имеют одно и то же прозвище - Ζῆμιδρενός⁶⁹. О том же боге — покровителе фракийцев — Asclepius Zimidrēnus мы узнаем из перечня фракийских божеств (dii paterni), которым поклонялись фракийцы-преторианцы в Риме⁷⁰ и из других материалов⁷¹.

Как великого бога — покровителя природы следует характеризовать и гетское божество — Залмоксиса. Свидетельства античной литературной традиции об отношении Залмоксиса к небесным силам, о смерти бога, его периодическом нисхождении в подземное жилище, пребывании под землей в течение трехлетнего цикла и возвращении на четвертый год на землю, о его пророчествах, врачевании и, наконец, сообщении Гесихия о том, что Залмоксиса называли также Кроносом (Hesych., s. v. Ζάμοξις), свидетельствуют, что этот змее- = или драконообразный бог представлял собою еще один вариант верховного фракийского божества и был подобен фракийским Асклепию и Дионису⁷².

⁶⁹ D. Tsontchev, *Le sanctuaire thrace près du village de Batkoun*. Sofia, 1941, т. 74; Я. Тодоров, *Паганизмът...*, стр. 77—78. Дечев, с которым согласен и Д. Цончев, возводит это прозвище к и.-е. *dereu- „дерево“ и *ghde/om- „земля“ (однокоренным со словом „змея“), все прозвище в целом должно, по его мнению, ассоциироваться с жезлом Асклепия, вокруг которого обвилась змея. Г. Кацаров, однако, дает иное объяснение прозвищу Асклепия Цимидренского: от Zylmysd- и ассоциирует с названием священного холма Zillmissos во Фракии, где было святилище бога. Литературу об этом прозвище Асклепия см. в статье *Thracica* („Dacia“, N. S., II, 1958, p. 465). О сходстве и даже идентичности всех трех богов говорили Г. Кацаров (G. I. Kazarow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*. Budapest, 1938, S. 14), А. Дюмон (A. Dumont, *Rapport sur un voyage archéologique en Thrace*, „Mélanges d'archéologie et d'épigraphie“, 1892, p. 218—219, 509—513), Г. Сеп (G. Seure, *Le roi Rhésos et le Héros Chasseur*, „Revue de philologie“, LIV, 1928, p. 130). Н. Вулич (Н. Вулић, *Неколико питања из римске историје*, „Глас Српске краљевске Академије“, CXIV, стр. 87) отрицает возможность идентичности или слияния этих трех божеств.

⁷⁰ Г. И. Кацаров, *Принос...*, стр. 47 и прим. 19.

⁷¹ G. Kazarow, *Zur Religion der alten Thraker*. „Klio“, IV, 1904, p. 116.

⁷² I. I. Russu, *Religia geto-dacilor*, p. 103—112; V. Pârvan, *Dacia*, p. 39, 126; Г. И. Кацаров, *Залмоксис*. „Годишник на Соф. Ун-т, III—IV, 1902, стр. 153—164. Более или менее установившееся представление об и.-евр. g'hemol-el- „земля“ (ср. лит. земе, русск. „земля“), как об этимоне имени Ζάμοξις подвергается в последнее время критике (См. В. Н. Топоров, *К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры*. „Первый симпозиум по балканскому языкознанию“. Античная балканистика. Москва, 1972, стр. 36—38). Но и новые предположения, возводящие фракийское имя бога к комплексам σβαλόψ, ἀσπάλαξ (греч.) и т.п. = „взрытая земля“, taluppi — „ком“, „глыба“ (лувийск.), talpone — „крот“ (средиземноморск.) и т.п. дают повод полагать, что фракийский Ζάμοξις (= Gebeleizis, связанному с ним т.е. Залмоксисом набором звуков), был богом земли и подземного мира.

Имена богов Збелсурда (Ζβελσοῦρδος) и Ямбадулы (Ἰαμβαδοῦλη), обозначающие соответственно „тот, который держит (обладает) молнию“ и „та, которая созидает плоды (пищу, хлеб, богатство)“, свидетельствуют, что эти божества считались у фракийцев богом неба и богиней земли. На это же указывают и сочетания имен „Зевс-Збелсурд“ и „Юпитер-Збелсурд“, присутствующие в эпиграфических документах⁷³.

Фракийский всадник (Герос) — один из наиболее распространенных богов фракийской религии⁷⁴. Именно как местное⁷⁵ фракийское божество характеризуют Героса большинство исследователей. Надписи и изображения на монетах, посвятивших и надгробных стелах из Мезии, Фракии дают возможность судить о характере этого божества. Герос — хтоническое божество, тесно связанное с культом мертвых⁷⁶. Он считался также покровителем земледелия и скотоводства; подобно Дионису был дарителем солнечного света, дождя, речной и родниковой воды, лекарем и спасителем, от которого зависят растительность, плодородие, здоровье людей и животных⁷⁷. Очень интересны новые лингвистические исследования, в которых устанавливается связь Героса с индоевропейским богом грома, имя которого дошло до нас в имени хеттского бога грозы Perua⁷⁸. Связь Героса с верховным божеством отражена в эпиграфике⁷⁹.

Чрезвычайно четко черты верховного божества выступают в образе фрако-фригийского бога Сабазиса, в культе которого змея занимала центральное место. По древним представлениям, зафиксированным античными авторами, его считали также Дионисом; его культ имел много общего (или даже был идентичен)

⁷³ Д. Дечев, *Егна семейна триада*. . . , стр. 7—20; Г. И. Кацаров, *Светилище на Зевс и Хера при Копиловци* (Кюстендилско). ИБАД, IV, 1914, стр. 83; Я. Тодоров, *Паганизъм*. . . , стр. 48—51. Г. Сер (G. Seure, *Les images thraces de Zeus Keraunos*. „Revue des études grecques“, XXVI, 1913, p. 241) и В. Томашек (W. Tomaschek, *Die alten Thraker*. „Sitzungsberichte der Wiener Akademie“, CXXX, S. 60—62) производят имя бога от ζιβ-ελ-„свет“, „солнце“.

⁷⁴ Я. Тодоров, *Паганизъм*. . . , стр. 114 и, литература, указанная в прим. 3.

⁷⁵ Существенно, что Герос изображался на монетах первых фракийских царей — Севта I, Котиса I и Скостока, относящихся ко времени до широкой эллинизации Фракии и, естественно, до проникновения римского влияния в эти области.

⁷⁶ Герос очень часто появляется в образе героизированного покойника (Я. Тодоров, *Паганизъм*. . . , стр. 110—111). Н. Вулић. *Трачки коњаник и друге иконе*. . . , стр. 285; его же. *Трачки коњаник* стр. 88—89. На связь Героса с культом мертвых указывает присутствие изображений именно этого божества на фракийских надгробных стелах.

⁷⁷ Д. Дечев, *Тракийският Херос като бог-ловец*. „Списание на Българската академия на науките и изкуствата“. IXX, клон ист.-филолог., № 33. София, 1945; он же, *Егна семейна триада*. . . , стр. 42—46.; g. Kazarow. *Heros*, R E, Suppl., Bd. III, Stuttgart, 1918; его же, *Thrakische Religion*. RE, Zweite Reihe, Stuttgart. 1936 IV S. 478—487; М. С. Филиповић *Трачки коњаник*. . . , стр. 7.

⁷⁸ В. Н. Топоров, *К древним балкано-балтийским связям*. . . , стр. 33—36.

⁷⁹ Напр., в надписи из Томи (совр. Констанца): Iovi optimo maximo Heroi (Я. Тодоров, *Паганизъм*. . . , стр. 120).

с культом этого бога⁸⁰. В соответствии с такими представлениями он был покровителем земледелия, растительности; отождествлялся с солнцем и дождем; считался дарителем счастья, удачи, здоровья.⁸¹ Именно во культе Сабазия наиболее четко проявилась вера в змею — покровительницу плодородия. Во время мистерий змея воспринималась и как бог Сабазис, и как фаллос — символ оплодотворения⁸². Змею в качестве символа плодородия, в частности аграрного плодородия, изображали во Фракии и Дакии на посвященных стелах в честь фракийских богов⁸³.

Таким образом, культы местных божеств, связанные со змеями, охватывали очень широкий круг явлений природы. В них (по крайней мере в период, засвидетельствованный письменными источниками) с разной силой проявились те или иные стороны культа верховного божества⁸⁴ (например, Дионис и Сабазис более всего связаны с культом плодородия; Герос — с культом мертвых, а в культе Залмоксиса нашла, пожалуй, наибольшее отражение связь с небесными силами); тем не менее в целом они, по религиозным представлениям фракийцев, олицетворяли плодоносящие силы природы, были (могли быть) дарителями плодородия полей, плодovitости скота, благополучия и здоровья. Несмотря на то, что змея не считалась единственным символом этих божеств (для Диониса, например, более характерен бык), тем не менее культовая связь змеи с плодородием, благополучием и т. п. очевидна.

Детализация этого общего представления о силах божеств, связанных со змеями, повлекла за собой яркое проявление отдельных черт в их культах. Среди них — вера в покровительство змеи дому и домашним. Интересные сведения об этих представлениях дают, как нам кажется, рельефы на колонне Траяна. Можно с уверенностью сказать, что сказочное животное — змей или дракон, постоянно фигурирующее на дакийских воинских штандартах, является символом доброй силы, покровительствующей дакам. Почти на всех метопах памятника, изображающих атаки даков,

⁸⁰ Подбор этих сведений см. А. Rapp, *Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien*. Stuttgart, 1882, S. 3; P. M. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*. München, 1955, S. 566—567; O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München, 1906, I, S. 1532, Anm. 4.

⁸¹ M. Macrea, *Le culte de Sabazius en Dacie*... , p. 337, fig. 5.

⁸² E. Küster, *Die Schlange*... , S. 147—151; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*. I, S. 1423; M. Macrea, *Le culte de Sabazios en Dacie*. p. 325—339; Н. Вулић, *Трачки коњаник*, стр. 82, w 273.

⁸³ Д. Дечев, *Една семейна триада*... , стр. 23; И. Венедиков, *Два новооткрити паметника за религијата на траките*... , „Изв. на Бълг. арх. ин-т“, XIX, ч. II, 1955, стр. 195—205.

⁸⁴ М. Ростовцев („Античная декоративная живопись на юге России“). СПб, 1914, I, стр. 431), П. Пердризе (P. Perdrizet, „Cultes et Mythes du Pangée“, „Annales de l'Est“, t. 24, Paris, 1910, p. 79) и Я. Тодоров („Паганизъм“, стр. 130) полагают, что имена Сабазис, Дионис, Залмоксис, Гебелейзис, Герос и другие были лишь прозвищами главного фракийского божества, отражающими разные стороны его культа.

их войско стоит под штандартами в виде змей или дракона⁸⁵. Штандарты были оберегаемы, как самая священная реликвия: их нельзя найти среди дакийского оружия, поверженного к ногам победоносных римлян.

Еще более важно обратить внимание на одну особенность изображений на колонне. К сожалению детали орнамента на деревянных сооружениях домов, ворот, оград и башен даков рассмотреть невозможно, хотя их наличие бесспорно⁸⁶. Однако внимание привлекает изображение змей-драконов (не штандартов!) над повозками, которые, вмещая детей, женщин, стариков и хозяйственный скраб, служили дакам жилищем во время походов⁸⁷. В этом случае есть основания видеть в змее-драконе символ доброй силы, покровительствующей дакийской семье. Вероятность такого толкования изображения змей над дакийскими повозками увеличивается, если учесть, что у других народов античного времени также было принято изображать символ гения-покровителя дома, семьи и т.п. не только на жилищах и храмах, но и на подвижных местах жительства (кораблях, повозках, лошадях)⁸⁸.

Следует подчеркнуть и другие черты во фракийских культах „змеевидных” божеств. Прозвище — *ἰχθυόεις*, которым фракийцы наделяли Асклепия, Диониса и других богов; имя Ямбадулы — богини, созидающей плоды; яркая связь Фракийского всадника и других божеств с культом мертвых; легенды об уходе Диониса и Залмоксиса в подземное царство — все это указывает на хтонический характер божеств, их связь с подземным миром и культом предков.^{88a}

Не менее четко проявляется и еще одна черта в культе фракийских божеств, имеющих символом змею — их прямое отношение к воде, источникам, влаге. Диониса во фракийских надписях, как уже упоминалось, называли „дарителем дождя“, „дарителем влаги“; Сабазис отождествлялся с дождем; Героса считали покровителем дождя, речной и родниковой воды; аналогичные функции имел и Залмоксис.

Фракийские представления о доброй змее во многом совпадали с греческими и римскими верованиями, касающимися этого животного и божеств, с ним связанных.

⁸⁵ С. Daicoviciu, H. Daicoviciu, *Columna lui Traian*. București, 1966, tabl. NN 17, 18, 29, 37, 38.

⁸⁶ Там же. tabl. 33, 36, 55, 58.

⁸⁷ Там же, tabl. 21, 22. Такие повозки, в которых едет дакиец и его семья, изображены на метопах IX и XXXV памятника в Адамклинси, сооруженного также в честь победы римлян в Дакийской войне (см. F. B. Florescu, *Monumentul de la Adamklissi*. București, 1959, fig. 140, 166). Аналогичные изображения, видимо, были и на других метопах. См. A. Barnea, *Piese arhitecturale inedite din cetatea Tropaeum Traiani*, „Stud. și cercetări de ist. veche“, 1970, N 4, p. 683, fig. 2.

⁸⁸ Gerhard, *Über Agathodämon und Bona Dea*. „Abhandlungen der Königl. Akademie zu Berlin“, 1847, S. 480.

^{88a} Библиографию работ о хтоническом характере фракийского всадника см. В. Чајкановић, *О врховном боју у старој српској религији*, Београд, 1941, стр. 165—168, прим. 8.

Многие божества, культ которых был связан с плодородием земли в античном мире, имели символом, атрибутом змею. Вероятно, причина этих представлений лежала в очевидной связи змеи с землей, на которой (или в недрах которой) она живет. Силы плодородия ассоциировались в представлении античных народов с жительницей земли — змеей. Геродот называет змею „детисшем земли“ (I, 78). В списке богов и полубогов, которым была посвящена змея, дошедшем до нас благодаря Артемидору (Onir., II, 13), подавляющее большинство божеств было связано с землей и ее плодородием. Деметра, Кора-Персефона, Геката, Эринии, Медуза, Триптолем и другие божества этого круга иногда представлялись в образе змеи⁸⁹ или имели змею своим непременным атрибутом. Деметра (или позже — Триптолем), мчащаяся на крылатой змеиной повозке с рогом изобилия в руках, чтобы сделать землю плодородной; змея, выползающая из корзины — *cista mystica* — у ног Деметры — все это образы постоянно фигурирующие в античной мифологии и в искусстве, прочно связывающие хтонические божества плодородия со змеей. Большая роль змеи в культах Деметры и Керы заметна в ритуальных действиях, совершаемых во время празднеств в честь этих богинь. Так, хранительницей Элевсинского храма — центра Элевсинских мистерий, представляющих собою по существу древний аграрный культ, считалась змея (Strabo, IX, 393). Связь между змеей и плодородием земли в представлении древних греков заметна и в ритуале двух древнегреческих праздников — скирофориях и фесмофориях. Во время скирофорий в пещеры, посвященные Деметре и Коре, в качестве жертвы богиням бросали живых поросят, сосновые ветви, а также изображения фаллосов и змей, сделанные из теста (Paus., IX, 8, 1). Завершение этого ритуала наступало во время фесмофорий, когда полусгнившие остатки жертвоприношений клали на алтарь и смешивали с зерном; приготовленную таким образом смесь считали средством для достижения плодородия полей и людей⁹⁰.

Как символ плодородия змея была тесно связана не только с культами чисто хтонических божеств, но была причастна и культам олимпийских богов, имевших аграрные функции. Зевс Хтоний — доброжелательный бог земледелия, к которому земледельцы обращали свои молитвы при посеве, и Зевс Ктесий — по-

⁸⁹ Так, например, Геката у Лукиана называется „змееногой“, а в одном магическом гимне — „змеей“; Персефона изображалась со змеями в волосах (L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1887, S. 806; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, S. 1289; В. П. Клиггер, *Животное в античных и современных суеве- риях*. Киев, 1911). Змея считалась символом Деметры, ее хтонической силы (E. Küster, *Die Schlange* . . ., S. 146—147).

⁹⁰ L. Deubner, *Attische Feste*. Berlin, 1956, S. 40 fl.; Pfister, *Skira*, RE, V, Zweite Reihe, Stuttgart, 1927, s. v.; P. Arbesmann, *Thesmophoria*, RE, VI—A, Stuttgart, 1935, s. v.; M. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen*. Lpz., 1906, S. 313 fl.; E. Küster, *Die Schlange*, S. 140—142; М. Харузин. Этнография соб., 1906, г. IV, стр. 377—378.

датель здоровья и благополучия изображались первоначально в образе змеи.

Сохранились известия и об отношении змей к культам Аполлона и Афины Паллады. Элиан сообщает о змеях в священной роще Аполлона в Эпире (Aelian., Nat. an., XI, 2), а Геродот — о священной змее в храме Афины Паллады (Herod., VII, 41). О священных змеях в храме Афины сообщают и другие античные авторы. К этому же циклу представлений, связывающих змею с различными богами античного пантеона, относятся и свидетельства о священных змеях в роще Юноны Соспита в Ланувии (Лациум), где по поведению священных змей судили об урожае будущего года⁹¹. Образ змеи-хранительницы богатства сохранил нам миф о золотом руне, охраняемом страшной, вечно бдительной огромной змеей, наделенной Медеей магической силой. Этот образ змеи-кладохранительницы сохраняется до конца античности, присутствуя у Феста, Макробия, Артемидора и других писателей древности⁹². Асклепий у греков и Эскулап у римлян, считавшиеся богами-лекарями, почитались в образе змеи или имели антропоморфный облик, сопровождаемый змеей, обвивающей жезл или алтарь бога. Вера в оплодотворяющую силу Асклепия у греков проявлялась в посещении женщинами храма и рощи этого божества с целью излечить бесплодие. Здесь же надо упомянуть о вере римлян в то, что кожа, сброшенная змеей и привязанная к чреслам роженицы, облегчает ей разрешение от бремени (Plin., NH, XXX, 129).

Все эти представления античных народов о змее, как о дарительнице плодородия и богатства, могут быть дополнены сведениями мифологии, в которых божества, превращаясь в змею, добывались расположения женщин. В образе змеи Зевс овладел Персефоной; Фавн — своей дочерью Вона Деа, Пелей — Фетидой. То же рассказывали о матерях Александра Македонского, Сципиона Старшего, Октавиана Августа и других героев, обладавших божественной силой.

С мыслью о плодородии, как основе всяческого благополучия, связано распространенное в античном мире представление о змее — покровительнице дома или местности (*ἀγαθὸς δαίμων*, *genius loci*). По итальянским представлениям, не только отдельный дом, семейство, но также общины, города, улицы и городские ворота находились под покровительством гения места, которого представляли в виде змеи (Serv. Aen., V, 85). Гений места, представляемый в виде змеи, изображен на домах Помпей и внутри дома, на этрусских вазах и дверях этрусских гробниц. У греков эти же представления отразились в содержании домашних змей-покров-

⁹¹ E. Küster, *Die Schlange*... , S. 126, 143—145, где собраны данные античной традиции по этому вопросу; O Gruppe, *Griechische Mythologie*. S. 808; Е. Кагаров, *Кульτ фетишей*... , стр. 293—294.

⁹² Е. Клиггер, *Животное*... , стр. 168.

вителей (οἰχοῦρος ὄφις) в домах и храмах⁹³. По римским повериям жизнь домашней змеи была связана с жизнью хозяина дома: ее смерть влекла за собой и его гибель. Очень интересны в этой связи рассказы Цицерона, Плиния, Плутарха и Веллия Максима о Тиберии Гракхе, убившем в своем доме змею-самца и вскоре погибшем. Аналогичное предание существовало о Леллии — легате Помпея⁹⁴. С этой же верой в защитную и благословляющую силу змеи-покровительницы места связан обычай изображать змею на жилище и зарывать голову этого животного под порогом дома. Как сообщает Плиний (NH, XXIX, 67), голова змеи, зарытая под порогом, делает дом счастливым⁹⁵. Отзвуки веры в добрую змею-покровительницу можно уловить и в сказаниях эллинистического времени. В них обычно фигурирует мужчина или мальчик, спасший попавшую в беду змею, затем взявший ее к себе в дом, где она спала и ела вместе с хозяином. Позже, когда этого мужчину (или мальчика) тоже постигает несчастье, благодарная змея спасает своего покровителя и наделяет всяческими благами⁹⁶. Змея-покровительница дома, местности — весьма распространенный образ и в позднем греко-римском искусстве⁹⁷. В греко-римской религии очень четко прослеживается связь змеи с культом мертвых. В змее видели образ души умершего и одновременно защитницу могил предков⁹⁸. Причину этих представлений ученые видят в очевидной связи змеи с землей, где погребали мертвых; в том, что змеи живут у могил и в том, что защитница и покровительница места, змея в представлении древних становилась также хранительницей могил⁹⁹. Представления о змее как о душе предков нашли отражение в античных литературной традиции, вазовой живописи¹⁰⁰ и изваяниях на надгробных стелах, где змея постоянно присутствует как символ могилы или как изображение души покойного¹⁰¹.

⁹³ O. Gruppe, *Griechische Mythologie* S. 807 fl.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1912, S. 307; E. Küster, *Die Schlange* . . . , S. 145 fl.; В. Клиnger, *Животное* . . . , стр. 163, 169; М. Арnaudов, *Взражена невеста* . . . , стр. 308—311; Gerhard., *Über Agathodämon und Bona dea* S. 480, Anm. 21.

⁹⁴ Примеры этого рода тщательно собраны В. П. Клингером („Животное. . . ”, стр. 155-175.).

⁹⁵ O. Gruppe, *Griechische Mythologie* . . . , S. 807; В. Клиnger, *Животное* . . . , стр. 169.

⁹⁶ A. Marx, *Märchen von dankbaren Tieren und verwandtes*, 1889, S. 95 fl.; E. Küster, Указ. соч., S. 144-145; М. Арnaudов, *Взражена невеста* . . . , стр. 312.

⁹⁷ E. Küster, Указ. соч., S. 70.

⁹⁸ O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München, 1906, S. 808—809; E. Kuster, Указ. соч., S. 62—63; E. Кагаров, Указ. соч., стр. 288—289; В. Клиnger, Указ. соч., стр. 157—159.

⁹⁹ См. E. Кагаров, Указ. соч., стр. 288.

¹⁰⁰ Plin., NH, VII, 172; Plut., *Cleom.*, 39; Ovid., *Met.*, XV, 389 и др.; E. Клиnger (стр. 157—158) собрал примеры, в которых смерть различных исторических деятелей античности влекла за собой немедленное появление уполазующей змеи.

¹⁰¹ O. Gruppe, Указ. соч., S. 807—808, Anm. 14—18; В. Клиnger, Там же. Д. Димитров, *Надгробни плочи от римско време в Северна България*. София, 1942, стр. 64, 66, 69.

Следует отметить и еще одну черту в греческих и римских религиозных представлениях о змее, так же, как и предыдущие, связанную со всем циклом верований об этом животном. Змею считали покровительницей вод, источников, чистой воды вообще. Видя в змее проявление животворящей силы природы, древние приписывали ей также оживляющую землю силу воды. Возможно, это представление подкреплялось сходством между течением рек и движениями змеи¹⁰². Множество античных сказаний повествует о змее-хранительнице источника¹⁰³. Для нас очень существенно, что змея, как символ защиты источников и колодцев изображалась на прикрывающих их каменных сооружениях¹⁰⁴.

Таким образом, во фракийских, греческих и римских культах, связанных со змеей, четко прослеживаются те же составные части 1) змея — символ плодородия; 2) змея — покровительница места, дома; 3) змея — дух предков, покровительница могил; 4) змея — охранительница вод), которые мы выше отмечали у современных народов Юго-Восточной Европы. Именно это совпадение во всем комплексе верований о змее дает, как представляется, основание видеть в нем проявление духовной культуры, унаследованной от античного времени. Помимо этого сходства в общем восприятии змеи, можно отметить совпадение и отдельных черт в представлениях и обрядах древних (античных и фракийских) и современных (Юго-Востока Европы) народов. К ним можно отнести обычай изображать змею на фронтонах зданий, который мы уже отмечали, привлекая как материалы античной нумизматики и археологии из Балкано-Дунайских областей, так и этнографический материал из Болгарии, Румынии, Югославии и Молдавской ССР.

Хотелось бы, далее, отметить сохранение у народов Юго-Восточной Европы античного обычая зарывать змею у входа в дом с целью привлечь счастье, засвидетельствованного Плинием (NH, XXIX, 67), дошедшего до нашего времени также в очень измененном виде. Реминисценцию этого обряда можно отметить в обычае изображать змею на калитках и воротах и на ступенях, ведущих в дом.

Нельзя не обратить внимание и еще на один мотив в изобразительном искусстве современных народов. Это — изображение двух рук, держащих змей, который можно наблюдать на воротах восточных романцев¹⁰⁵⁻¹⁰⁶. В нем, как кажется, есть основание видеть

¹⁰² E. Küster. Указ. соч., S. 153—155.

¹⁰³ Например, змея, охраняющая в Дельфах Кастальский источник; змея, защищающая от Кадыма источник в Фивах; змея-хранительница источника, убившая немейского царя в отместку за то, что нянька ребенка указала путь к этому источнику и др. примеры. (См. E. Küster, Указ. соч., S. 156, Anm. 3—4, S. 157, Anm. 2—3).

¹⁰⁴ G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. VIII, Paris, 1903, p. 51, fig. 36.

¹⁰⁵⁻¹⁰⁶ Фотографию с таким изображением на деревянных воротах с. Крокмазы Суворовского р-на Молд. ССР мне любезно передал М. Я. Лифшиц).

отзвук культу Сабазиса. Изображение рук божества и змеи в сабазиевых мистериях находилось в центре ритуальных действий. Руки бога символизировали защиту от злых сил, дарение плодородия, здоровья, счастья и удачи; сочетание рук бога и змеи как бы подчеркивало животворящую силу бога¹⁰⁷. Изображение рук со змеей — не случайный сюжет для искусства Юго-Востока Европы; он имеет глубокие корни, о чем свидетельствуют гето-дакийские археологические памятники (ритуальная керамика, миниатюрная глиптика), на которых изображались руки со змеями, а также votivные бронзовые изображения рук Сабазиса, указывающие на широкое распространение культу Сабазиса в Придунайских и Балканских областях¹⁰⁸.

Возможно как реминисценцию этого же культу следует рассматривать особый способ заговаривания змеей, имеющий место у румын юго-восточных районов СРР, примыкающих к Молд.ССР и северо-востоку НРБ. Согласно сохранившимся здесь представлениям, существуют люди, которые умеют заговаривать змеей, протаскивая их под рубашкой за пазухой. Выше уже приходилось упоминать о том, что во время сабазиевых мистерий совершали ритуал, имитирующий брак с богом Сабазисом в образе змеи. Античная традиция (Arnob., V, 21; Demosth., *De corona*, 259) донесла до нас интересную деталь этого обряда: поклонники Сабазиса протаскивали под одеждой за пазухой живую змею или ее золотое изображение. Нельзя ли, имея ввиду широкое распространение культу Сабазиса у фракийцев (в том числе у гетов и даков) и генетическую связь восточных романцев с этими племенами, усматривать в упомянутом выше обряде заговора змеей отголоски ритуала мистерий Сабазиса?¹⁰⁹

Длительность бытования традиционных представлений о доброй змее, доживших до современности, требует особого объяснения. Видимо, как будет показано ниже, это явление может быть объяснено синкретизмом греко-римских и фракийских верований.

Процесс слияния местных и греко-римских культов в Балкано-Дунайских землях был связан с волной эллинизации и романизации, охватившей население этого региона в общих чертах с середины I тыс. до н. э. до середины I тыс. н. э. Восприятие античной религии было связано с распространением общеимперских культов, контактами с эллинскими и итальянскими поселениями и с ранее эллинизованными и романизованными жите-

¹⁰⁷ F. Cumont, *Sabazios*. Ch. Daremberg et E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines*, s. v.; E. Küster, *Die Schlange*..., S. 147; R. Vulcănescu, *Figurarea mîinii în ornamentica populară romîna*. „Revista de etnografie și folclor“, t. 9, N 3, 1964.

¹⁰⁸ M. Macrea, *Le culte de Sabazius*, p. 328, fig. 3, 4; R. Vulcănescu, *Figurarea mîinii*, p. 239 fl.; Я. Тодоров, *Паганизъм...*, 87—88. Иначе — см.: G. Popilian și G. Poenaru, *Bordea*. Date noi privind cultele de la Romula — Malva în lumina vaselor cu figuri în relief. „Stud. și cercet. ist. veche“, 1973, N 2, p. 248.

¹⁰⁹ Mușiea O. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, p. 288. Обычай засвидетельствован в Брэила, Буззу, Ковырлуй, Дыбовица, Яломица, Мусчела СРР.

лями других частей античной ойкумены, а также с привлечением населения Дакии, Фракии и Мёзии к участию в римской административной и военной деятельности. Греческие и римские культы были широко распространены среди местного населения. В связи с рассматриваемой здесь темой, важно отметить, что греческие и римские культы божеств, имеющих символом змею, в Карпато-Дунайских областях имели особенно широкое распространение. Об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные храмы и святилища Эскулапа-Асклепия, Гигеи, Телесфора¹¹⁰. Не менее показательно множество монет из городов Дакии, Фракии и Мёзии с изображением храмов этих здравеносных божеств¹¹¹. Существенно, что преобладающее большинство лиц, сделавших посвящения этим богам, носят чисто фракийские или романизованные фракийские имена.

Античная традиция украшать храмы изображением того бога, которому был посвящен храм, нашла широкое отражение в исследуемых областях. Здесь, как и в других районах античного мира, храмы украшались статуями богов, поставленными чаще всего между колоннами фасада¹¹². Иногда изображением атрибута божества украшали и фронтон храма. Для нас здесь особенно.

¹¹⁰ В. Добруски, *Тракийско светилище на Асклепия до Глава Панега*, „Археологически известия на народния музей в София“, кн. I, София, 1907, стр. 3—86; его же, *Други паметници по култа на Асклепия в Тракия*. Там же стр. 87—98; Б. Дякович, *Фриза на здравеносните божества на Тракия и култа на Эскулап в Пловдив*, „Годишник на народната библиотека. Пловдив“, 1921, стр. 127—178; Й. Иванов, *Кюстендилският Хисарлък и неговите старини*. ИБАД, VII, 1920, с. р. 68—88; D. Tsontchev, *Le sanctuaire thrace près du village de Batkoun*. Sofia, 1941; G. Kazarow, *Neue Denkmäler zur Religionsgeschichte Thrakiens*. „Archäologischer Anzeiger“, 1929, Hft. 3—4; Berlin—Leipzig, 1930, S. 320—322; Thracica. „Dacia“, N. S., t. II, 1958, p. 465; V. Bazala, *The Cult of Aesculapius at Epidaurus (Cavtat) and Dubrovnik*, „XVII Congrès International d'Histoire de la Médecine“, t. I, Athènes, 1960; Н. Вулић, *Антички споменици...*: Дионис—Вакх — № 117, стр. 57; № 238, стр. 109; № 356, стр. 171; Сабазис—№ 273, стр. 82; Асклепий: № 360, стр. 173.

¹¹¹ Н. Мушмов, *Античные монеты на Балканских полуостров и монеты на болгарските царе*. София, 1912: Маркианополь — №№ 370, 423, 424; Никополь — №№ 884, 908, 9609, 9049—9051 и др.; Дионисополь — №№ 122, 133; Истрия — №№ 179; Каллатия — №№ 260, 269 279 и др.; Одессос — № 1641, 1655, 1663 и др.; Томи — №№ 1813, 1828, 1854, 1783, 1900 и др.; Анхиал — 2772, табл. XX, 16; Пауталия — №№ 3876, 3877, табл. XX!, 18; Сердика — В. Добруски, *Тракийско светилище...*, рис. I, 1—3 и многие другие. Из 25 городов Фракии, чеканивших свои монеты, 17 имели изображения божеств, причастных к культу змеи (см. Б. Дякович, Указ. соч., стр. 131—135).

¹¹² B. Pick, *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien*, I Halbband, Berlin, 1898, Taf. XX, 18—26; B. Pick—K. Regling, *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien*, II Halbband, Abteilung 1, Berlin, 1910, Taf. XXI, 26; F. Münzer, M. L. Stack, *Die antiken Münzen von Thrakien*, I Teil, 1 Heft, Berlin, 1912, Taf. VI, 35, Taf. VIII, 28; H. Gaebler, *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia*. II Abteilung, Berlin, 1935, Taf. V, 14; XXI, 24, 26; XXIV, 12, 19.

важно отметить изображение змеи на фронте храмов змееобразных божеств в Балкано-Дунайских областях¹¹³.

Одним из характерных для античного (особенно римского) времени историкорелигиозным явлением был синкретизм греко-римских культов с культами местных божеств тех областей, которые попадали в сферу политического, экономического и культурного влияния античной цивилизации. Этот процесс взаимного влияния собственно античных и местных верований в исследуемых областях заметен в самых различных проявлениях. Во-первых — в появлении божеств с двойными (античным и местным) именами: например, Зевс-Збелсурд, Юпитер-Сабазис, Юпитер-Збелсурд и т.п.¹¹⁴. Этот синкретизм проявился, во-вторых, в приобретении греческими и римскими божествами фракийских прозвищ. Иногда эти прозвища происходят от названия фракийской местности (например: Зевс Димеранский — от местности Димеран; Асклепий Салденский — от местности Салдэ, где находилось святилище бога, или Асклепий Цимидрегский от поселения Цимидра). Часто имя фракийского бога превращалось в прозвище сходного греческого или римского божества. Например, под прозвищем Аполлона — Аулархий скрывалось имя одного из фракийских богов-лечителей Аулархия или Ауларкена¹¹⁵. Множество местных прозвищ приобретают также Зевс и Гера¹¹⁶. В-третьих, этот процесс слияния местной и греко-римской религии проявился в изменении иконографии божеств. Так например, множество рельефов с изображением Фракийского всадника посвящаются Асклепию¹¹⁷. Сам Всадник, помимо традиционных черт фракийского божества приобретает черты греческого бога-лечителя.¹¹⁸ Наоборот, римского Эскулапа начинают изображать во фракийской одежде¹¹⁹. Характерно, далее, приобретение греческими и римскими богами атрибутов, свойственных сходным с ними местным богам. Так, например, греческий Зевс и римский Юпитер помимо традиционных своих атрибутов — молнии и орла — приобретают в качестве культового символа змею, характерную для верховного фракийского божества. Асклепий же, наоборот, при-

¹¹³ В. Риск, Указ. соч., Taf. XX, 18; Н. А. Мушмов, Указ. соч., № 4086, табл. XI, 26; Г. И. Кацаров, *Принос към старата история на София*, стр. 46 и „Приложение“, стр. 76, табл. 19, монета № 11; В. Добруски, Указ. соч., стр. 7, прим. 5, рис. I, 1.

Аналогичный сюжет — фронтон храма с изображением змеи встречается в Дакии и на украшениях (см. например: М. Macrea, *Le culte de Sabazius*, p. 336, fig. 5: изображение храма Сабазиса со змеей на бронзовом украшении из Каранзебеш).

¹¹⁴ Г. И. Кацаров, Указ. соч., стр. 56 и прим. 41.

¹¹⁵ D. Tsontchev, *Le sanctuaire thrace*, p. 74.

¹¹⁶ Г. И. Кацаров, *Светилище на Зевс и Хера*. ИБАД, IX, 1914, стр. 82.

¹¹⁷ В. Добруски, *Тракийско светилище*, стр. 15, прим. 12; D. Tsontchev, Указ. соч., p. 45—58.

¹¹⁸ Я. Тодоров, *Паганизъмът*, стр. 49, 59—60, 76—78, 119—120.

¹¹⁹ Б. Дякович, Указ. соч., стр. 132.

обретает несвойственный ему атрибут орла, столь характерный для греческого Зевса¹²⁰. На фрако-гетской почве изменил свой облик и Аполлон, культ которого, слившись с местным культом фракийского бога-лечителя, приобрел новый символ — змею, часто присутствующий здесь вместе с изображениями бога¹²¹.

Таким образом, процесс слияния греко-римских и местных культов повел к образованию прочного двойного слоя верований о змее. Это сложное историко-религиозное явление способствовало длительному сохранению древних представлений о доброй змее у народов Юго-Восточной Европы и сохранению элементов этих верований вплоть до настоящего времени.

Москва.

Т. Д. Златковская.

СОКРАЩЕНИЯ

1. ГНБП — Годишник на Народната библиотека. Пловдив.
2. ИБАД — Известия на българското археологическо дружество.
3. ИЕИМ — Известия на етнографския институт и музей.
4. СБНУ — Сборник за народни умотворения и книгопис.
5. АЕМ — Archaeologisch-Epigraphische Mitteilungen.
6. RE — Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.
7. SCIA — Studii și cercetări de istoria artei.

¹²⁰ И. Венедиков. *Два новооткрити паметника за религия на траките*. „Изв. Бълг. археол. ин-т“, XIX, ч. 2, 1955, стр. 195—205; М. Ростовцев, *Роспись Керченской Гробницы, открытой в 1891*. СПб., 1911; Я. Тодоров, *Паганизмът в Долна Мизия*. София, 1928, стр. 45—49 Г. И. Кацаров, *Антични паметници из България*. „Изв. Бълг. ист. друж.“, V, 1915, стр. 17, прим. I, Н. Вулић. *Антички сѐмоеници наше земље*, № 252, стр. 114 (мраморна плитая из Кална с изображением Зевса и змеи).

¹²¹ Я. Тодоров, *Паганизмът...*, стр. 61.