

ИОАНН ЗЛАТОУСТ И ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ В УСЛОВИЯХ ОСОБОГО ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РЕГИОНЕ¹

Ярцев Сергей Владимирович

Д.и.н., доцент, профессор, Тульский государственный педагогический университет им Л.Н. Толстого

s-yartsev@yandex.ru

JOHN CHRYSOSTOM AND THE PECULIARITIES OF THE SPREAD OF CHRISTIANITY IN THE NORTHERN BLACK SEA REGION IN THE CONTEXT OF SPECIAL ETHNO-CULTURAL INTERACTION IN THE REGION

S. Yartsev

Summary: The article is devoted to the complex topic of the persecution of the Archbishop of Constantinople John Chrysostom at the beginning of the 5th century and the spread of Christianity in the Northern Black Sea region at the specified time. Based on a thorough analysis of written and some material sources, the author comes to the conclusion that John Chrysostom sought to establish his people in the Christian communities of the Northern Black Sea region on the territory of which, in the event of an aggravation of the internal political situation, his supporters could hide. One of the measures of his religious policy, however, was to activate the cult of the martyr St Phocas, who suffered innocently during the persecution of Christians. Thus, John tried to evoke associations among his compatriots with the godless campaign of his persecution that had begun in the empire. In this regard, according to the author of the study, it is necessary to refer to the beginning of the spread of the St. Phocas cult in the Northern Black Sea region with the escape of the supporters of the exiled archbishop. This cult was best suited to intensify the process of spreading Christianity among the peoples of the Northern Black Sea area. According to the author, both the Greeks and representatives of the Iranian, Turkic and Germanic peoples who lived here could see at the heart of this cult a reflection of their own pre-Christian ideas in the field of the mythological universe associated with the worship of the forces of nature, including the water principle, as the primary source of life on earth. It is possible that the main symbol of the new cult was the anchor, a Christian symbol of salvation. The unusual shape of this anchor, however, may have been the result of some element of pre-Christian local culture being stylised for it. To the local Greeks, it may therefore have resembled the trident of Poseidon, while to the barbarians – a plant ornament or even a tamga, thus evoking associations with the world tree, linking heaven, earth and the underworld. Such a well-thought-out and successful adaptation of non-Christian symbols and elements of pagan culture to the Christian worldview, apparently, was able to ensure the rapid and phenomenal success of the cult of St. Phocas, not only among the population of the ancient cities of the Northern Black Sea region, but

Аннотация: Статья посвящена сложной теме гонений на архиепископа Константинополя Иоанна Златоуста в начале V в. и проблеме распространения христианства в Северном Причерноморье в указанное время. На основании тщательного анализа письменных и некоторых материальных источников, автор приходит к выводу, что Иоанн Златоуст стремился утвердить своих людей в христианских общинах Северного Причерноморья на территории которых, в случае обострения внутривнутриполитической ситуации, можно было бы укрыться его сторонникам. При этом одним из мероприятий его религиозной политики, стала активизация в империи культа безвинно пострадавшего в период гонения на христиан мученика св. Фоки. Тем самым Иоанн пытался вызвать ассоциации у соотечественников с начавшейся в империи жестокой кампанией по своей травле. В этой связи, по мнению автора исследования, начало распространения в Северном Причерноморье культа св. Фоки, необходимо связывать с бегством сюда сторонников отправленного в ссылку архиепископа. Кроме того, данный культ лучше всего подходил для активизации процесса распространения христианства среди народов Северного Причерноморья. По мнению автора, как греки, так и представители живших здесь иранских, тюркских и германских народов, в основе данного культа могли видеть отражение собственных дохристианских представлений в области мифологического мироздания, связанных с поклонением силам природы, в том числе и водному началу, как первоисточнику жизни на земле. Не исключено, что основным символом нового культа стал якорь – христианский символ спасения. Однако необычная форма такого якоря, могла быть результатом стилизации под него, какого-то элемента дохристианской культуры местных народов. Поэтому местным грекам он мог напоминать, тот же трезубец Посейдона, а варварам растительный орнамент или даже тамгу, тем самым вызывая ассоциации с мировым деревом, связывающим небо, землю и подземный мир. Такая хорошо продуманная и успешная адаптация нехристианских символов и элементов языческой культуры к христианскому мировоззрению, по-видимому, и смогла обеспечить быстрый и феноменальный успех культа св. Фоки, не только среди населения античных городов Северного Причерноморья, но и среди местных варварских народов.

Ключевые слова: Иоанн Златоуст, христианство, св. Фока, Северное Причерноморье, Херсонес, Боспор, сарматы, гунны, готы, тамги.

¹ Работа выполнена за счёт гранта РНФ 23-28-01665 «Этнокультурное взаимодействие в этноконтактной зоне Восточного Крыма в первой половине I тыс. н.э.».

also among the local barbarian peoples.

Keywords: John Chrysostom, Christianity, St. Phocas, Northern Black Sea region, Chersonese, Bosporan Kingdom, Sarmatians, Huns, Goths, Tamgas.

Ранее мы уже не раз обращались к сложной теме участия архиепископа Константинополя Иоанна Златоуста в христианизации населения Северного Причерноморья. Основным источником здесь является текст письма святителя диаконисе Олимпиаде 404 года, в котором были и такие слова: «Дали мне знать монахи – марсийские [константинопольские – Я.С.] готы, у которых постоянно скрывался епископ Серапион, что прибыл диакон Мадурий с известием, что достойный удивления епископ Унилы, которого я недавно поставил и послал в Готию, совершивши много великих дел, умер. И прибыл Мадурий с письмами правителя готов, в которых последний просил послать к ним епископа. И вот, так как против грозящей катастрофы я не вижу никакого другого средства, чтобы поправить дело, кроме промедления и отсрочки (им ведь невозможно теперь плыть ни в Боспор, ни вообще в те страны), то ты постарайся пока задержать их по причине зимы; но не пробеги мимо этого с небрежностью, потому, что это дело весьма важное» (Joannis Chrysostomi, Epist., 14).

Опираясь на данный текст и анализируя различные доводы исследователей, мы пришли к выводу, что речь здесь может идти не о Придунавье, а о территории Боспора. Основные наши аргументы заключались в следующем. Во-первых, деятельность православного епископа Унилы, совершившего у готов-ариан «много великих дел», если их локализовывать в придунайском регионе, была невозможна. Даже в случае обращения здесь, каких-то небольших готских групп в никейское православие, массовый переход готов в католические общины в данном регионе, был невозможен. Дело в том, что такое отступление от веры, было бы сразу замечено королем готов и неминуемо наказано, так как выглядело противоборством организованному дунайскими готами арианскому просвещению своих сородичей. Однако, про это нам ничего не известно. Напомним, что последних, готы целенаправленно склоняли к преклонению перед арианским лжеучением (Iord. Get., 133). Во-вторых, территориальный характер института готского епископата, который следует из текста письма, хорошо соответствует имперской организации католической церкви, но противоречит, сложившейся к этому времени, варварской системе «племенных» епископов. В-третьих, термин «Готия» не мог применяться к терри-

ториям, захваченным к концу IV в. гуннами и тем более к Придунавью, где абсолютно неизвестен. Логичнее предположить, что название Готия сохранилось только за теми районами, где проживали готы, по ряду причин, не попавшие под прямой разгром гуннов и сохранившие относительную независимость от последних. Другими словами, речь идет о землях Боспорского царства, где могли компактно проживать готы, находившиеся не в подчиненном положении у гуннов, как на бывшей территории черняховской культуры, а в союзных отношениях с кочевниками. В-четвертых, из-за зимы невозможно было плыть туда, куда по причине установления гуннской гегемонии в степях Северного Причерноморья другим способом добраться было невозможно. Это в первую очередь Херсонес и земли Боспора, которые сохранились как самостоятельные государства. На территорию Придунавья, а также дальше в районы к северу от лимеса, вполне можно было добраться и сухопутным путем. Если бы путь в Готию лежал в этом направлении, не нужно было сетовать на невозможность отправки к готам нового епископа раньше окончания зимы и открытия морской навигации [48, с. 93–98; 64, р. 374–379]. Тем не менее, вопрос об упомянутой в письме предстоящей катастрофе, в случае невозможности отправки нового готского епископа от Иоанна, был решен нами исходя из борьбы Златоуста с арианством варваров. По мере проведения дальнейших исследований по вопросам этнического взаимодействия в этноконтактной зоне Северо-Восточного Причерноморья, данная проблема стала выглядеть гораздо сложнее, чем это представлялась нам ранее.

Из текста источника следует, что: «есть два обстоятельства, которые в особенности печалят меня, если они случатся, – чего да не будет! – во-первых, что епископ будет поставлен теми, которые совершили столько зол, и которыми быть поставляемым дело незаконное, во-вторых, что может быть избран кто-нибудь неосмотрительно. Что они не стараются о том, чтобы избрать благородного человека, ты знаешь и сама, что затем следует. Итак, чтобы не случилось ничего этого, приложи всякое старание. А если бы можно было бы без шума и тайно убежать к нам Мадурию, то этим было бы достигнуто очень многое» (Joannis Chrysostomi, Epist., 14). Очевидно, что ключевым фактором в письме Злато-

уста являются враги, совершившие множество злых дел. Следовательно, именно возможность отправки епископа от них к готам, представлялась Иоанну катастрофой какому-то важному делу.

Все вышесказанное заставляет нас вновь обратиться к некоторым обстоятельствам христианизации населения Северного Причерноморья. Действительно, после того, как Иоанна – священника и блестящего оратора из Антиохии, по совету Евтропия, назначили в 398 г. на кафедру Константинополя (Pall., V, 19; Soz., VIII, 2), он приобрел много врагов. Из таких недругов особенно выделялся Феофил Александрийский, явно имевший какие-то предубеждения против Златоуста (Soz., VIII, 2; Socr., VI, 2,6; Pall., V, 18, VIII, 3–31). Не исключено, что он хотел, чтобы эту должность занимал его человек [15, с. 57]. Ситуацию вокруг Иоанна вскоре усугубили и его преобразования в столице, призванные навести порядок в церковной организации и утвердить в ней христианские моральные принципы, основанные на скромности и аскетическом образе жизни представителей клира (Soz., VIII, 3; Socr., VI, 2,4; Pall., V; Theod., V, 28). При этом значительно была усилена трата церковных средств на благотворительность [62, р. 338–365; 15, с. 60–61], что стало все более вызывать негативную реакцию у священнослужителей давно утративших связь с народом и с реальностью (Pall., VI, 1). Активное же смещение провинившихся епископов в провинциях, еще более настроило против Иоанна распустившихся священников [15, с. 65–66]. Таким образом, искренняя любовь народа, который в своей массе стекался к Иоанну «чтобы послушать его проповеди», толкая и тесня «друг друга, желая подойти к нему поближе, чтобы яснее слышать его беседу» (Soz., VIII, 5), стала резко гармонировать с отторжением и даже ненавистью церковников, обвинивших Иоанна в гордости, жестокости и высокомерии (Soz., VIII, 9).

К сожалению, вскоре на сторону врагов Иоанна перешла и императрица Евдоксия, которая за свою жадность была обличена в одной из проповедей Иоанна [15, с. 76–78]. Это сыграло свою негативную роль в разгоревшемся вскоре скандале, между любившим деньги епископом Феофилом и египетскими монахами, так называемыми «длинными братьями» Нитрийской пустыни. Дело в том, что данный конфликт довольно быстро превратился в открытую войну уже между александрийским епископом и Иоанном (Pall., VI–VIII; Socr., VI, 7; Soz., VIII, 12). Вызванный на суд Иоанна Феофил за неподобаемое обращение с «длинными братьями», быстро примирился с последними и после подкупа нужных людей, играя на противоречиях Златоуста и императорского двора, использовал предстоящий собор уже в качестве судилища над самим Иоанном. Таким образом, в резиденции бывшего претора Руфина в начале 403 года, на собранном новом соборе, получившем название «Под дубом», Иоанн Златоуст был осужден. Ему в вину были поставлены

бесчисленные преступления, вплоть до действий, интерпретируемых в качестве государственной измены и подразумевающих смертную казнь (Pall., VIII). Несмотря на то, что «люди порицали царя и собор, а особенно Феофила и Севериана, двух главных начальников заговора», Иоанну пришлось оставить церковь (Soz., VI, 18). Однако ситуацию резко изменило землетрясение, которое произошло точно в ночь ссылки Златоуста. Испугавшись этого дурного предвестия, императрица убедила мужа Аркадия вернуть изгнанного (Soz., VI, 18). Однако Иоанн не хотел возвращаться, так как официально не был оправдан церковью [15, с. 88–90]. Видимо по причине начавшихся открытых столкновений в столице между сторонниками и противниками Иоанна, быстро перешедших в откровенную резню (Zos., V, 23), Златоуст вынужден был вернуться в Константинополь под рукоплескание полюболюбившего его народа (Soz., VIII, 18).

Тем не менее, вскоре история повторилась вновь. Иоанн снова обличил в своей проповеди императрицу, по приказу которой была отлита и поставлена на площади перед храмом Св. Софии ее статуя из серебра. Может быть Иоанну, действительно надо было «просить властителей, чтобы они прекратили игры; а он не сделал так, но употребил язык обличительный и начал порицать особ, повелевавших учредить их» (Socr., VI, 18). Иоанниты были вторично отстранены от церкви и решили праздновать Пасху 404 года в общественных банях (Socr., VI, 18). В связи с тем, что приверженцы опального архиепископа отказывались на Пасху возвращаться в церкви, которые по этой причине полностью опустели, на людей были направлены вооруженные солдаты. Они били «священников, мужей преклонного возраста, палицами по голове, и воды бассейна смешались с кровью. И вот, эта святая ночь, когда демоны падают ниц от ужаса, – превратилась в лабиринт. Здесь были женщины, прикрытые лишь легким хитомом, которые бежали со своими мужьями в страхе быть убитыми или обесчещенными. Какой-то человек шел плача, потому что его рука была сильно ранена. Еще кто-то силой волочил куда-то девушку, и каждый уносил что-нибудь драгоценное из награбленного здесь. Итак, арестованные священники и дьяконы были брошены в темницы, более уважаемые горожане были высланы из столицы. Один за другим выпускались самые различные приказы против всякого, кто посмеет возобновить общение с Иоанном» (Pall., IX).

После перехода к открытым враждебным действиям против иоаннитов, на стороне Златоуста помимо огромного количества простого народа, из верхнего эшелона церковной иерархии, должны были оказаться, по меньшей мере «40 человек из разных епархий» и даже «7 митрополитов» (Pall., VIII), которым в сложившейся ситуации нахождение на территории Восточной Римской империи стало представлять смертельную опасность. В течение двух месяцев после кровавых событий Св. Пасхи

404 года, когда Иоанн никуда не выходил, многие из его сторонников были схвачены и подвергнуты жесточайшим пыткам (Pall., X), а самого святителя дважды пытались убить (Soz., VIII, 21). При этом некоторым иоаннитам удалось бежать в Рим, откуда уже впоследствии, после высылки Златоуста, они попытались вместе с папским посольством вернуться обратно, после чего все равно были арестованы и сосланы [16, с. 219]. В этой связи константинопольский архиепископ, скорее всего, начиная еще с конца IV века, когда лишился власти фаворит императора Евтропий, пригласивший в свое время Иоанна в столицу и которого Златоуст все же попытался спасти (PG, 52, 391–914) [15, с. 74], просто не мог не думать о возможных путях отступления и спасения верных ему людей, в случае своего поражения. Спаситься же можно было только в тех районах греко-римского мира, которые по причине церковного господства там иоаннитов, считались относительно безопасными. По нашему мнению, именно этой проблемой, помимо всего прочего, был озадачен Иоанн Златоуст, особенно когда события в 400–404 гг., стали приобретать угрожающий для него оборот. Учитывая особенную жестокость оппонентов, и реальную угрозу жизни своим сторонникам, Иоанн Златоуст просто не мог не осознавать всю меру личной ответственности за таких людей, доверившихся и поддержавших его в трудный период жизни святителя. При этом очевидно, что главный удар врагов архиепископа после первой ссылки теперь был направлен, в первую очередь, именно на сторонников Иоанна, с целью их полной нейтрализации в будущем. Это видно, хотя бы из того, что при очередном обострении ситуации, иоанниты полностью лишились возможности поддержать своего лидера [15, с. 97] и были вынуждены, по всей вероятности, бежать.

В связи со всем вышесказанным не исключено, что некоторые действия Иоанна на поприще церковного и общественного служения в данный период, были обусловлены не только, например, борьбой святителя с арианством [23, с. 59–67; 37, с. 398–419], но и его желанием утвердить своих сторонников в местах, где можно было бы укрыться от врагов. По нашему мнению, Крымский полуостров с расположенными там государствами Херсонесом и Боспором, как нельзя лучше подходили под важную роль такого надежного укрытия. Находившиеся буквально рядом с Константинополем, они, тем не менее, были отделены от столицы морским простором и поэтому всегда являлись идеальным убежищем для различных беглецов. Тем более что в случае крайней опасности отсюда легко можно было уйти на земли соседних варварских народов и уж в любом случае спасти свою жизнь. Вот почему особое внимание процессу христианизации с опорой на ортодоксальное православное вероисповедание и Троичный догмат, здесь необходимо было уделять не только городскому античному населению, но и жителям окрестных варварских поселений,

принципиально удерживаемых в русле истинной церкви. По нашему мнению, в том числе и этим обстоятельством, объяснялся особый интерес Иоанна к христианизации боспорских готов и поддержке епископата у варваров, что довольно отчетливо следует из письма Златоуста к Олимпиаде.

Однако если в районы Северного Причерноморья в начале V в., действительно бежали некоторые сторонники Иоанна, то это, безусловно, должно было оставить какие-то следы, проясняющие картину христианизации данной части греко-римского мира. Мы считаем, что такие следы есть. Здесь, в первую очередь, необходимо обратить внимание, на крайне важную акцию Иоанна по переносу мощей св. Фоки из Синопы в Константинополь. Источники (Астерий, Барбериниевский кодекс), по-разному оценивают этого погибшего насильственной смертью человека. Не исключено, что в его образе слилось несколько мучеников, так как помимо епископа, казненного в горячей бане во времена гонений на христиан при императоре Траяне, возможно, существовал еще и Садовник (Вертоградарь), замученный в Синопе уже около 320 г. [47, с. 643–644]. Но кем бы ни был этот человек, его культ стал возрождаться именно Златоустом на волне репрессий против него [63, р. 272–284]. Время начала данной акции (упомянутые у Иоанна «βασιλεῖς» во множественном числе, стали возможны только после 9 января 400 года – день возведения императрицы Евдокии в титул Августы [32, с. 42, прим. 40]), однозначно позволяет связать предпринятые действия с той непростой ситуацией, в которой оказался сам святитель. Похоже, что проповедь о жизни и подвиге св. Фоки – покровителя моряков, странников и убогих, подготовленная и прочитанная Златоустом, как и двухдневные торжества перезахоронения его мощей в Константинополе, организованные архиепископом, должны были, в первую очередь напомнить власть предержащим о несправедливой мученической смерти праведника, которая стала возможной именно на территории империи. Подчеркивая репутацию мученика св. Фоки, которому теперь шли поклониться сами императоры [32, с. 42], Иоанн Златоуст целенаправленно вызывал ассоциации в народе с начавшейся жестокой кампанией уже по своей травле. В этой связи, логично, что в случае бегства сторонников Иоанна в Северное Причерноморье, особенно после второй ссылки архиепископа, именно там и должен был получить развитие указанный культ, который напоминал бы верующим о страданиях теперь уже самого Иоанна.

Действительно, в указанное время на северном побережье Черного моря неожиданно появляются предметы, однозначно связанные с распространением здесь культа св. Фоки. Так, у позднеантичного приюта в Херсонесе были обнаружены керамические рельефные штампы с изображением св. Фоки и надписью «Благословение нищеприимницы святого Фоки, что в Херсонесе» [4, с. 105–

107; 47, с. 645] (один с рельефным позитивным, другой с врезным негативным изображением) (Рис. 1).



Рис. 1. Керамические рельефные штампы с изображением св. Фоки из Херсонеса (раскопки 1896 и 1963 гг.) (Сорочан 2013)

В них обычно видят печати для просфор [21, с. 354], крышки-пробки для сосудов со священной влагой [22, с. 1–9; 12, с. 87] или елея [47, с. 645], и даже переносные иконы – своеобразные амулеты-филактерии [24, с. 30; 25, с. 54–66]. На Боспоре такие предметы пока не были обнаружены, но среди находок здесь выделяются лекифы с ликами человека и рядом надписей, в том числе и «Фока». В этой связи они обычно интерпретируются, несмотря на все сложности расшифровки данных надписей [13, с. 29–32], в качестве сосудов для елея, доставленного от мест почитания св. Фоки [46, с. 20–21; 4, с. 109; 47, с. 642–647; 45, с. 96–99]. В этой связи, не исключено, что начало распространения культа св. Фоки в Северном Причерноморье необходимо связывать, помимо религиозной политики Иоанна Златоуста, еще и с деятельностью его последователей, которые после ссылки своего учителя, нашли защиту на землях Херсонеса и Боспора.

Тем не менее, не все сложные вопросы, связанные с распространением в Северном Причерноморье культа св. Фоки, можно объяснить только появлением здесь выходцев с территории Восточной Римской империи. Данный процесс явно представлял собою более сложное явление, чем мы можем себе представить. Такой вывод следует из ценнейших сведений, сохранившихся в тексте

«Похвалы священномученика Фоки» современника Златоуста епископа Амасийского Астерия, которые раскрывают данные события в совершенно особом ракурсе: «... почитание его проникло и к варварам: все крайне дикие скифы, владеющие материком за Эвксинским Понтом, обитатели стран соседних Меотийскому озеру и реке Танаиду, а так же живущие по Боспору и простирающиеся до реки Фасиса – все они чтут Садовника; различаясь от нас всеми обычаями и занятиями, они только в этом единомышленны с нами, и дикость их нравов смягчается истиною. Один владетельный царь из тех стран, сняв со своей головы венец, блестящий золотом и драгоценными камнями, и скинув военный панцирь, осыпанный драгоценностями (ибо варварское вооружение хвастливо и роскошно), послал тот и другой в виде вкладов, посвящая Богу, через Его мученика, знаки своего могущества и достоинства. Ибо очевидно, что венец был благодарственным даром за царскую власть, а панцирь – за военную силу» [21, с. 348–349; 45, с. 96]. Исходя из данного текста, следует, что культ св. Фоки для христианизации был выбран не только из-за тяжелых испытаний, выпавших на долю святого и отражающих ситуацию с самим Златоустом, а также по причине некоторого пересечения указанных верований с религиозными представлениями, как античного населения, так и местных варварских племен. В противном случае, данный христианский культ не смог бы так быстро распространиться в такой сложной этноконтактной зоне, каким представлялось в конце IV – начале V вв. Северо-Восточное Причерноморье. Дело в том, что исходя из текста, культом св. Фоки были затронуты, не только представители античного населения, но и варвары, проживающие на территории Боспора (готы?), и даже гуннские племена, кочующие в степях Приазовья. Напомним, что к этому времени процесс консолидации элит греко-римской, готской и гуннской на Боспоре, мог пойти уже слишком далеко. Еще с 369 года усилиями Валента в древнем Пантикапее – столице Боспорского царства, происходила координация римских союзников в регионе – грейтунгов, греко-римлян и гуннов (алпидзуров) [53, с. 253–255]. В дальнейшем высокие должности на Боспоре явно занимали акациры и представители аланской знати. Возможно, такая реорганизация государственного управления была связана со своеобразной платой союзным варварам, за помощь в подавлении опасного для империи мятежа [49, с. 66]. Именно тогда здесь мог появиться царь с гуннским именем Дуптун, а также другие высокопоставленные чиновники негреческого происхождения [54, с. 774–783]. Возможно с этими же событиями, необходимо связывать и появление новых северопричерноморских епархий, известных по более поздним источникам [5, с. 355].

Все вышесказанное ставит перед наукой серьезную проблему наличия в культе св. Фоки, какой-то важной специфики, имеющей значение, как для греко-римской элиты, так и для варварской знати. По-видимому, именно

данная особенность и сыграла ключевую роль, не только в распространении христианства в регионе, но и в процессе укрепления социальной полиэтнической верхушки Боспорского государства. В этой связи представляется необходимым проведение более тщательного анализа всех дошедших до нас деталей культа св. Фоки, сохранивших важную информацию об организации процесса христианизации античного населения и варваров Северного Причерноморья. Действительно, на глиняных кружках с изображением св. Фоки из Херсонеса мы видим мученика изображенным в виде моряка и стоящим в лодке, то есть именно в своем классическом иконографическом образе покровителя моряков, на который, по-видимому, и сделал акцент в своих наставлениях Иоанн. Тот факт, что в тексте Астерия Фока назван Садовником, говорит лишь о сложном синкретическом характере этого образа, который, по-видимому, только позднее в ходе углубления последнего, стал разделяться и изображаться, в том числе и в несколько другом иконографическом амплуа [31, с. 151, рис. 246].

Все исследователи изображения Фоки-мореплавателя на глиняных кружках из Северного Причерноморья, обращали внимание и на странный знак, демонстративно вынесенный на изображении сбоку от корабля со святым. Судя по занимаемому данным предметом центральному месту (на уровне святого), он имел важное значение и явно нес какую-то идеологическую нагрузку, возможно являясь символической основой религиозных представлений интересующего нас культа. Несмотря на существующие по этому поводу мнения, идентифицировать данный предмет совсем не просто. Так, например, безапелляционное утверждение, что это трезубец [32, с. 37], противоречит серьезному аргументу, что оружие Посейдона никогда не изображалось опущенным вниз [55, с. 50]. Мнение же, что перед нами якорь в виде хорошо знакомого всем христианского символа спасения [4, с. 106], не согласуется с формой изображенного знака. К сожалению, мы не можем согласиться с мнением С.Б. Сорочана [31, с. 346], что перед нами якорь V типа по классификации Герхарда Капитана [59, р. 43, fig. 8, E], так как знак с глиняного кружка с изображением св. Фоки совершенно на него не похож. На глиняном кружке есть перпендикулярная перегородка – принципиальное отличие от подобного типа Y-образного типа якорей [14, с. 36, рис. 1], а центральный отросток опущен вниз до уровня остальных двух. Это никогда не наблюдалось в якорях подобного типа, что действительно сближает данный предмет с трезубцем. Конечно, наличие круглого навершия на последнем, сразу позволяет думать, что это кольцо, за которое крепился якорь. Вот почему, учитывая к тому же общий контекст христианского изображения святого моряка, необходимо признать в данном изображении все же именно якорь, что не должно вызывать никаких сомнений. Однако под этот морской атрибут явно был стилизован какой-то предмет, представля-

ющий особую ценность, как для местных греко-римских высших социальных слоев, так и для знати варварского происхождения.

Допуская, что предметом, который пытались изобразить в виде якоря, все же являлся трезубец Посейдона (несмотря на его перевернутый вид), мы не можем обойти вниманием особенность указанного бога, который через сына Эвмолпа, являлся, с одной стороны мифическим предком боспорской династии (КБН 53, 1048), с другой, под именем Тагимасада, важнейшим божественным персонажем иранской мифологии, выступающим в качестве родоначальника царских скифов (Herod., IV, 59) [7, с. 494–498]. Не исключено, что верования, связанные с почитанием Тагимасада, восходили еще к культу общеприарийского божества Йимы-Йамы [26, с. 271–276]. Учитывая, что культы природы носят универсальный характер и свойственны, в том числе и для распространяющихся в Евразии во времена Иоанна тюркских религиозных представлений, в мировоззрении тех же гуннов, один из важнейших для человека миров (средний Йер-Су), оказался также связан именно с землей-водой. При этом древность этого уровня священных духов Йер-Су – земли-воды, то есть той сферы, где непосредственно проживали люди, подтверждается китайскими хрониками [33, с. 215–216]. При этом основным связующим звеном верхнего мира (неба) и нижнего (связанного с культом предков), у тюркских народов традиционно выступало мировое дерево [36, с. 122]. Однако с почитанием его и деревьев у тюрков, не все обстояло так просто. Отдельно выделялся светлый лес: береза, лиственница, тополь, осина и темный: кедр, сосна, ель, пихта. При этом светлый лес особо активно использовался в шаманизме. Например, из березы, предохраняющей от удара молнии и по верованиям тюрков принадлежащей к верхнему небесному божеству, делались жертвенники, бубны, идолы, а сами шаманы нередко обращались к богам с березовой ветвью в руках. Однако наибольший интерес для нас представляет то обстоятельство, что тюрки особенно трепетно относились к лиственницам, имеющим необычную странную форму. В первую очередь, речь идет о деревьях с переплетенными ветками верхом или с круглым шарообразным наростом на верхушке или середине ствола. Считается, что такое дерево принадлежит шаману и к нему нельзя подходить, развязывать переплетенные ветви и уж тем более, если из одного корня выросли два или три дерева их нельзя рубить. Такие деревья самая высшая ценность и богатство земли [19, с. 131–133; 17, с. 14; 36, с. 122]. Все это является важным обстоятельством для нашего исследования, учитывая наличие тамги в тюркском мире похожей на трезубец, но с наличием кольца на верхушке среднего удлиненного отростка [27, с. 84]. Скорее всего, знаки такой формы, как и изображения тюркских шаманов в Центральной Азии и Сибири в трехрогих головных уборах [29, с. 41, рис. 11], являются отражением верований, связанных с мировым

деревом, связывающим все уровни вселенной. При этом собственно трезубец в тамге может быть оформленным не только под острым углом в виде гусиной лапки [27, с. 85], но и с помощью перпендикулярной перекладины [27, с. 90, рис. 95] (Рис. 2), что, действительно напоминает знак с глиняного кружка с изображением св. Фоки.

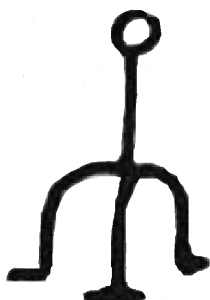


Рис. 2. Древнетюркская тамга. Аксу-Жабагылы. Урочище Каска-булак. Таласский Алатау (Самашев З., Базылхан, Самашев С. 2010)

Однако и у сарматских племен Северного Причерноморья фигурировала подобная тамга с круглым навершием на среднем отростке. Не исключено, что это было также связано с почитанием мирового дерева, образ которого был характерен и для иранских народов [53, с. 328–329]. Данный знак, хорошо известен по ажурному бронзовому диску – деталию ножен меча, по какой-то причине попавшему в качестве инвентаря в женское погребение конца I в. н.э. могильника Бельбек IV в Юго-Западном Крыму [55, с. 168, рис. 18, 27; 56, с. 217] (Рис.3).

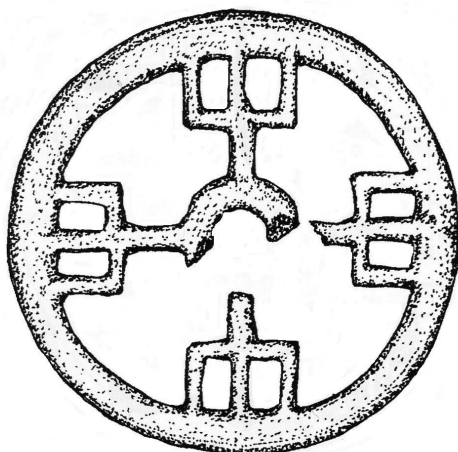


Рис. 3. Сарматская тамга на ажурном бронзовом диске (деталь ножен меча) из женского погребения конца I в. н.э. могильника Бельбек IV в Юго-Западном Крыму (Яценко: Гущина, Журавлев 2016)

При этом, тамга была оформлена по кругу (вокруг круга земного с ориентировкой на четыре стороны све-

та?) по схожему принципу аналогичного предмета с сарматского меча из Рошава-Драгове, имеющего непосредственное отношение к династии царей Фарзоя-Инисмея [61, р. 45–70]. Возможно, такое размещение знака в движении по кругу, было вызвано необходимостью выделения тамги своего легендарного родоначальника. В этом случае сарматы с тамгой в виде трезубца имели другое происхождение и не относились к династии Фарзоя-Инисмея. Районы, в которых фигурирует указанная тамга из Бельбек IV, во всяком случае, для I – начала II вв. н.э., не выходят за границы Северо-Восточного Причерноморья и Крымского полуострова, то есть не пересекаются с регионом подконтрольным кочевникам Фарзоя и Инисмея. По наблюдению С.А. Яценко родственная тамга (с небольшой добавочной черточкой) фигурирует в конце I – начале II в. н.э. на Европейском Боспоре, а полностью идентичный вариант представлен только на монетах кушанского правителя Васудевы (164/184 – 200/220 гг.), в качестве одного из вариантов его тамги [56, с. 217]. При этом данный знак на монетах изображался зубьями вверх, как и классический трезубец, который обычно фигурировал рядом в руках зороастрийского и индуистского божества. Вариант же тамги с бронзового диска из могильника Бельбек IV, но уже в виде перевернутого трезубца с немного загнутыми наружу крайними зубьями, присутствует в Азии на керамике Средней Сырдарьи [55, с. 168, рис. 18, 25] (Рис.4).

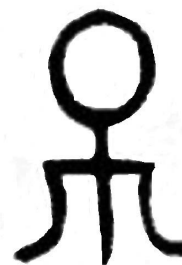


Рис. 4. Сарматская тамга на керамике Средней Сырдарьи (Яценко 2001)

Исходя из времени и районов распространения интересующей нас тамги в виде трезубца с круглым навершием, она может иметь непосредственное отношение к одной из миграционных волн аланов в Северное Причерноморье, которые как раз в этот период и выступали главными противниками клана Фарзоя-Инисмея [51, с. 39–64; 52, с. 273–285]. Тем не менее, есть предположение, что указанное противостояние в Северном Причерноморье могло закончиться в начале II в. н.э. союзом между этими двумя ведущими кланами Северного Причерноморья и разделением сфер влияния в регионе, что мог-

ло негативно отразиться на проведении восточной военной кампании императора Траяна [50, с. 22–28]. Одним из результатов заключения такого союза, возможно, стало появление в Северном Причерноморье особой тамги, нижняя часть которой состояла из опущенного зубцами вниз трезубца, верхняя же часть, из знака с круга на диске на мече из Рошава-Драгове [61, р. 48, fig. 5], хорошо известного в тюркском мире [27, с. 88, рис. 92]. Так как, на мече из Рошава-Драгове фигурирует и личный знак Инисмея, новая тамга могла отражать род потомков новой династической линии от брака между представителями кланов Фарзоя-Инисмея и аланов. Однако, судя по районам обнаружения этой новой тамги от Усть-Альмы [57, с. 104, 115, рис. 4, 38], до Пантикапея [30, с. 71–72, № 24], эти люди не покидали территорию Крыма.

Исходя из всего вышесказанного, возникает резонный вопрос: не могли ли те, кто занимался организацией культа св. Фоки в городах и поселениях Северного Причерноморья, для достижения своей цели использовать особенности религиозного мировоззрения местного античного населения и варварских народов. Не исключено, что именно веру местных жителей в божественное покровительство морского мира и всей необузданной мощи природных стихий, включая земную жизнь вместе с растительностью, решено было заменить христианским культом св. Фоки. Если это так, то тогда под якорь, размещенный рядом с изображением св. Фоки, возможно был стилизован некий знак, не только хорошо известный в регионе, но и особо почитаемый большинством населения. Разумеется, это мог быть только знак внешне похожий на якорь, но с идеологической точки зрения воспринимающийся населением не как христианский символ. Для местных греко-римлян это возможно был, хотя и перевернутый, трезубец покровителя морей, мифического предка боспорской династии. Азиатские же представители боспорской династии, определенно видели в данном знаке тамгу своего мифического родоначальника, по-видимому, связанную с целым пластом космогонических представлений, включая и веру в мировое дерево. Конечно, в последнем случае, такой знак получил признание и распространение, только после ряда заключенных союзов и династических браков, в ходе которых, по-видимому, постепенно и выделилась отдельная аланская родственная линия с тамгой, напоминающей перевернутый трезубец. В качестве неизменной нижней части, такая тамга, при широком варьировании верхней, будет еще долго фигурировать в Северном Причерноморье [55, с. 154, рис. 4, 109, 110, 111; с. 156, рис. 6, 28, 74, 846]. При этом, не исключено, что в виде перевернутого трезубца без кольцевого навершия [8, табл. XIII, 1–7, 11, 12, 14], это тот же самый знак. Правда не совсем ясно, мог ли он изображаться не в перевернутом, а в обычном виде традиционного трезубца. Тем более что именно в такой ориентации зубьями вверх, данная тамга в полном виде с круглым навершием на среднем зубце

иногда фигурирует на Боспоре [28, с. 281, 628]. В этой связи можно предположить, что указанный трезубец мог и не иметь никакого отношения к античной традиции и соответственно к символу Посейдона. Дело в том, что с одной стороны, представители этого клана действительно восходят к царям Фарзою и Инисмею и связанной с ними боспорской династии, однако, с другой стороны, имеют легендарных аланских родоначальников, верования которых отражают шаманскую практику на основе глубоких космологических представлений, в том числе и образа мирового дерева.

Однако если со стилизацией тамги, известной в мире кочевников, под христианский символический якорь на глиняных кружках, посвященных св. Фоке, еще как-то можно согласиться, учитывая их схожесть, то определить степень участия в этом процессе готов, про которых и рассказывал в своем письме Иоанн, остается трудноразрешимой задачей. Конечно, можно пойти по пути концентрации внимания на особенностях космологической картины древних германцев, связанной, как и у иранцев и тюрков, с представлениями о мировом дереве. Тем более что такое дерево Иггдрасиль имело три корня [18, с. 430] и вполне могло найти свое схематическое отражение и в системе родовых знаков готов. Однако такие готские знаки пока не выделены и отдельных исследований на эту тему не проводилось. Хотя, например, из известных на германских копьях I–II вв. н.э. знаков, не все находят аналоги в корпусе сарматских тамг, что, безусловно, должно находить свое объяснение [42, с. 72–73]. Тем не менее, сложный процесс консолидации союзников Рима (варварских элитарных групп иранцев, тюрков и германцев) вокруг боспорского трона, вряд ли предполагал слепое копирование готами династических знаков кочевников. Известно, что у правящей верхушки готов – мужчин были собственные знаки (lord. Get., 126; Eupar., 42). Однако у знатного гота – союзника гуннов, Гезимунда сына Гуннимунда (lord. Get., 247), они должны быть особыми и отличаться от знаков своих сородичей, воюющих с кочевниками. В этой связи стоит напомнить, что последний известный по монетам боспорский царь Рескупорид VI (314–342 гг.) принадлежал к известной династии центральноазиатского происхождения. Данный факт может помочь нам уточнить формы знаков, которые использовали в первой половине IV века представители указанной царской родственной линии. Обстоятельство представляется важным, так как возможно, что с людьми из этой династии через несколько десятилетий вступят в контакт, сначала подошедшие с востока гунны, а затем и появившиеся с запада союзные готы. Так, обращает на себя внимание, что помимо трезубца Посейдона, демонстративно занявшего главное место на монетах Рескупорида VI, и, по-видимому, являющимся эмиссионным символом монетного двора под покровительством данного божества [40, с. 180–181], здесь появляются и собственно династические и возможно личные тамги указанного

правителя. Так, на монете 319 г. на реверсе перед ликом императора была изображена тамга, которая без одного добавленного круга, похожа на половину тамги Инисмея [41, с. 117]. Правда, учитывая загнутые наружу отrostки, она более напоминает тамгу с меча из Рошава-Драгове, которая была оформлена по кругу на ажурной пластине. На реверсе же монеты 320 г. перед ликом императора изображена вторая тамга, идентичная одной из частей симметричной тамги царя Фарзоя (двузубец) [41, с. 117]. Если допустить, что представители данной династии правили Боспором не только в первой половине, но и во второй половине IV в., а также в начале V в. н.э., то у союзных готов, находившихся в тесном (родственном?) взаимодействии с этими людьми, явно должны быть знаки, отчасти отражающие специфику тамг указанной группы знатных родственников.

В этой связи В.Ю. Юрочкин довольно удачно сопоставил приведенный выше текст епископа Амасийского Астерия, в котором фигурирует один из почитателей св. Фоки – местный правитель в золотом, осыпанном драгоценностями убранстве, с фактом распространения в указанное время на Боспоре предметов полихромного стиля («клуазоне») [45, с. 96–98]. Учитывая это ценнейшее наблюдение ученого, по нашему мнению, стоит обратить внимание на один из самых богатых мечей конца IV – первой половины V вв. н.э. из позднеантичного некрополя Боспора на Госпитальной улице. Он выполнен, возможно, столичным мастером в стилистике золотой перегородчатой инкрустации с гранатовыми вставками и зеленой пастой и на своих накладках украшен своеобразным декором [11, с. 61–62]. При этом одна из таких накладок содержит довольно любопытные орнаментальные элементы, на которых, по нашему мнению, следуют остановиться подробнее. Так, на центральном накладном украшении на указанный меч, между двумя крайними вертикальными полосами с элементами украшений в виде ряда кругов, прямо по центру друг над другом, размещены два знака, которые, по нашему мнению, выходят за рамки обычного орнамента [10, с. 9, рис. 4, 32; 11, таб. 28, № 130] (Рис.5).

Нижний знак, отдаленно напоминающий половину (вместе с кругом) тамги Инисмея, представлен в виде двузубца в вытянутом готическом стиле с плавно изогнутыми и ровными линиями зубьев. Если предположить, что данный элемент декора, все же является династическим знаком, то тогда и верхний орнамент также должен быть изображением с подобной функцией. Он располагается выше и отчасти идентичен нижнему знаку. Только в верхней части над перевернутым вниз двузубцем, вместо круга, располагается лилевидная фигура с расходящимися в сторону двумя дугообразными отростками. Изогнутые линии этих дуг настолько резко отличаются от всех остальных прямых линий указанной накладки выполненной в технике перегородчатой инкрустации,

что отрывать их от формы собственно знака, было бы ошибкой. Более того, круги этих двух знаков, с целью отличия их от кругов – элементов декора, специально выполнены в большем диаметре, что также может косвенно указывает именно на тамги, а не на фигуры орнамента. Конечно, первое с чем возникает желание сопоставить указанный орнамент и особенно лилевидную фигуру, это с элементами традиционного византийского декора растительного орнамента, выполненными, например, по типу зубчатого аканфа [39, с. 117–118]. Однако интерпретация данной детали украшения, представляется гораздо сложнее, чем, кажется на первый взгляд.

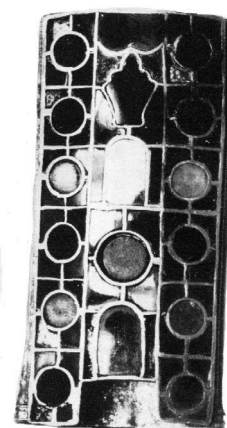


Рис. 5. Накладка на меч конца IV – первой половины V вв. н.э. из позднеантичного некрополя Боспора на Госпитальной улице (Засецкая 1993)

Конечно, если допустить, что данные фигуры все же являются элементами, отражающими родственные линии одной из боспорских династий, то обращает на себя внимание, что они отсутствуют в корпусах подобных знаков иранских и тюркских народов. Но это не должно вызывать сомнений в подлинной функции указанного элемента, так как известно, что различного вида лилевидные фигуры, начиная еще с позднеантичного времени, являются символом власти и суверенитета не кочевников, а именно древних германцев. Конечно, выяснить насколько такие фигуры имели отношения к известным коронообразным гривнам *Kronenhalsringe*, связанным, скорее всего, с древнегерманским населением и с территорией распространения латенизированных культур (в первую очередь с ясторфской) [38, с. 109; 9, с. 21], сейчас практически невозможно. Однако обращает на себя внимание, что центральный элемент этих предметов, особенно с тех гривен-корон, которые происходят с территории бассейна Десны и Днепра, отчасти напоминает по своему профилю нашу лилевидную фигуру [60, с. 19–20; 6, с. 200–203]. Во всяком случае, уже с поздней античности подобный знак располагался на каролингских и оттоновских королевских атрибутах [20, с. 446, прим. 1]. При этом заметим, что геральдические лилии

в позднее время сильно варьировались и могли приобретать самые незатейливые формы [58, р. 172, fig. 1,2,3,4]. Это косвенно может свидетельствовать в пользу изображения на накладке с боспорского меча, действительно какой-то видоизмененной, лилиевидной фигуры. Подобный растительный орнамент на украшениях и других предметах позднее будет известен и в Крыму, например на византийских застежках [3, с. 248, рис. 168, 1,2; 44, с. 280], а также в районах к северу от Причерноморья [1, с. 227, рис. 48, 36]. При этом В.С. Драчук принципиально отнес подобный декор к символическим и тамгообразным изображениям [8, с. 149, табл. XIX, 13, 17, 18]. Любопытно, но иногда на таких растительных орнаментах от центрального зубца, специально отводили в сторону два отростка [3, с. 248, рис. 168, 1,2], что сразу вызывает ассоциации с подобным ответвлением на интересующей нас фигуре с накладки с боспорского меча. Существует также мнение, что поздние изображения лилиевидных фигур являются результатом развития предшествующей моды в ювелирном искусстве на застежки в виде пчел, мух или цикад [58, р. 171]. Подобные предметы действительно найдены в Крыму и на прилегающих территориях [3, с. 154]. Однако заметим, что растительный орнамент, отчасти напоминающий лилию или же крылатое насекомое, был известен на полуострове еще с IV в. н.э. При этом авторы одной из таких находок (изображение на бронзовом перстне-печати IV в. н.э. из могильника «Севастопольский») напрямую связывают рисунок с тамгообразным знаком [34, с. 166–167, рис. 30, 1]. Последний явно был скомбинирован из двух фигур похожих на двузубцы (возможно с целью стилизации лилии под мировое дерево), что привело к появлению по два отростка с каждой стороны конечного элемента. При этом новая фигура в целом, безусловно, была стилизована под трезубец, что не вызывает сомнений. Применительно же к лилиевидной фигуре с боспорского меча, если не учитывать ее центральный верхний выступ, стоит заметить, что она также содержит по два небольших волнообразных выступа с каждой стороны. При всем внешнем различии с изображением на перстне из севастопольского могильника, данное обстоятельство может указывать на некоторую родственность указанных знаков. При этом, похоже, что именно демонстрация трезубца, даже когда под него были стилизованы растительные орнаменты, и являлась главной целью данных изобразительных трансформаций. В некоторых таких случаях, трезубцы, изображенные в виде веток растений, располагались в общем рисунке орнамента по обе стороны относительно друг друга [3, с. 273, рис. 171, 3], что указывает на отсутствие иконографической традиции четкой ориентации зубьев таких фигур. Возможно, это было связано с особенностями космологической теории северных варваров. С одной стороны мы знаем, что мировое дерево поддерживает именно три корня, с другой его сучья поднимаются выше неба, соединяя в целом девять миров. Однако последние можно воспринимать, также как

«три в кубе», то есть в виде мифологического умножения тройки в качестве символа мироздания. Во всяком случае, в Младшей Эдде упоминается именно три неба – три верхних мира [18, с. 430–433]. Судя же по тексту Старшей Эдды, число 3 и производное от него 9, действительно особо чтилось в германском мире [43, с. 285]. Мы, конечно, не знаем, насколько точно подобные изображения отражали верования народов Северного Причерноморья, особенно если предметы с орнаментами и сакральными знаками, которые они использовали, имели импортное происхождение и попадали в Северное Причерноморье издалека. Но употребление подобных изделий теми же готами, не могло происходить бездумно, так как обычай украшать свои вещи в древности никогда не был обусловлен только эстетической потребностью [35, с. 270]. Что же касается готов, то о трехчастном пространстве земного круга, ограниченным мировым Океаном, упоминает и Иордан (Iord. Get., 4). Это сразу же вызывает ассоциации с пиктограммами одной из знаменитых готских чаш из Лепесовки. Напомним, что трехчастное деление здесь секторов с пиктограммами, разделенное тремя секторами без пиктограмм, четко соответствовало еще и трем ручкам [43, с. 282].

Таким образом, Иоанн Златоуст в ходе обострения борьбы с противниками, очевидно, действительно думал о возможных путях отступления и спасения собственных сторонников в случае своего поражения. Не удивительно, что одним из мест такого спасения был выбран расположенный рядом и защищенный морем Крымский полуостров, что и обусловило стремление Иоанна, держать под личным контролем проходящий здесь процесс христианизации местного населения. Именно поэтому он стремился утвердить своих людей в местных общинах, где в случае обострения ситуации можно было бы укрыться от врагов его сторонникам. В данное время Иоанн активизировал в империи культ безвинно пострадавшего в период гонения на христиан мученика св. Фоки, который был связан с морской стихией и покровительством моряков. Необходимость в нем возникла, в том числе и с целью вызова ассоциации в империи с начавшейся кампанией по травле самого Златоуста. В этой связи, начало распространения почитания св. Фоки в Северном Причерноморье, по-видимому, необходимо связывать именно с иоаннитами, бежавшими в Крым на волне репрессий против них, и их учителя Златоуста. Следовательно, готская христианская община, которая фигурировала в письме Иоанна в контексте упоминания Боспора, скорее всего, находилась здесь же на территории позднеантичного государства или же где-то совсем рядом.

При этом указанный культ св. Фоки, как нельзя лучше подходил, для более эффективного распространения христианства среди народов Северного Причерноморья. Не случайно еще в 419 году императорами Гонори-

ем и Феодосием II были освобождены от наказания провинившиеся херсонцы, передавшие варварам секреты кораблестроения [2, с. 83]. Данное обстоятельство является ярким свидетельством того, что именно в начале Vв. морская тематика начинает выходить на первое место в хозяйственной и культурной жизни населения античных городов и окрестных варваров. При этом новый культ моряков и садоводов, явно находил параллели с верованиями живших в указанное время в Северном Причерноморье людей в области божественного покровительства морского мира и всей необузданной мощи природных стихий. Грекам он мог напоминать почитание Посейдона – божества морей и водной стихии, мифического родоначальника боспорской династии. Иранские, тюркские и германские народы, очевидно, видели в нем, какое-то отражение собственных представлений в области мифологического мироздания, связанных с поклонением силам природы, в том числе и водному началу, как первоисточнику жизни на земле. Видимо не случайно объединяющим символом нового культа стал якорь – символ христианского спасения с надеждой на будущее воскресение. Однако, его необычная форма,

отличающаяся от подлинного якоря, позволяет предположить, что под этот предмет было стилизовано изображение некоего знака, похожего на перевернутый вниз трезубец Посейдона, имеющего важное сакральное значение для живших в Северном Причерноморье народов. Не исключено, что форма такого якоря напоминала у варваров растительный орнамент или даже тамгу, тем самым вызывая ассоциации с мировым деревом, связывающим небо, землю (реальный мир людей с растительностью и водной стихией) и подземное царство предков. Все это, безусловно, облегчало задачу распространения христианства, так как при таком подходе люди находили в новой религии, знакомые узнаваемые черты своих традиционных религиозно-мифологических представлений. Такая хорошо продуманная и успешная адаптация нехристианских символов и элементов языческой культуры к христианскому мировоззрению, по-видимому, и смогла обеспечить быстрый и феноменальный успех культа св. Фоки не только среди населения античных городов Северного Причерноморья, но и среди местных варварских народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айбабин А.И. Хронология могильников Крыма позднеантичного и раннесредневекового времени // МАИЭТ. 1990. Вып. I. С. 3–87, 175–241.
2. Айбабин А.И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: Дар, 1999. 350 с.
3. Айбабин А.И., Хайрединова Э.А. Крымские готы страны Дори (середина III – VII вв.). Симферополь: Антиквар, 2017. 368 с.
4. Болгов Н.Н. Культурный континуитет в Северном Причерноморье IV–VI вв. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского государственного университета, 2002. 150 с.
5. Болгов Н.Н. Северное Причерноморье от античности к средневековью (2-я пол. III – 1-я пол. VII вв.). Белгород: ИД «БелГУ» НИУ «БелГУ», 2021. 516 с.
6. Воротинская Л.С. Проблема Kronenhalsringe // Европейская Сарматия: Сборник, посвященный Марку Борисовичу Щукину / Под ред. Д.А. Мачинского. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 199–207.
7. Гуляев В.И. Скифы Северного Причерноморья в VII–IV вв. до н.э. (старые проблемы – новые решения). М.: ИА РАН, 2019. 656 с.
8. Драчук В.С. Системы знаков Северного Причерноморья. Киев: Наукова Думка, 1975. 175 с.
9. Дробушевский А.И. Зарубинецкая культура и культура Ясторф // Европа от Латена до средневековья: варварский мир и рождение славянских культур: к 60-летию А.М.Обломского (Раннеславянский мир. Вып. 19) / Под ред. В.Е.Родинковой, О.С.Румянцевой. М.: Институт археологии РАН, 2017. С. 17–26.
10. Засецкая И.П. Боспорские склепы гуннской эпохи как хронологический эталон для датировки памятников восточноевропейских степей // КСИА. 1979. № 158. С. 5–17.
11. Засецкая И.П. Материалы Боспорского некрополя второй половины IV – первой половины V вв. н.э. // МАИЭТ. 1993. Вып. III. С. 23–105.
12. Зубарь В.М., Хворостяный А.И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III – первая половина VI вв.). Киев: Институт археологии НАН Украины, 2000. 179 с.
13. Иванина О.А., Федосеев Н.Ф. К вопросу об атрибуции лекифов с изображениями святых // Тезисы научной отчетной конференции VII Музейные чтения / Под ред. Н.Ф. Федосеева. Керчь: Изд-во Керченского историко-культурного заповедника, 2012. С. 29–32.
14. Иванов С.В., Горбунов П.А. Локализация скопления средневековых якорей в акватории Судакской бухты // Парадигмы истории и общественного развития. 2019. № 15/16. С. 35–40.
15. Казенина-Пристанковская Е.Т. Золотые уста. Жизнь и труды Иоанна Златоуста. Ровно: Живое слово, 2003. 224 с.
16. Карташев А.В. Вселенские соборы. Минск: Харвест, 2008. 639 с.
17. Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинов. Кызыл: Тувин. книж. изд-во, 2006. 232 с.
18. Королев К.М. Языческие божества Западной Европы. М.: Эксмо; СПб.: Мидгарт, 2005. 800 с.
19. Кыпчакова Л.В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Сибирский педагогический журнал. 2006. № 3. С. 130–136.
20. Лазаревская Е.Г. Королевский герб Франции на королевских монетах XII–XV вв. // Вспомогательные исторические дисциплины. 2015. Т. 34. С. 446–457.
21. Латышев В.В. Этюды по византийской эпиграфике. Несколько памятников с надписями византийской эпохи из Херсонеса Таврического // Византийский временник. 1899. Т. VI. Вып. 3–4. С. 337–369.
22. Малицкий Н.В. Глиняный кружок из Херсонеса с изображением св. Фоки // Материалы по русскому искусству / Под ред. А. Луначарского. Л.: Гос. русск.

- музей, 1928. Вып. 1. С. 1–9.
23. Михайлов П.Б. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров // Альфа и Омега. 2007. №2(48). С. 59–67.
 24. Ошарина О.В. Глиняная евлогия св. Фоки из собрания Эрмитажа // Херсонес Таврический. У истоков мировых религий / Под ред. Л.В.Марченко. Севастополь: Национальный заповедник «Херсонес Таврический», 2001. С. 29–33.
 25. Ошарина О.В. О символическом замысле глиняной евлогии с изображением св. Фоки из собрания Эрмитажа // Античная древность и Средние века. 2003. Вып. 34. С. 54–66.
 26. Раевский Д.С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства // Искусство и археология Ирана / Под ред. Б.В. Веймарна. М.: Наука «Восточная литература», 1971. С. 262–278.
 27. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги. Алматы: АБДИ «Компани», 2010. 168 с.
 28. Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Граффити и дипинти хоры античного Боспора. Симферополь; Керчь: АДЕФ-Украина, 2007. 320 с.
 29. Соболева Н.А. Очерки истории российской символики: От тамги до символов государственного суверенитета. М.: Языки славянских культур; Знак, 2006. 488 с.
 30. Соломоник Э.И. Знаки Северного Причерноморья. Киев: Издательство Украинской ССР, 1959. 179 с.
 31. Сорочан С.Б. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории культуры. Ч. II. Харьков; М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. 672 с.
 32. Стародубцев Т. Свети вртлар и свети епископ: представе и поштовање светих мученика са именом Фока // Зограф. 2013. №37. С. 37–53.
 33. Стеблева И.В. К реконструкции древне-тюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971 / Под ред. А.Н. Кононова. М.: Наука «Восточная литература», 1972. С. 213–226.
 34. Стрелецкий С.Ф., Высотская Т.Н., Рыжова Л.А., Жесткова Г.И. Население округа Херсонеса в первой половине I тысячелетия новой эры (по материалам некрополя «Совхоз № 10») // STRATUM plus (2003–2004). 2005. №4. С. 27–277.
 35. Сымонович Э.А. Ориентация черняховской керамики // Материалы и исследования по археологии СССР. 1964. №116. С. 270–361.
 36. Тадышева Н.О. Отражение культа дерева в традиционном мировоззрении тюрков Саяно-Алтая // Вестник Томского государственного университета. История. 2018. №51. С. 118–123.
 37. Тафт Р.Ф. Богословские построения IV века в византийской анафоре святителя Иоанна Златоуста // Православное Учение о Церковных Таинствах. V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Том I: Таинства в целом, Крещение и Миропомазание, Евхаристия: литургические аспекты / Под ред. М. Желтова. М.: Синодальная Библейско-Богословская Комиссия, 2009. С. 398–419.
 38. Терпиловский Р.В., Билинская Л.И. Трупосожжение знатного воина рубежа эр на Сейме // Германия – Сарматия / Под ред. М. Казанского, О. Щегловой. Курск; Калининград: Изд-во КОИХМ, КГОМА, 2010. С. 101–111.
 39. Хрушкова Л.Г. К дискуссии о времени строительства мангупской базилики // МАИЭТ. 2017. Вып. XXII. С. 107–138.
 40. Чорев М.М. «Non multa, sed multum», или дифференцы на монетах Боспорского царства периода «скифских войн» как исторический источник // Stratum plus. 2012. №4. С. 171–200.
 41. Шаров О.В. Боспорское царство и варварский мир Центральной и Восточной Европы в позднеримскую эпоху (середина II – середина IV в. н.э.). М.: Институт археологии РАН, 2022. 304 с.
 42. Щукин М.Б. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 576 с.
 43. Щукин М.Б., Мачинский Д.А., Воронятов С.В. «Готский путь», плодороднейшие земли Oium и вельбаркско-черняховское поселение Лепесовка // Европейская Сарматия: Сборник, посвященный Марку Борисовичу Щукину / Под ред. Д.А. Мачинского. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 246–291.
 44. Юрочкин В.Ю. Готский вопрос. Симферополь: Сонат, 2017. 496 с.
 45. Юрочкин В.Ю. Святой Фока и археология позднеантичного Боспора // Изучение и сохранение древних сакральных пространств в современном мире (к 1365-летию ссылки папы Мартина в Херсонес) / Под ред. В.В. Майко, Э.А. Хайрединовой, Т.Ю. Яшаевой. Симферополь: Антиквa, 2020. С. 96–99.
 46. Юрочкин В.Ю., Туровский Е.Я. Сосуды с изображением святых мучеников из Таврики // Взаимоотношения религиозных конфессий в Многонациональном регионе: история и современность. Тезисы докладов III Крымской Международной конференции по религиоведению / Под ред. Ю.А. Бабинова. Севастополь: Вебер, 2001. С. 20–21.
 47. Яйленко В.П. Христианские и паракристианские надписи Боспора IV – VI вв. // Древности Боспора. 2010. №14. С. 610–711.
 48. Ярцев С.В. Письмо константинопольского архиепископа Иоанна Златоуста диаконисе Олимпиаде как важнейший источник по истории раннего христианства на Боспоре // Вестник ГОУ ДПО ТО «ИПК и ППРО ТО» Тульское Образовательное Пространство. 2018. №1. С. 93–98.
 49. Ярцев С.В. Военно-политическая стратегия императора Феодосия I в Северном Причерноморье // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2020. №9. С. 61–67.
 50. Ярцев С.В., Бобин Р.М. Особенности и обстоятельства Восточного похода императора Траяна // Исторический бюллетень. 2022. Т.5. №5. С. 22–28.
 51. Ярцев С.В., Зубарев В.Г. Римская военно-политическая стратегия в Северном Причерноморье во время правления императора Веспасиана // Tractus Aevorum. Весна/лето 2020. №7(1). С. 39–64.
 52. Ярцев С.В., Зубарев В.Г., Бобин Р.М. Восточный поход Нерона: новое решение старой проблемы // Материалы по истории и археологии античного и средневекового Причерноморья. 2022. №14. С. 273–285.
 53. Ярцев С.В., Зубарев В.Г., Бутовский А.Ю. Греко-варварский Крым в период поздней античности (III–IV вв. н.э.: от морских походов до битвы при Адрианополе). Под науч. ред. А.А. Масленникова. Тула: ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2015. 720 с.
 54. Ярцев С.В., Лебединец Н.В. Еще раз о датировке строительной надписи боспорского царя Дуптуна // Власть истории – история власти. 2020. Т. 6. Ч. 5. (№23). С. 774–783.

55. Яценко С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: Восточная литература, 2001. 190 с.
56. Яценко С.А. Знаки-тамги из некрополя Бельбек IV // Гущина И.И., Журавлев Д.В. Некрополь римского времени Бельбек IV в Юго-Западном Крыму. В 2 ч. М.: Исторический музей, 2016. Ч.1. С. 216–218.
57. Яценко С.А. Заметки по планиграфии Усть-Альминского некрополя в Крымской Малой Скифии // *Stratum plus*. 2018. №10. С. 98–117.
58. Effros B. *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 2003. 272 p.
59. Kapitän G. Ancient anchors-technology and classification // *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*. 1984. №13(1). P. 33–44.
60. Konstantin-Hansen N. Migration i førromersk jernalder // *Kuml*. 2013. № 62. S. 9–40.
61. Negin A., Kamisheva M. Armour of the Cataphractarius from the «Roshava Dragana» Burial Mound // *Archaeologia Bulgarica*. 2018. XXII.1. P.45–70.
62. Philipsborn A. Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens // *Byzantinische Zeitschrift*. 1961. №54. S. 338–365.
63. Van de Vorst Ch. Saint Phocas // *Analecta Bollandiana*. 1911. T. XXX. P. 252–295.
64. Yartsev S.V., Zubarev V.G., Smekalov S.L. The Christian goths at the bosporus in the 4th and 5th centuries AD // *Journal of Social Sciences Research*. Special Issue. 2018. №3. P.374–379.

© Ярцев Сергей Владимирович (s-yartsev@yandex.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



Тульский государственный педагогический университет им Л.Н. Толстого