

Т. Д. Златковская

К ПРОБЛЕМЕ САМОБЫТНОСТИ ФРАКИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РИМСКОЕ ВРЕМЯ*

Своеобразие фракийской культуры неоднократно обращало на себя внимание исследователей. Оно сохранилось и тогда, когда процесс романизации широко охватил земли древней Фракии. Примеров тому можно привести множество. Особенно же характерна в этом отношении обрядность фракийцев. Она сохраняла свой особый колорит не только в собственно фракийских культурах; и обряды, появившиеся под влиянием римлян, фракийцы подвергали новому осмыслению и вносили свои черты, которые определялись местными религиозными воззрениями и ритуалами, сложившимися в глубокой древности.

С этой точки зрения весьма показательна судьба римско-италийского обряда розалий. Изучение именно этого обряда с точки зрения появления в нем фракийской специфики особенно интересно потому, что он пришел во Фракию в период весьма сильного политического и культурного влияния Рима на дунайские провинции вообще, на Фракию и Мёзию в частности. В этой связи он может играть роль чуткого индикатора степени римского влияния в области фракийской религии и обрядовых действий. Существенно и то обстоятельство, что, помимо италийских областей, обряд розалий был распространен только в двух регионах Римской империи: в Балкано-дунайском и на северо-западе малоазийского¹. Та-

* От редакции. Настоящая статья выходит в свет посмертно. Татьяна Давыдовна Златковская (1918—1981) начинала свою научную деятельность под руководством Н. А. Машкина и В. Н. Дьякова как историк-антиковед. В 1951 г. в Москве вышла в свет ее первая книга «Мезия в I—II вв. н. э. (К истории Нижнего Дуная в римское время)». Вторая большая работа Т. Д. Златковской «У истоков европейской культуры (Троя, Крит, Микены)» (М., 1961) была обращена к широким читательским кругам и привлекала значительностью темы. Работая (с начала 60-х годов) в Институте этнографии АН СССР, Татьяна Давыдовна занималась историей фракийцев. Ею была выпущена книга «Возникновение государства у фракийцев VII—V вв. до н. э.» (М., 1971). В последнее время в центре научных интересов Т. Д. Златковской находилась проблема сохранения фракийского культурного наследия у современных народов Юго-Восточной Европы. На протяжении всей своей научной деятельности Татьяна Давыдовна сотрудничала в ВДИ, и мы хотим почтить память товарища по совместной работе.

¹ Tomaschek W. Über Brumalia und Rosalia, nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm.— Stzb. Wien, B. LX, H. II, 1868, November, S. 351—404; Perdrizet P. Inscriptions de Philippes. Les Rosalies.— BCH, XXIV, 1900, p. 299—323.

кая топография дает основание по характеру обряда розалий судить о степени непосредственного римско-италийского влияния, оказанного без дополнительных связующих звеньев, способных исказить или ослабить силу римской традиции².

Для решения поставленной проблемы следует стать на путь сравнительной характеристики обряда розалий на его родине, в римско-италийских областях, — с одной стороны, и обряда, носящего это же наименование во фракийском мире, — с другой.

Несмотря на обширную литературу о розалиях на римско-италийской земле, касающуюся различных аспектов этого праздника, характер ритуала изучен мало³. Возможно, это обстоятельство объясняется необычайной скудостью литературных источников по этому вопросу и весьма ограниченными сообщениями в главных, эпиграфических источниках о розалиях на италийской почве. Первое упоминание здесь об этом обряде относится к эпохе Домициана⁴, в самом Риме надписи впервые сообщают о розалиях в 153 г. н. э. (CIL, VI, 10234). Большинство же их датируется императорским временем (II—IV вв.)⁵. Характер надписей различен. По формальным признакам их можно разделить на три категории. Первая представляет собой уложения, содержащие перечень праздников, в том числе и розалий, отмечаемых ремесленными коллегиями. Розалии упоминаются в них наряду с новогодними празднествами, с паренталиями или с виоляриями; иногда розалии входят в перечень празднеств вместе с днем учреждения, коллегии, днем рождения основателя или покровителя коллегии; встречаются они и в списке праздников вместе с днем рождения императора⁶. Очень важная для истории ремесленных и религиозных союзов императорского времени, эта категория надписей в связи с историко-религиозным аспектом настоящей работы дает возможность отметить лишь большую роль розалий в обрядовой жизни ремесленных коллегий.

Не много сведений по интересующему нас вопросу дает и вторая категория надписей о розалиях — календари; из этого источника можно почерпнуть сведения о том, что розалии в различных местах справляли в разные дни (в третьи, пятые и другие иды мая; в десятые, двенадцатые и другие календы июня), но всегда от начала лета (по римским земледельческим календарям — месяц май) до июля⁷.

Безусловно, наиболее ценным источником для изучения обряда розалий в италийских областях является третья категория надписей — эпитафии⁸. В них обычно указывается, кто и кому ставит надгробие, кому и в какой день поручается совершать розалии, какие действия следует совершать по случаю этого праздника, какова сумма денег или земельный

² Некоторые из аспектов поставленной проблемы были затронуты мною в докладе «Rosalia на Балканах и в Малой Азии», прочитанном на XIV Международной конференции античников социалистических стран («Эйрене»). Краткое резюме его опубликовано в сборнике докладов «Проблемы античной истории и культуры» (Ереван, 1979, с. 94—99).

³ Библиографию о розалиях см. Nilsson M. P. Rosalia. — RE, II. Reihe, I. Hb., 1914, Sp. 1112 f.; Арnaudов М. Кукери и русалии. — В кн.: Сборник за народни умотворения и народопис, кн. ХХХIV. София, 1920, с. 143, прим. 1; Тодоров Я. Паганизмът в Долна Мисия. София, 1928, с. 105, прим. 3.

⁴ CIL, X, 444 — из Лукании.

⁵ Nilsson. Op. cit., Sp. 1111.

⁶ Подбор этих надписей сделан М. П. Нильсоном (Ibid., Sp. 1112 f.).

⁷ Ibid., Sp. 1111 f.; Tomaschek. Op. cit., S. 367; Perdrizet. Op. cit., p. 300.

⁸ В отличие от М. Нильсона, нам представляется, что при изучении розалий следует привлекать лишь те надписи, в которых назван обряд розалий. Упоминание о возложении роз на могилы само по себе не может еще служить основанием для причисления надписи к категории розальных, так как украшение могил розами совершали и в другие дни (например, в дни паренталий, в день рождения усопшего и т. п.).

участок, с доходов от которого следует совершать розалии. Реже указываются и другие сведения: имя божества, которому посвящен обряд, возраст и профессия усопшего и тех лиц, кому поручается совершение обряда, и другие данные.

Сведения этой категории надписей дают нам возможность сделать некоторые выводы, касающиеся характеристики италийского обряда. Прежде всего обращает на себя внимание подробное описание ритуальных действий во время розалий, время и место, где его следует совершить. Обряд следует производить у могил, близ монументов (*ad monumentum*). Указывается также, что ежегодно в день розалий следует украшать могилу розами⁹, а также возлагать венки из роз или других цветов¹⁰. Весьма часты надписи, в которых сообщается, что завещатель оставил деньги, земельный участок, сад или же проценты с доходов от них для совершения жертвоприношений (*sacrificii*) в виде пиршеств, угощений (*sportulae, epuli*)¹¹ или же возлияний (*profusiones*) на могилах¹². Во время обряда или в качестве подготовки к нему следовало очистить надгробные стелы и статуи (CIL, V, 7907). Весьма существенно далее, что розалии в италийских областях империи посвящаются всегда только одним божествам — манам (*Diis manibus*), связанным с культом предков.

Сведения литературных источников о розалиях чрезвычайно скудны и мало дополняют эпиграфические сведения. В большинстве из них речь идет не только об этом обряде, а о розах в связи с погребальными обрядами вообще. Поэт Тибул выражает в стихах надежду, что дружеская рука в память старой привязанности каждый год будет украшать венками его памятник (*Eleg. II, 4, v. 47—48*). Плиний (NH, XXI, 8) рассказывает о том, что могилы украшали венками из цветов, причем наиболее пристойным считали венок из роз. Лукиан (*De luscis*, 11) и Проперций (I, 17, 22) сообщают, что тела умерших посыпали розами или укладывали их на эти цветы. И другие свидетельства отдают розе предпочтение в украшениях гробниц и надгробий. Ряд источников сообщает об *escae rosales* — трапезе, во время которой розы распределяли между гостями, а затем сплетенные гирлянды возлагали на могилы¹³. Глоссарий Фарчеллини сообщает нам, что «розалии — это праздник роз или день, когда розы приносят на могилы»¹⁴. Бесспорно характерной чертой италийских розалий является то обстоятельство, что их совершают члены ремесленной коллегии, чаще всего той, к которой принадлежал усопший. Об этом постоянно свидетельствуют указания родственников — наследников умерших или завещания, составленные заблаговременно еще живущими людьми. В качестве исполнителей розалий упоминаются коллегии ремесленников без более точного обозначения профессии¹⁵ или же с указанием на нее: коллегии корабельщиков¹⁶, лодочников¹⁷, плотников¹⁸, штопальщиков¹⁹,

⁹ CIL, V, 2046, 2072, 4015, 4017, 4448, 4990, 7357, 7450; XI, 126, 132.

¹⁰ CIL, V, 2090, 5907, 7907.

¹¹ CIL, V, 2176, 2315, 4015, 7357, 7907; VI, 9626, 10231, 10248; IX, 132, 126.

¹² CIL, V, 4410, 4448, 4489, 4990.

¹³ *Marquardt Y. Römische Staatsverwaltung*, B. III. B., 1878, S. 299; *Joret Ch. La rose dans l'antiquité et moyen âge*. P., 1892, p. 107—109.

¹⁴ *Farcellini. Glossarium totius latinitatis*, s. v. Rosalia: «Rosalia sunt solemnia rosarum seu dies, quo rosae in sepulcro ferebantur».

¹⁵ CIL, XI, 1, 132; V, 4489; V, 4448; V, 2046.

¹⁶ CIL, V, 1, 4017; V, 1, 4990; V, 1 2315; V, 1, 4016; X, 1, 1, 1436—*Collegio nautarum*.

¹⁷ CIL, V, 1, 4015—*Collegio nauicularium*.

¹⁸ CIL, XI, 1, 1, 1436—*Collegio fabrorum tignariorum*.

¹⁹ CIL, V, 2, 7357—*Collegio centonariorum*.

торговцев лекарствами ²⁰, сапожников, делающих женскую обувь ²¹, измерителей полей ²².

Таким образом, на основании литературных и эпиграфических свидетельств можно прийти к убеждению, что розалии в Италии были поминальным обрядом. Он имел традиционные черты, которые характеризуют и другие римские поминальные обряды: ежегодные жертвоприношения на могилах, включавшие угощения и возлияния, обновление памятников и украшение могил цветами, главным образом розами. Столь же традиционно и посвящение розалий богам-манам.

Иное мнение о характере римских розалий высказал в конце прошлого века В. Томашек ²³, позже оно было принято и некоторыми другими учеными ²⁴. Он утверждал, что в период своего возникновения в начале императорского времени розалии не были связаны с культом мертвых, а являлись праздником победы весны над зимою, отмечаемым пиршествами и весельем; жертвоприношения на могилах, полагал В. Томашек, возникли лишь вследствие желания символически привлечь умерших родственников к радостному застолью. Однако теория В. Томашека очень уязвима и прежде всего потому, что для доказательства характера римского празднества он привлекал не античные, а средневековые свидетельства о русалиях (Теодора Бальзамона — конца XII в. и Деметрия Хоматиана — начала XIII в.) и даже описание русалий у восточных славян в XVII в. и в Эпире в XVIII в. Поводом для такой идентификации обрядов, отделенных многими столетиями и происходящих в отдаленных друг от друга частях Европы, было только совпадение в названии обряда (по Миклошичу). Такая ретроспекция недостаточно обоснованна, ибо время празднования розалий (май или июнь) в условиях Южной Европы нельзя считать периодом, когда праздновали победу весны над зимою: как о том свидетельствуют италийские сельскохозяйственные календари, время розалий относится не к началу весны, а к началу лета.

Не представляется достаточно обоснованной и аргументация М. Нильсона, присоединившегося к мнению В. Томашека. Он попытался для обоснования тезиса об общевесеннем характере розалий привести некоторые соображения, используя уже античные материалы. Так, он утверждал, что розалии не могли иметь отношения к поминовению усопших, так как они упоминаются в перечне празднеств наряду со светскими празднествами, не имеющими отношения к культу мертвых. Однако такую аргументацию нельзя считать приемлемой. Во-первых, празднества, отмечаемые римскими коллегиями, носили самый различный характер и включение или отсутствие какого-либо из обрядов в их перечне не может свидетельствовать о характере остальных ритуалов. Во-вторых, можно привести немало надписей, в которых среди празднеств римских коллегий розалии упомянуты наряду с паренталиями — обрядом, поминальный характер которого не вызывает ни у кого сомнений. Характерно, что обычай поминовения усопших в форме розалий был настолько устоявшимся, что его восприняла ранняя христианская обрядность, в частности обряд чествования мучеников и святых ²⁵.

Таким образом, аргументация В. Томашека и М. Нильсона не может, как мне представляется, поколебать убеждения в прямой и постоянной

²⁰ CIL, V, 1, 4489 — Collegio farmacopolarum.

²¹ CIL, V, 1, 4410 — Collegio VI vir. socciorum.

²² CIL, VI, 9626 — Collegio mensorum machinariorum.

²³ *Tomaschek*. Op. cit., S. 370—372; *Nilsson M. P.* Der Ursprung der Tragödie. — *Neue Jahrbücher für das classische Altertum*, B. XIV, S. 678 f.; *idem*. Rosalia, Sp. 1142.

²⁴ См., например, *Lucius E.* Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904, S. 306—324.

²⁵ *Heuzey L.* Mission archéologique de Macédoine. P., 1876, p. 153.

связи античного обряда розалий с культом мертвых, составлявшим его основное содержание.

Но обратимся теперь к материалам, касающимся розалий во фракийских землях на Балканах и в Малой Азии; о них мы располагаем только эпиграфическими свидетельствами. Как и в Италии, это надгробные памятники, содержащие указание, кто и кому поставил надгробие, а также — какие средства оставлены на совершение обряда розалий и кто именно должен совершать обряд. Бесспорно, и здесь розалии — поминальный обряд, но совпадения с итальяскими свидетельствами на этом кончаются.

Впервые Л. Heuzeу, опубликовавший несколько надписей о розалиях из южнофракийского города Филиппы, обратил внимание на то, что исполнение обряда здесь поручается членам религиозного союза, посвященного *Liberi patri Tasibasteni*, т. е. Либеру Патеру (resp. Дионису), носящему местное прозвище — Тасибастенский. Святылище этого Диониса Тасибастенского он идентифицировал с *Διονύσου ἕφρα* близ Филипп, о которой сообщает Дион Кассий (LI, 25)²⁶, т. е. указывал, таким образом, на отношение розалий к культам фракийских божеств. Однако это указание встретило резкое возражение П. Пердризе, который отрицал всякую возможность видеть в надписях из Фракии о розалиях отражение связи этого обряда с фракийской религией, считая, что розалии здесь, как и везде, были обрядом чисто итальянским²⁷.

Между тем, мне представляется, что черта, подмеченная Л. Heuzeу в надписях из Филипп, заслуживает большого внимания, но нуждается в более широкой аргументации. Прежде всего следует отметить особенности балканских надписей о розалиях, отличающие их от итальянских. Если в последних постоянно содержатся указания на то, какие именно действия следует совершать во время розалий²⁸, то в надписях из балканских и малоазийских областей никогда не говорится о действиях во время этого обряда. Создается впечатление, что розалии во фракийских землях были обрядом с более устоявшимся и разработанным ритуалом, чем на итальянской почве. Это обстоятельство дает повод предполагать более глубокие местные корни розального ритуала в балкано-дунайских областях, чем в Италии.

Это предположение становится более обоснованным, если обратить внимание на то, в честь каких божеств совершается розальный обряд во Фракии, и соответственно, какие религиозные коллегии ведают его отправлением. В отличие от итальянских розалий, здесь этот обряд посвящается нескольким божествам. Прежде всего отметим группу надписей из Южной Фракии, в которых исполнение розалий поручается членам дионисических религиозных союзов: *thiasis Liberi patris Tasibasteni*²⁹, *μῦσ(τ)ι. Διονύσου*³⁰. Связь розалий с культом Диониса — чисто балканское явление. М. П. Нильсон не заметил этой особенности в балканских надписях о розалиях и совершенно напрасно связал с культом Диониса римские розалии вообще³¹. Связь розалий с дионисическим культом

²⁶ Heuzeу. Op. cit., p. 153.

²⁷ Perdrizet. Op. cit., p. 319—322. Его утверждения базировались только на том, что большинство фракийских надписей о розалиях происходят из г. Филиппы, основанного выходцами из Италии.

²⁸ См., например, CIL, V, 5907.

²⁹ Perdrizet. Op. cit., p. 312, № 4 = CIL, III, 703 из деревни Реусилова в Пангейских горах, близ древних Филипп, между совр. городами Драма и Ковалла; Perdrizet. Op. cit., p. 313, № 5 = CIL, III, 704, отсюда же.

³⁰ Perdrizet. Op. cit., p. 304 suiv., № 1 — из деревни Подгора, также близ древних Филипп.

³¹ Nilsson. Der Ursprung der Tragödie, S. 679.

с большой силой проявляется и в том обстоятельстве, что исполнение розалий поручается мистам Диониса даже тогда, когда родственники умершего живы. В этом отношении характерна стела из деревни Падгора. На ней высечены два ряда рельефных бюстов, изображающих родственников покойного: жену, мальчика (сына?), двух юношей (сыновей?, братьев?), трех девушек (дочерей?, сестер?)³². Невозможно предположить, что ко времени смерти отца все изображенные его родственники, совсем еще молодые люди, уже умерли. Еще более характерны две надписи из Реусилова. В первой из них потомки и наследники ставят надгробие своей умершей родне, но по завещанию одного из умерших деньги на совершение розалий передаются фиасам Либеры Патера Тасибастенского; во второй также от имени покойного средства для совершения розалий завещаются членам тех же фиасов. Надписи свидетельствуют, таким образом, о том, что совершение розалий было прерогативой дионисических религиозных союзов; во всяком случае их участие было неотъемлемой и важной частью розального обряда во Фракии. Это обстоятельство дает основание ставить фракийские розалии в связь с дионисическими культовыми действиями.

Вопрос о глубоких корнях культа Диониса на фракийской почве, уходящих в ранние слои индоевропейских верований, разработан в исследованиях, посвященных фракийской мифологии, религии, лингвистике и истории. В них обычно указывается на сюжеты античной мифологии, в которых деяния бога Диониса и участвующих в них героев связаны с Фракией и фракийцами; упоминаются прямые указания письменных источников о заимствовании культа Диониса эллинами. Лингвисты приводят данные о фракийском происхождении имени бога, а исследователи античной балканской топонимики обращают внимание на множество фракийских названий, в основе которых лежит имя Диониса³³. Сведения литературных источников о широком распространении культа Диониса с его развитыми обрядовыми действиями у фракийцев дополняются нумизматическими данными, которые указывают на постоянное присутствие дионисических сюжетов на древних (конец VI — начало V в. до н. э.) монетах различных фракийских племен. Это изображения кентавра, сатира или силена, держащих на коленях сопротивляющуюся им нимфу, на монетах фракийских племен орресков, летайев и неопределенного южнофракийского племени или изображения нимфы, убегающей от итифаллического силена, держащей в руках бутон розы или венок, на монетах также неопределенного южнофракийского племени³⁴. Эти свидетельства о широком распространении культа Диониса в раннее время у фракийцев подтверждаются данными источников, указывающих и на иной путь распространения его культа в Греции — из малоазийских областей древнего мира, Лидии и Фригии, население которых, как известно, было этнически связано с фракийцами Балкан.

Тесную связь Диониса-Либеры с местными и даже узколокальными божествами в надписях о розалиях из Фракии демонстрирует прозвище бога — Тасибастенский. В. Томашек, а потом и другие исследователи возводили его к фракийскому названию места — Тасибаста, первая часть которого, вероятно, содержит личное имя — Тасис³⁵. Этот фракийский

³² *Perdrizet*. Op. cit., p. 304 suiv.

³³ Литература по этому вопросу и более подробные данные собраны в статье: Златковская Т. Д. Ранние монеты южнофракийских племен. — НЭ, VII, 1968, с. 11—14.

³⁴ Там же, табл. на с. 13, VII—IX типы монет.

³⁵ *Tomasek W.* Die alten Thraker. — SBWA, Phil.-Hist. Kl., CXXX, II, 2, 1893—1894, S. 74; *idem.* Über Brumalia und Rosalia, S. 373; *Nilsson.* Der Ursprung..., S. 680; *Арнаутов.* Кукери и русалии, с. 144, прим. 1; *Detschew D.* Die thrakischen Sprachrest. Wien, 1957, S. 494.

топоним лишний раз подчеркивает сохранение и жизненность местных религиозных традиций и культов даже тогда, когда имя бога (как в нашем случае — *Liber Pater*) было романизовано³⁶. Любопытно, что в греческой надписи фигурирует исконное название бога — Дионис, но уже без узколокального прозвища³⁷. Существенно и то обстоятельство, что из 15 имен умерших и их родственников, упоминаемых в розальных надписях, 14 бесспорно фракийские³⁸.

Ценный материал для характеристики связи между розалиями и фракийскими культами дает и другая группа надписей. Ее данные тем содержательнее, что (в отличие от надписей с упоминанием дионисических фiasов, происходящих только из Южной Фракии) она содержит упоминания о розалиях в двух различных частях древней Фракии — как в северо-восточной (совр. Добруджа), так и южной (округ совр. г. Драмы). В надписи из Добруджи, найденной близ древней Истрии, у совр. села Карахарман, мы читаем: «Диане наилучшей (богине) мы, живые, поставили эту надпись и отпраздновали розалии... иды июня»³⁹. Надпись, найденная в окрестностях г. Драмы, у с. Прусочаны, содержит завещание, по которому некий Скапорен, сын Полулы, оставляет Диане (resp. фiasотам богини Дианы) 250 денариев для совершения розалий⁴⁰. Обе надписи указывают, таким образом, на взаимосвязь культа Дианы и розалий. Посвящение Диане праздника розалий не кажется случайным. Именно близ г. Филиппы, где найдена большая часть надписей о розалиях, было обнаружено значительное количество культовых каменных рельефов с изображением Дианы-Артемиды⁴¹. Несмотря на римское имя богини, упомянутой в наших розальных надписях, есть достаточно оснований полагать, что во фракийских землях (особенно в юго-восточных областях)⁴² в основе культа Дианы лежал культ местного божества — Бендиды. В специальных исследованиях по этому вопросу приводятся свидетельства античных авторов, указывающие на сходство или (чаще) идентификацию Бендиды с Артемидой-Дианой и на местный характер культа Бендиды-Артемиды во Фракии⁴³. Так, Геродот называет Артемиду в числе главных фракийских божеств и рассказывает, что фракиянки и пеонки приносили ей дары (V, 7; IV, 38). Гесихий (s. v. Βενδῖς) и схолии к Платону (Schol. Plat. Rep., p. 143; Ruhnken) подчеркивают фракийское происхождение Бендиды, которая отождествляется с греческой Артемидой; Страбон описывает фрако-фригийский праздник в честь Бендиды (X, 3, 16). Геродот (I, 28) и Фукидид (IV, 75) сообщают, что у жителей Визан-

³⁶ Слияние культа Диониса и древнейшего италийского бога Либера произошло уже в начале V в.: в 496 г. до н. э. на Авентинском холме в Риме был построен общий храм Диониса-Либера, Персефоны-Либеры и Деметры-Цереры.

³⁷ *Perdrizet*. Op. cit., p. 304 suiv., № 1.

³⁸ Из них в греческой надписи из дер. Падгоры — 2 фракийских имени, в латинской из Реусилова (*Perdrizet*. Op. cit., № 5) — 12.

³⁹ *Perdrizet*. Op. cit., p. 304, № 3 = CIL, III, № 7526.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 310—312, № 3 = CIL, III, № 707.

⁴¹ *Ibid.*, p. 312.

⁴² *Popov D. Caractéristique et localisation du culte de Bendis.* — *Études balkaniques*, 1976, № 2, p. 115—120.

⁴³ Об идентификации Дианы-Артемиды с фракийской Бендидой см. *Kazarow G. Ein neuer Beiname der Diana.* — *OJh.*, XVI, 1913, Beibl., S. 208; *idem. Thrakische Religion.* — RE, II, Reihe, Hb. XI, Sp. 507; *Picarel Ch. Sur l'iconographie de Bendis.* — *Serta Kazaroviana*, t. I. Sofia, 1950, p. 25; *Cumont F. Une statuette de Bendis.* — RA, Ser. 4, t. II, novembre-décembre, 1903, p. 381; *Knaack. Bendis.* — RE, III, Sp. 269—271; *idem.* — RE, Suppl. I, Sp. 247; *Wissowa G. Diana.* RE, V, 1, Sp. 337; *Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, B. I, 1. Lpz, 1884—1886, S. 779; *Pârvan V. Getica.* Bucureşti, 1926, p. 739; *Тодоров. Ук. соч.*, с. 62—67; *Popov. Op. cit.*, p. 114 suiv. (здесь же собрана подробная библиография работ о Бендиде — см. прим. 1).

тия был месяц, называемый Βενδιδατος; этим сведениям соответствует и то, что среди имен византийцев было имя Βενδίδωρος.

Местный характер культа Дианы-Артемиды во Фракии подчеркивается и тем обстоятельством, что в надписях богиня приобретает прозвища, происходящие от местных географических названий (например, Diana Scopitita, Ἄρτεμις Σαλδοβυσσηνίς⁴⁴) или фракийских имен (например, Diana Germetitha⁴⁵). О включении Дианы-Артемиды в круг фракийских божеств свидетельствует и их иконография. На фракийских изображениях богиня Диана часто появляется в виде всадницы, едущей на олене и заносившей копьё над своей жертвой. Я. Тодоров справедливо отмечает сходство иконографии богини с изображениями фракийского всадника⁴⁶. Связь этих двух божеств заметна и в том, что на стелах, посвященных Диане, иногда изображают фракийского всадника или же Диану и фракийского всадника вместе⁴⁷.

Култ Бендиды был широко распространен и в Малой Азии. Надписи о розалиях во Фракии также способствуют осмыслению здесь культа Дианы как идентичного или сходного с каким-то местным культом, слившимся с фракийской религиозно-обрядовой традицией. В этом отношении очень знаменательна надпись из с. Прусочаны, в которой розалии посвящены Диане: посвятитель и его супруга сохраняют фракийские имена (Цинтий, сын Полулы, и Сика, дочь Бития) и живут в селе, носящем фракийское название (Скапорены). Существенно и то, что надпись происходит из юго-восточных областей Фракии, где процесс слияния культа Бендиды с культами Артемиды и Дианы бесспорно доказан⁴⁸. Менее показательна в этом отношении вторая надпись из с. Карахармап близ Истрии, однако и здесь посвятитель происходит из села, носящего фракийское название (vicus Celeris).

Хотя и с меньшей долей вероятия, но к категории аналогичных свидетельств о принадлежности розалий к кругу местных балканских обрядов можно отнести и надпись из Добруджи, в которой празднование розалий связывается с культом Сильвана⁴⁹. Култ этого божества был очень широко распространен в карпатских и придунайских областях⁵⁰. Ряд свидетельств делает допустимым предположение, что и этот култ у фракийских племен имел местную основу. К ним следует отнести фракийский обычай посвящать Сильвану стелы, на которых изображено верховное фракийское божество — Фракийский всадник⁵¹. Вероятно, в этом, как полагает Я. Тодоров, можно усмотреть стремление отождествить римское божество с наиболее популярным туземным богом.

Отмечая особую роль местных религиозных верований в обряде розалий во Фракии, следует еще раз обратиться к нумизматическим данным. Речь идет о тех же монетах фракийских племен, чеканенных в конце VI — начале V в. до н. э., которые уже упомянуты выше. Среди дополнительных знаков (диск с точкой или многолучевой звездой, листок плюща, гроздь винограда, голова сатира, орел и другие) постоянно фигурирует на раннефракийских монетах еще один, представляющий для нас особый инте-

⁴⁴ Тодоров. Ук. соч., с. 63, прим. 2 и с. 65, прим. 6.

⁴⁵ Кацаров Г. И. Нови антични паметници от България. — Известия на историческото дружество в София, IV, 1915, с. 1.

⁴⁶ Тодоров. Ук. соч., с. 67.

⁴⁷ Добруски В. Материали по археология на България. — Археологически известия на Народния музей в София, I, София, 1907, с. 80, № III, с. 79, № 110, рис. 55.

⁴⁸ Попов. Op. cit., p. 119 suiv.

⁴⁹ Pârvan V. Cetatea Ulmetum II. — Analele Academiei Romane. Memoriile secțiunii istorice, ser. II, t. XXXVI. București, 1913—1914, p. 362.

⁵⁰ Domaszewski A. Die Religion des römischen Heeres. Trier, 1895, S. 77.

⁵¹ Подборку таких надписей см. Тодоров. Ук. соч., с. 53, прим. 5—10; с. 54.

рес,— бутон или цветок розы. Этот символ чрезвычайно характерен для фракийской чеканки: он присутствует на четырех типах монетных изображений из семи, имеющих дополнительные знаки⁵². Есть все основания полагать, что бутон или цветок розы также был свойствен фракийскому ритуалу. Весьма вероятно, это обстоятельство облегчило слияние фракийского и римского ритуалов, ибо в обоих розы играли существенную роль.

Все эти соображения о связи розалий во Фракии с местными культурами дают, как кажется, возможность полагать, что италийский обряд наслылся, судя по восприятию латинского наименования, на некую местную обрядность. Однако трудно предположить, что новый даже для Рима обряд мог оказать существенное влияние на исконный обычай местного населения.

У нас мало данных, чтобы дать сколько-нибудь полную характеристику древнебалканскому празднику, зафиксированному в эпиграфических документах под римским наименованием *rosalia*. Но источники дают основание судить о некоторых особенностях этого обряда во Фракии и Мёзии, объясняемых своеобразием религиозных представлений коренного населения и спецификой социального устройства этой части ойкумены. Так, следует обратить внимание на то, что в культурах тех божеств (Либеры Патера-Диониса, Дианы-Бендиды и Сильвана), чью связь с розалиями мы отметили, есть одна черта, которую следует считать сугубо местной, характерной для культов этих областей. Несмотря на множественность и разнообразие верований в проявление божественной силы, Дионис-Либер, Диана-Бендиды и Сильван в религиях балкано-дунайского региона часто выступают как врачующие божества. Именно здесь они приобретают эпитет *ἐπιτροχοί* — «выслушивающие», «внемлющие», «защищающие». Во Фракии, Мёзии и Дакии этот эпитет характеризует врачующие божества⁵³. Это прозвище здесь применяется как к Артемиде-Диане, Аполлону, Фракийскому всаднику и Дионису, так и к Асклепию. Не менее характерны стелы с изображением врачующих божеств — Асклепия, Гигиены и Телесфора, содержащие эпиграфические посвящения Сильвану и Диане, из чего явствует, что Диана и Сильван воспринимались как божества-целители, отождествлялись или сближались с ними. Далее следует отметить также, что Артемиды-Дианы и Сильван изображаются вместе с божествами-целителями — Асклепием и Фракийским всадником⁵⁴. На связь Бендиды с божествами этого круга указывают совместные изображения и упоминания в надписях этой богини с Делоптом — фракийским богом-целителем и Фракийским всадником⁵⁵. Существенно и то, что храм Бендиды, воздвигнутый в Пирее, где жившие в Афинах фракийцы справ-

⁵² Златковская. Ук. соч., с. 20 сл., табл. на с. 12—13, типы I, II, III, IX по нашей классификации.

⁵³ Weinreich O. Θεοί ἐπιτροχοί — AM, XXXVII, 1912, S. 1—68; Kazanow. Thrakische Religion. Sp. 477; З. Гочева обратила внимание на то, что этот эпитет, применяемый во фракийских областях к Аполлону и Фракийскому всаднику, приобретает здесь значение «защищающий». См. Gочева Z. Epitheta des Apollon in Thrakien. — Thracia, IV. Serdicae, 1977, S. 212—215.

⁵⁴ Добруски В. Материали по археология на България. — Археологически известия на народный музей в София, кн. I. София, 1907, с. 42, № 10, с. 81, № 117, с. 55, 33, 34, с. 56, № 35; Тодоров. Ук. соч., с. 53, 60, 65, 79, и указанная там литература.

⁵⁵ Wilhelm A. Inschriften aus dem Peiraeus. — JÖAI, B. V, 1902, S. 131; Hartwig P. Bendis. Eine archäologische Untersuchung. Lpz — B., 1897, Taf. 1; Дечев Л. Асклепий като трако-гръцко божество. — ИБАИ, т. III, 1925, с. 131—133, 149; он же. Една семейна триада в религия на старите траки. — ИБАИ, т. XVIII, 1952, с. 48 сл.; Огнепова Л. Някои аспекти на Бендиды върху паметници от Тракия. — ИБАИ, т. XXII, 1959, с. 93; Попов D. The Cult of Bendis in Athens. — Bulgarian Historical Review, 1975, № 3, p. 63.

ляли свой обряд бендидий, был построен рядом с храмом Асклепия. В этой же связи, вероятно, следует вспомнить о двух атрибутах Бендиды — змее и сосновой шишке, имеющих отношение к врачеванию⁵⁶. Очень интересно и то обстоятельство, что Артемида и Диана в областях Юго-Восточной Фракии изображаются с ветвью плюща в руках. Этот символ, отсутствующий в греческих и римских изображениях божеств, справедливо признается особенностью культа Артемиды-Дианы во Фракии, отражающего черты древнефракийского культа Бендиды. Ветвь плюща в руках богинь символизирует бессмертие, является талисманом против могущества смерти⁵⁷.

Еще более ярко выступает вера во врачующую силу бога Диониса. Об этом свидетельствуют прозвища, которыми наделяли это божество у фракийцев: «Спаситель» (Σωτήρ), «Лекарь» (Ἰατρός), «Излечивающий» (Παιώνιος), «Дающий здоровье» (Ἐυφράτης), «Устраняющий зло» (Ἀλεξίκακος) и другие подобные эпитеты. Не менее существенно и постоянное сходство (а иногда и идентичность) Диониса с Асклепием, выразившееся в совпадении их иконографии, прозвищ и атрибутов.

Все эти материалы свидетельствуют о связи розалий восточной части дунайских и балканских провинций Римской империи с культурами божеств-целителей местных племен. Подобная черта в обряде розалий — чисто фракийское явление; как можно было заметить, она отсутствовала в розалиях на Аппенинском полуострове, где преваляло посвящение розалий богам-манам. Весьма вероятно, что в этой особенности проявилось представление о выздоровлении, как о возрождении после смерти. Следует отметить, что именно такой аспект имеют русалии (обряд, унаследовавший название от античных розалий) у современных народов именно балкано-дунайских областей, в чем нельзя не усмотреть реминисценцию древнефракийской обрядности⁵⁸.

Отмеченная особенность розалий на фракийской почве — не единственная. Характерно для них и то, что совершение этого обряда поручается (помимо членов религиозных союзов, посвященных местным божествам) односельчанам умершего. Об этом свидетельствует ряд надписей. На стеле, найденной у с. Карахарман в Добрудже, высечена надпись, в которой делается завещание: жителям села Целерис оставляется 75 денариев для ежегодного совершения в III календе июня под руководством их магистратов доминального обряда⁵⁹.

Другая надпись происходит из Южной Фракии из г. Кавалы. Она сообщает о пожертвовании матери в пользу куписов (?) Калпапурейты (κοπίαιον Καλπαπυρείταις) для того, чтобы они совершали ежегодно розалии на могиле ее сына⁶⁰. В отношении первого слова, которым определяются лица, долженствующие совершать розалии, трудно высказать определенное мнение⁶¹, однако второе не вызывает сомнения — это название жителей фракийского селения — Калпапурейты⁶². Аналогичное жертвование упоминает и надпись также из Южной Фракии, из с. Селани,

⁵⁶ Wilhelm. Op. cit., S. 134; Огменова. Ук. соч., с. 81—86.

⁵⁷ Роров. Op. cit., p. 121.

⁵⁸ Златковская Т. Д. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев. — СЭ, 1978, № 3, с. 47—55.

⁵⁹ Perdrizet. Op. cit., p. 304, № 3 = CIL, III, 7526.

⁶⁰ Ibid., p. 306, № 2.

⁶¹ П. Пердризе (Op. cit., p. 312) предполагает, что слово κοπίαιον является дательным падежом мн. числа от κοπίαις, происходящего в свою очередь от глагола κοπιᾶω «работают»; он относит работу куписов к сфере погребальных действий. Его мнение, однако, не было принято последующими исследователями — см. Nilsson. Rosalia, Sp. 1114.

⁶² Perdrizet. Op. cit., p. 312.

где в качестве лиц, которым завещается совершать розалии, названы жители села Медпанис (*vicani Medianis*)⁶³.

Не менее показательны надписи из Малой Азии. Пожертвования в виде двух участков земли, доходы с которых должны давать средства для совершения розалий, сделаны дадакометам (*Δαδακομήταις*) — жителям одного из поселений в Вифинии⁶⁴. Фригийская надпись также сообщает, что жертвование на совершение розалий сделано жителям Протоуплейты (*ἡ γειτοσύνη τῶν Πρωτοπλειτῶν*)⁶⁵.

Приведенные надписи из балканских и малоазийских земель, в которых исполнение розалий поручается коллективам людей, подчеркивают общественный характер праздника. В. Пырван, опубликовавший интереснейшую надпись, касающуюся розалий в Истрии — греческом городе на фракийском побережье Понта Евксинского, отметил эту особенность розального ритуала, имевшего более широкий, чем частные, узкосемейные обряды, характер⁶⁶. Он полагал, что это общая черта розалий в Римской империи, характерная как для Италии, так и для Истрии и соседней сельской местности. Однако следует отметить разницу между итальяскими розалиями, совершавшимися ремесленными коллективами, и балкано-дунайскими и малоазийскими розалиями, совершавшимися людьми, объединенными по территориальному принципу. Возможно, в этой черте праздника проявилась особая жизненность и сила территориальной общины, игравшей в указанном регионе существенную роль во всех сферах общественной жизни⁶⁷.

Появившийся в первых веках нашей эры на итальянской почве обряд розалий нашел благоприятную почву для развития в тех частях ойкумены, которые были населены фракийскими племенами. Здесь латинское название обряда было легко воспринято местным населением благодаря сходству розалий с древним ритуалом фракийцев. Приняв латинское наименование, фракийский обряд не стал зеркальной копией или некорректированным заимствованием римских розалий. И в период сильного влияния императорского Рима фракийский мир сохранял самобытность и особенность в своей обрядности; они уходили корнями в глубокие слои древнебалканских культов и отражали особенности социального развития фракийских областей античного мира. Этот факт может быть поставлен в один ряд с другими (касающимися языка, различных религиозных представлений и других элементов духовной культуры), указывающими на некую культурную автономию и сохранение древних традиций местных племен и народов, входивших в состав Римской империи.

⁶³ Ibid., p. 314 = CIL, III, 656.

⁶⁴ *Perdrizet*. Op. cit., p. 302 suiv., № 3.

⁶⁵ Ibid., p. 302, христианская надпись из Акмония. Имеется и еще одно упоминание об обыче, аналогичном розалиям, из Гераполя во Фригии, где даритель завещает определенную сумму денег для ежегодного возложения венка на его могилу (*Perdrizet*. Op. cit., p. 304; *Pärvan* V. Histria IV. — *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice*. Ser. II, t. XXXVIII, p. 608). Однако прямого указания на то, что речь идет здесь о розалиях, нет.

⁶⁶ *Pärvan*. Histria IV, p. 607. В надписи из Истрии (она датируется 138 г. н. э.) чувствуются некие Артемидор и его сын Карп, имеющие многие заслуги, в частности, они подарили истрийской герусии 1000 денариев для совершения обряда розалий. За это герусия поставила ежегодно в день розалий возлагать почетный венок на обоих пожертвователей после того, как городской глашатай объявит об их заслугах перед городом. См. также SEG, I, 1, № 330, *Тодоров*. Ук. соч., с. 109.

⁶⁷ *Fol A*. Die Dorfgemeinde in Thracien im ersten Jahrtausend v.u. Z. — *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, В. I, В., 1969; *Фол А*. Демографска и социална структура на древна Тракия. София, 1970, с. 13—40, 127—174; *Златковская Т. Д.* К вопросу об общинном землевладении в период становления классового общества (По фракийским материалам). — СЭ, 1970, № 5, с. 46—56; *Голубцова Е. С.* Сельская община в Малой Азии. М., 1972.

THE VITALITY OF THRACIAN CULTURE IN ROMAN TIMES

T. D. Zlatkovskaya

The cult rituals of the ancient Thracians are a good example of the originality and perseverance of Thracian religious traditions even at a time when the process of Romanisation had spread throughout their lands. A case in point is the Roman-Italic ritual *rosalia*, which in the first centuries of our era spread from Italy to the Balkan-Danubian lands and the northwestern part of Asia Minor. The reason for this most surely lie in the circumstance that the Italic cult overlaid, without obliterating, local rituals of the Thracians settled in these parts, and that in turn explains the specific character of the *rosalia* in the Balkan countries. In Italy the *rosalia* was a commemoration ritual performed at graves and grave monuments and was always dedicated to the Manes and performed by professional *collegia* of craftsmen. In the Thracian districts the *rosalia* was attached to the cults of Thracian deities — Dionysus (=Liber Pater), Artemis-Bendis, Silvanus — the local character of these deities being underlined in their names (e. g. Liber Pater Tasibastenus). A specifically local feature of the Thracian *rosalia* was its connection with the healing gods; in this context the concept «healing» probably took on the meaning «rebirth». Another feature specific to the Balkans was the performance of these rites not by a craft *collegium* but either by members of religious *thiasoi* consecrated to local deities or by fellow-villagers of the deceased. The latter practice probably reflects the continuing vitality of the village community, a feature characteristic of the region. And so, behind the Latin term *rosalia* may be divined ancient traditions of the Thracian tribes, which preserved their integrity and individuality despite Romanisation.