

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ» (СПбГУ)**

Выпускная квалификационная работа на тему:

**САКРАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ**

по направлению подготовки 030600 – История

образовательная программа бакалавриата История

профиль: Всеобщая история

Выполнила:  
студентка 4 курса  
очного отделения  
Бамуну Араччиге  
Кристина Приянтковна

Научный руководитель:  
кандидат исторических наук, доцент  
Никитюк Елена Валентиновна

Санкт-Петербург  
2017

# Содержание

Введение.....	3
Глава I. Онейрокритика.....	10
1. Понятие <i>ὄνειρος</i> в античности.....	10
2. Классификация сновидений в античности.....	14
Глава II. Некромантия.....	20
1. Понятие некромантии. Традиционный обряд эвокации.....	20
2. Оракул мертвых на Ахеронте.....	26
3. Оракул Трофония в Лебадии.....	30
Глава III. Оракулы знаков. Додонский оракул.....	35
1. Додонский оракул: история и способы прорицания.....	35
2. Культ додонского Зевса и Дионы.....	46
3. Додонская медь.....	50
Заключение.....	56
Библиография.....	59
Приложение.....	65

## **Введение.**

**Актуальность исследования.** Религия древних греков поистине уникальный феномен древнего мира. Она особенна тем, что свободна от жестких рамок и регламентаций, что видно при сопоставлении с другими религиями, в частности с христианством. Греческая религия не определяла поведение человека, но учила его общению с богами, что было связано с особым восприятием мира эллинами, с сознанием божественности и одухотворенности окружающей их среды. Мантика (μαντική) в этом смысле играет важную роль, поскольку древние греки прибегали к помощи оракулов для того, чтобы определить волю божества относительно какого-либо намерения, а потом уже для узнавания будущего. Поэтому мантика оказывала весьма значительное влияние на частную и общественную жизнь древних греков. Изучение греческой мантики выступает важной частью темы «места религии в жизни человека», которая относится к числу самых востребованных современным обществом проблем.

**Объектом исследования** выступают религиозные представления и сакральные практики древних греков.

**Предметом исследования** являются три сферы греческой мантики - онейрокритика, некромантия и оракулы знаков, в представлении античной традиции, которая передает нам как существовавшие взгляды на искусство порицания, так и описание различных видов и способов гадания и связанных с ними обрядов.

**Цель работы** – изучение греческой мантики (онейрокритики, некромантии, оракулов знаков) по свидетельствам античной традиции во всем многообразии ее видов и способов, в ее практическом воплощении в обрядах, а также ее роль в жизни древних греков. Основными задачами исследования являются:

- рассмотреть представления античных писателей о онейрокритике и различное отношение к ней в античной традиции;

- исследовать особенности греческой некромантии на примере оракула мертвых на Ахеронте и оракула Трофония;
- проследить историю развития прорицалища Зевса в Додоне, и выяснить его место среди прочих оракулов.
- изучить особенности прорицания в Додонском святилище.

**Хронологические рамки** охватывают период истории архаической и классической Греции (VII-IV века до н.э.). Особенно значимым и интересным для изучения мантики является период архаики, так как именно в это время происходит становление греческих оракулов, поэтому особое внимание будет уделяться прорицалищам в этот период. Также следует сказать, что при разборе некоторых сюжетов мы будем выходить за указанные хронологические рамки, для того чтобы создать наиболее полное представление о рассматриваемом вопросе.

**Источниковая база исследования.** Вся источниковую базу можно разделить на три группы соответственно трем главам работы, но о произведениях «Илиада» и «Одиссея» Гомера можно говорить, что они являются основополагающими и при рассмотрении онейрокритики, и некромантии, и знаковой мантики. Их создатель, легендарный древнегреческий поэт, живший в VIII в. до н.э., смог в художественной форме выразить мифологические представления древних греков, а также описать современные ему обряды и ритуалы.

Также, для изучения греческой мантики важны работы римского оратора, политика, писателя и философа Марка Туллия Цицерона (I в. до н.э.). В первую очередь, следует выделить специально посвященный искусству прорицания трактат «О дивинации», который посвящен не только римскому искусству прорицания, но и различным подробностям греческой религиозной практики.

При рассмотрении онейрокритики важным источником является произведение «О прорицании во сне» Аристотеля (IV в. до н.э.), в котором автор рассуждает о «божественности» сновидений и их причинах. Не менее

значимым при рассмотрении данной темы является труд «Онейрокритика» Артемидора Далдианского. Несмотря на то, что автор жил уже во II в. н.э., его произведение является важным источником, поскольку Артемидор при создании своего «сонника» опирался на исследования своих предшественников. Также следует упомянуть труд «Комментарий на сон Сципиона» Макробия (V в. до н.э.), в котором автор дает подробную классификацию сновидений.

Одним из основных источников при рассмотрении некромантической традиции в древней Греции является произведение «Менипп или путешествие в подземное царство» Лукиана (II в. н.э.), в котором автор подробно описывает действия, предвещающие акт некромантии. «Описание Эллады» Павсания также является важным источником, поскольку в нём автор, живший во II в. н.э., на основании большого количества собранного им материала и собственных впечатлений дал подробное описание процедуры прорицания в оракуле Трофония.

Что касается истории додонского оракула, то стоит отметить труд древнегреческого историка Геродота, жившего в V в. до н.э. Автор «Истории» подробно излагает предания, связанные с основанием додонского прорицалища, основываясь на собранной лично информации. Столь же значимую роль для изучения оракула знаков в Додоне играет «География» Страбона (I в. до н.э. - I в. н.э.) в 17 книгах. Автор приводит различные версии основания прорицалища, а также относительно того, как правильно толковать именование жриц и жрецов в Додоне.

**Историография проблемы.** Тема мантики как неотъемлемая часть религиозной жизни древней Греции нашла отражение в трудах как отечественных, так и зарубежных исследователей. Среди трудов отечественных историков, безусловно, стоит выделить работу, которая является актуальной и сегодня, «О поклонении Зевсу в древней Греции»

П.М.Леонтьева (1822—1874)<sup>1</sup>. В данной работе автор уделяет большое внимание поклонению Додонскому Зевсу, а также его прорицалищу в Додоне. Конечно же, при изучении данной темы труд В.В.Латышева (1855-1921) «Очерк греческих древностей» незаменим, поскольку, являясь великим историком, эпиграфистом и филологом-классиком, он всесторонне осветил религиозные понятия древних греков, детально изучив античные источники<sup>2</sup>. Среди работ современных ученых хотелось бы выделить труды двух исследовательниц – «Онейрокритика в античности и в средние века» М.С.Петровой<sup>3</sup> и «Возникновение науки о снах и сновидениях в древней Греции» М.А.Солоповой<sup>4</sup>, в которых тема онейрологии рассматривается с различных сторон. Также, хотелось бы отметить современного исследователя С.С.Казарова, занимающегося не только политической историей древнего Эпира, но и религиозной<sup>5</sup>.

Активный интерес к данной теме проявляют и зарубежные исследователи. Французский историк О.Буше-Леклерк (1842-1923) посвятил свой труд истории гадания в античности, рассмотрев различные виды и исторические формы прорицания у древних греков<sup>6</sup>. Профессор кембриджского университета А.Б.Кук (1868-1952), известный по циклу работ о природе культа Зевса, исследовал различные формы культа Громовержца и

---

<sup>1</sup> Леонтьев П.М. О поклонении Зевсу в древней Греции. М.: Типография московского университета, 1850. 345 с.

<sup>2</sup> Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Изд. 4. Ч. 2. СПб.: «Алетейя», 1997. 327 с.

<sup>3</sup> Петрова М.С. Онейрокритика в античности и в средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 176-228.

<sup>4</sup> Солопова М.А. Возникновение науки о снах и сновидениях в древней Греции (к публикации трактата Аристотеля «О предсказаниях во сне») // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 156-168.

<sup>5</sup> Казаров С.С. История царя Пирра Эпирского / Под науч. ред. М.М.Холода, Ю.Н.Кузьмина. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. 534 с.; Казаров С.С. Зевс NAIOI: попытки интерпретации // Древности, 2013, вып. 12. С. 324-327; Казаров С.С. Додонские голуби // Вестник Удмуртского университета, 2015, Т. 25, вып. 4. С. 71-74.

<sup>6</sup> Буше-Леклерк О. История гадания в античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия / Пер. Ф.Г.Мищенко. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 424 с.

их трансформации<sup>7</sup>. Британский филолог и историк Э.Р.Доддс (1893-1979), используя методы культурной антропологии и элементы психоанализа Фрейда, обратился к теме онейрокритики в понимании древних греков<sup>8</sup>. Профессор же Тринити колледжа Г.В.Парк (1903-1986) подробно рассматривал проблемы, касающиеся деятельности додонского оракула, оценивая свидетельства античных авторов<sup>9</sup>. Безусловно, надо отметить труд греческого археолога С.И.Дакариса, проводившего раскопки на территории оракула мертвых на Ахеронте в 60-70-х годах, без которого изучение истории данного некромантического прорицалища было бы невозможным<sup>10</sup>. Также следует отметить работу современного ученого Д.Огдена, который акцентировал внимание на эволюции некромантических обрядов<sup>11</sup>.

**Методология работы.** В основу работы положены общенаучные принципы объективности, системности и историзма. Помимо них используются также диалектический, сравнительный, филологический методы. Диалектический метод применяется для анализа развития взглядов на онейрокритику в античности с течением времени. Проблемно-хронологический – важен при анализе методов прорицания и изучения трансформации жречества в Додонском святилище. Сравнительный метод применяется для выявления общих и особенных черт в деятельности некромантических оракулов. Системно-структурный – направлен на унификацию и систематизацию выявленного материала по тематическим блокам. Филологический анализ используется при исследовании различных видов мантики и их обозначений в языке.

---

<sup>7</sup> Cook A.B. Zeus, Jupiter and the Oak // The classical review, 1903, Vol. 17, №3. P. 174-186; Cook A.B. Zeus: a study in ancient religion. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1914. 885 p.

<sup>8</sup> Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. С. В. Пахомова. СПб.: «Алетейя», 2000. 507 с.

<sup>9</sup> Parke H.W. The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. Massachusetts: Harvard university press, 1967. 292 p.

<sup>10</sup> Dakaris S.I. The dark palace of Hades // Archaeology, 1962, Vol. 15, № 2. P. 85-93.

<sup>11</sup> Ogden D. Greek and roman necromancy. Princeton: Princeton university press, 2001. 313 p.

**Научная новизна.** В данной работе на основании доступных источников и достижений антиковедения впервые в отечественной историографии комплексно рассматриваются неэкстатические виды мантики.

**Теоретическая значимость работы.** Выводы и содержание исследования способствуют обогащению теоретических представлений о религии и ее роли в частной и общественной жизни древней Греции, а также изучению проблемы «религия и человек в древней Греции».

**Практическая значимость.** Выводы работы могут быть использованы для дальнейшего изучения особенностей религиозной жизни древней Греции, истории гаданий в античную эпоху, составления справочных пособий и материалов по античной религии.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. В древней Греции было развитое представление о сфере сновидений, в частности о вещих снах. Этому является свидетельством и сам греческий язык, и различные детально разработанные классификации сновидений, создаваемые античными авторами. Изучение онейрокритики древними осуществлялось посредством двух противоположных методов - доверительного и критического, первый из которых получил большее распространение за счет народной поддержки.

2. Некромантия не получила большого распространения в древней Греции, по сравнению с восточными практиками. Тем не менее, на территории Эллады существовали подобные оракулы, среди которых самым известным было прорицалище мертвых на Ахеронте, вызывающее ужас древних. Святилище Трофония же является своеобразным оракулом, поскольку его можно рассматривать на «границе» онейромантии и некрומантии.

3. Наиболее полно знаковая мантика проявилась в оракуле Зевса в Додоне. История данного прорицалища уходит корнями в догреческую эпоху, что сказалось и на культе додонского Зевса, который являлся покровителем водной стихии в Эпире, а обитал в священном дубе. Данное



святилище считалось древнейшим оракулом на территории Эллады и являлось самым почитаемым в героическую эпоху, но со временем уступило свое лидирующее положение Дельфийскому оракулу, уйдя на второй план.

**Структура работы.** Исследование состоит из введения, трех глав, заключения, библиографии и приложения. Во введении обосновывается актуальность темы, определяются объект и предмет исследования, хронологические рамки, формулируются цели и задачи, практическая и теоретическая значимость, структура работы. В первой главе рассматриваются различные позиции античных авторов в отношении онейрокритики. Во второй главе разбираются основные методы вопрошения мертвых в древней Греции, на примере оракула мертвых на Ахеронте и оракула Трофония. В третьей главе исследуются особенности прорицания и символики Додонского оракула. В заключении сформулированы основные выводы и наблюдения в отношении рассматриваемой проблемы.

## Глава I. Онейрокритика

### 1. Понятие ὄνειρος в античности

Сон и сновидения являются неотъемлемой частью жизни человека. Нет, наверное, ни одного народа, который бы не верил в то, что посредством сновидений возможен контакт с «иной субстанцией», а именно с божеством или духом умершего. Истоки этого верования отыскать вряд ли возможно, ведь по справедливому замечанию О.Буше-Леклерка: «Онейромантика древна, как мир, и если сомнительно, что она когда-нибудь исчезнет, то несомненно, что начало ее истории неизвестно»<sup>12</sup>.

Онейрокритика получила большое распространение в древней Греции, что отразилось и на древнегреческом языке, в котором существовало, по меньшей мере, три слова, обозначающие «сон», но каждое со своим смысловым оттенком: ἐνύπσιον, ὄνειρος, ὕπνιος. Античные мыслители писали достаточно много на тему снов и сновидений. Их интересовали различные аспекты онейрологии: природа сновидений, кем или чем они вызваны, могут ли сновидения быть вещими и прочее. Уже Гомер в своих поэмах пытался найти ответы на эти вопросы. Для него сновидение – это воздушная субстанция (εἴδωλον), которая может принимать различные формы. Эйдолон мог быть призраком, созданным богом или демоном (Od. IV, 796), или же душой недавно умершего человека (II. XXIII, 68-69). Причем собственно Онейрос встречается только один раз в «Илиаде» в качестве вестника Зевса (наподобие Гермеса или Ириды) под видом Нестора (II, 5-22). Что касается роли сновидений, то следует отметить, что у Гомера сновиденческие образы не имеют предсказательной функции, они воздействуют на эмоциональную сферу сновидца (утешают, побуждают, провоцируют и т.д.), что и является их главной целью<sup>13</sup>. Также Гомер говорит о том, что сновидения обитают за Океаном, у ворот Елисейских полей (Od.

---

<sup>12</sup> Буше-Леклерк О. История гадания в античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия / Пер. Ф.Г.Мищенко. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 273-274.

<sup>13</sup> Протопопова И. А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Русская антропологическая школа: труды. М., 2004. Вып. 2. С. 165.

XXIV, 12), но о их генеалогии не говорит ни слова. О происхождении сна и сновидений повествует Гесиод:

Ночь родила еще Мора ужасного с черною Керой  
Смерть родила она также, и Сон, и толпу сновидений

(Theog. 211-212).

Овидий же говорит, что сновидения населяют дворец своего отца Сна в стране киммерийцев. Среди сновидений поэт выделяет Морфея, как искусника по облачению в человеческий облик; Икела или Фобетора, являющегося в облики различных животных; Фантаза, принимающего вид неодушевленных предметов (Metam. XI, 633-645). В этих мифах, особенно у Гесиода, можно увидеть некую связь с хтоническим миром, но наиболее ярко она проявилась у Еврипида в трагедии «Гекуба», где сновидения представляются детьми матери Земли (70-73), с помощью которых она пророчествовала в Дельфах. Гея является олицетворением архаической религии, поэтому не удивительно, что в дальнейшем в борьбе за оракул Аполлон (как символ олимпийской религии) побеждает Гею (Eur. Iphig. Taur. 1260-1278). Тем не менее, древние греки не отказались от данного вида гадания. Обусловлено это, вероятно, тем, что представление о сне как о зашифрованном божественном предсказании укоренилось в сознании народа, и вошло в их повседневную жизнь. Частью обыденной жизни эллинов стали и толкователи сновидений различного уровня, к чьей помощи прибегали как обычные люди (Artem. Oneir. I, introd), так и представители элиты (Her. V, 56). У Феофраста мы находим интересный образ суеверного человека, обращавшегося к снотолкователям после каждого сна (Char. XVI, 11). Известно также, например, что внук прославленного Аристида Лисимах зарабатывал себе на жизнь толкованием сновидений по табличке (Plut. Arist. 27). Кроме того, для начинающих гадалей и просто интересующихся людей

было написано большое количество своего рода «пособий» по толкованию снов<sup>14</sup>.

Стоит сказать, что определенную роль в становлении онейрокритики сыграли и чудеса. Обычному человеку было не под силу совершить чудо, поэтому оно являлось своего рода доказательством того, что именно божество послало этот сон. Наиболее известным примером является сон Беллерофонта, в котором он увидел золотую конскую узду, способную усмирить Пегаса. Проснувшись же, Беллерофонт обнаружил ее около себя (Pind. Ol. XIII, 63-68). Э.Р.Додс называет этот вид объективным сновидением (сном наяву)<sup>15</sup>, поскольку спящий воспринимает сон за реальность, а сон Беллерофонта словно доказывает это тем, что оставляет после себя материальный предмет. Схожая по характеру история есть у Павсания: поэтесса Анита получает во сне поручение исцелить почти слепого Фалисия, когда же она просыпается, то обнаруживает запечатанную табличку у себя в руках, которую надо передать Фалисию для того, чтобы он выздоровел (X, 38, 7).

Конечно, в древней Греции помимо «доверительного» («практического», «толковательного»<sup>16</sup>) подхода к изучению онейрокритики развивался и другой – «критический» или «научный», который ставил своей целью объяснить феномен вещей сновидений посредством рациональных причин. Данное направление не получило широкого распространения в античном мире, но тем не менее на нем следует остановиться. В первую очередь этих мыслителей интересовала тема возникновения сновидений. Аристотель, являясь создателем систематического учения о снах, не был

---

<sup>14</sup> Из всех снотолкователей сохранился полностью только труд Артемидора Далдианского «Онейрокритика», но по упоминаниям античных писателей мы знаем, что авторами подобных произведений были: Паниасид Галикарнасский (Artem. Oneir. I, 2, 64), Антифонт Афинский (Cic. Divin. I, 20, 51; Diog. Laert. II, 46), Хрисипп (Cic. Divin. I, 3), Никострат Эфесский (Artem. Oneir. I, 2), Феб Антиохийский (Artem. Oneir. I, 2; IV 66) и другие.

<sup>15</sup> Додс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. С.В.Пахомова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 158.

<sup>16</sup> Петрова М.С. Онейрокритика в античности и в средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 178-179.

сторонником мнения о божественном характере сновидений (как и другие представители этого подхода), говоря, что если бы сны посылались богами, то только незаурядным людям, а не всем подряд (*De divin. somn.* 463b, 12). Аристотель говорит, что у каждого сна есть своя объективная причина, одни вызваны естественными вещами (шумом, скоплением слюны и прочим), другие – началом болезней или иными «претерпеваниями». И все же греческий мыслитель допускает возможность прямого вещего сна, но появление его объясняет теми делами, которыми был занят человек днем или собирался сделать (*De divin. somn.* 463a, 25). Однако, поскольку это объяснение не могло быть использовано при описании природы других сновидений, в том числе снов-аллегорий, Аристотель приводит теорию Демокрита, согласно которой причиной вещей снов являются «образы и истечения» (*De divin. somn.* 464a, 7-24). То есть, другими словами, от некой «первопричины» (предмета, человека) исходят образы и ощущения, которые и воспринимаются душами спящих. В связи со всем вышесказанным необходимо привести пояснение М.А.Солоповой к трактату «О предсказаниях во сне»: «Аристотель, последовательно отстаивая взгляд на душу как на особую форму тела, его энтелехию, не рассматривает феномен сна вне связи души с телом»<sup>17</sup>. Это очень важное замечание, так как большинство античных авторов считали, что душа спящего способна пророчествовать, отделяясь от тела. В качестве примера можно привести учителя Аристотеля – Платона. В трактате «Тимей» он предложил объяснение происхождения вещей снов, согласно которому их источником является разумная часть души, но воспринимаются они неразумной ее частью в виде образов, отраженных гладкой поверхностью печени. Именно поэтому они имеют темную символическую природу и требуют толкования (71 a-e). Исходя из этого, можно сделать вывод, что Платон допускал

---

<sup>17</sup> Солопова М.А. Возникновение науки о снах и сновидениях в древней Греции (к публикации трактата Аристотеля «О предсказаниях во сне») // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 164.

возможность самостоятельной деятельности души. Аристотель же настаивает на том, что сон – это естественный физиологический процесс, являющийся общим для души и тела.

Нельзя не упомянуть и о медицинском взгляде на сон. В трактате «О диете» (в составе корпуса Гиппократов), который был написан примерно в середине IV века до н.э., последняя книга посвящена именно сновидениям. Автор этого труда признает существование «божественных» сновидений, но говорит о них крайне мало. Свое отношение к религиозной сфере автор выражает в простой, но содержательной фразе, которая сводит значимость божественной составляющей практически к нулю: «Молиться—вещь, без сомнения, подходящая и прекрасная, но, призывая богов, нужно и самому помогать себе» (IV, 87). Согласно мнению автора сны являются своего рода «посланиями» души о состоянии здоровья человека, то есть носят диагностический характер. Автор говорит о том, что душа бодрствует во время сна (когда тело отдыхает) и движется по телу, «исполняя...все функции» (IV, 86). Таким образом, душа является подобием врача для своего тела, поэтому, правильно расшифровав сон-послание, можно подобрать правильное лечение. Собственно снам и их интерпретациям посвящена большая часть этой книги. Безусловно, автор этого трактата пользовался трудами других толкователей сновидений, но те, по его мнению, призывали лишь молиться богам. Он же, по собственному мнению, дает рациональное толкование и рекомендации для выздоровления. Данный трактат можно считать самым ранним толкователем сновидений из дошедших до нас, но в нем нет какой-либо классификации и он очень специфичен, из-за того, что автор-врач пытается рационализировать онейромантику, что вряд ли возможно.

## 2. Классификация сновидений в античности

Онейромантика, как уже было сказано ранее, была популярным видом гадания. Многие греки из различных слоев общества прибегали к помощи толкователей сновидений и этот интерес и вера дали толчок к развитию и

систематизации онейрокритики. Как известно, эллины уже на раннем этапе своей истории проводили четкую линию между значимыми снами и пустыми. Подтверждение этому служит известный фрагмент о вратах из слоновой кости (источник ложных снов) и вратах из рога (источник истинных снов) в «Одиссее» Гомера (XIX, 560-567). Но, подобное описание не могло охватить все многообразие снов, поэтому эллинами была разработана классификация сновидений. До нас она дошла в составе сочинения «Онейрокритика» в пяти книгах Артемидора Далдианского, единственного полностью сохранившегося «сонника». Жизнь и творчество Артемидора приходится на вторую половину II века н.э., особенно благоприятное время, по словам Е.М.Штаерман, для создания подобного труда, так как черты политического и социального кризиса уже присутствовали в античном обществе<sup>18</sup>. Для нас же труд Артемидора представляет интерес не как исторический источник, а как компендиум онейрологических знаний. Ведь сам автор во введении говорит, что он не пренебрегал ни одной книгой о снотолковании, общался с различными гадателями в Греции, Италии, Малой Азии, чтобы составить полную картину о древних вещих снах и их исполнении (Artem. Oneir. I, introd.).

«Онейрокритика» является своего рода пособием или руководством для тех, кто занимается снотолкованием<sup>19</sup>. Именно поэтому Артемидор дает практические советы в виде большого количества примеров, основанные на теории. Собственно теоретической базой является классификация сновидений. Артемидор в своем труде приводит несколько основных систем (рис. 1), подробно останавливаясь на первой, составленной «древними».

---

<sup>18</sup> Штаерман Е.М. «Сонник» Артемидора как исторический источник // ВДИ, 1989, № 3. С. 239.

<sup>19</sup> В первой книге Артемидор говорит, что его труд является спасением против заблуждений для тех, кто занимается гаданием, то есть можно сделать вывод, что адресован многим. В четвертой и пятой книге, обращаясь к своему сыну Артемидору, говорит, чтобы тот пользовался этим пособием сам, не распространяя его списки, для того чтобы быть лучшим толкователем сновидений среди прочих (IV, introd.). В связи с этим возникает предположение, что первоначально общедоступными были именно первые три книги. И арабский перевод IX века выполнен только по этим книгам. Впрочем, говорить уверенно на этот счет вряд ли возможно.

Первая ступень этой классификации основывается на делении снов на простые (ἐνύπνια) и вещие (ὄνειροι), различия между которыми были замечены уже Гомером (Od. XIX, 560-569). Простой сон, согласно Артемидору, вызван дневными переживаниями, и оказывает действие на человека только пока он спит. Вещие же сны предсказывают будущее и делятся на «прямосозерцательные» (θεωρηματικοί), то есть те, «совершение которых схоже с тем, что в них привиделось» (Oneir. I, 2), и «аллегорические» (ἀλληγορικοί). Собственно второму виду сновидений и посвящен труд Артемидора, так как именно они требуют толкования. В свою очередь «аллегорические» сновидения подразделяются на пять видов:

- «своевещие» (объектом и субъектом является человек, который видит сон);
- «чужевещие» (спящий видит во сне другого человека и увиденное касается судьбы того, о ком был сон);
- «общие» (действующими лицами сновидения является спящий со своими знакомыми);
- «общественные» (те, которые относятся к городскому имуществу);
- «космические» (когда «убыль или полное затмение солнца, луны и прочих светил, а также нарушение порядка на земле и на море предсказывают перемены») (Oneir. I, 2).

Необходимо подробнее рассмотреть две последние категории, так как Артемидор говорит, что к подобным снам с доверием можно относиться, если он приснился царю, жрецу, человеку, имеющему высокий социальный статус, в противном случае они рассматриваются как ложные. Такой вывод основывался на том, что обычный человек печется в первую очередь о своей жизни, человек же «государственный» думает о всеобщем благе. Помимо этого Артемидор был сторонником индивидуального подхода трактования сновидений. Так, например, автор говорит: «видеть себя во сне с остриженной головой — к добру жрецам египетских богов, шутам и тем, у кого в обычае стричь волосы, а всем остальным — к несчастью» (Oneir. I,



22). Таким образом, толкователь должен учесть множество факторов, чтобы правильно интерпретировать сон.

Вторая классификация Артемидора основывается на родовых отличиях, которых четыре. Так, есть сны, которые предсказывают «многое через многое», другие — «малое через малое», третьи — «многое через малое» и четвертые — «малое через многое» (Oneir. I, 4). Третья классификация строится по видовому принципу: «одни хороши внутри и снаружи, другие внутри и снаружи дурны, третьи внутри хороши, а снаружи дурны, четвертые внутри дурны, а снаружи хороши» (Oneir. I, 5). И все же при всем многообразии различных делений существуют несколько категорий, которые стоят как бы за рамками классификаций – это «видения» (ὄραματα), «вещания» (χρηματισμοί) и «призраки» (φαιτάσματα). Артемидор говорит, что «видения» и «вещания» следуют за вещим сновидением, а «призраки» - за простым (Oneir. I, 2). Если посмотреть на схему М.С.Петровой (рис. 1), то складывается ощущение, что вышеперечисленные сновидения являются подтипами простых и вещих сновидений, но на наш взгляд они стоят наравне с ними. Причем Артемидор отказывается от подробного рассмотрения этих сновидений. Это, вероятно, объясняется тем, что первая книга рассчитана на простого читателя, которого не интересуют такие тонкости. Вообще, следует заметить, что Артемидор часто опускает подробности, желая, как уже было сказано, облегчить изложение. Хотя, иногда это было вызвано тем, что автор говорил о таких вещах, которые людям того времени не нужно было пояснять, можно было просто дать ссылку на того писателя, кто об этом рассуждал<sup>20</sup>. Тем не менее классификация Артемидора дает более-менее целостное представление о развитости воззрений древних греков относительно онейрокритики.

Также стоит обратить внимание на классификацию автора V века н.э. Макробия, изложенную в «Комментарии на сон Сципиона» (рис. 2).

---

<sup>20</sup> Артемидор ссылается на большое количество авторов, о которых мы знаем крайне мало, порой только имя.

Согласно Макробию существует пять видов сновидений (сам автор дает греческим терминам латинские эквиваленты): ὄνειρος/somnium (сновидение), ὄραμα/visio (провидение), χρηματισμός/oraculum (прорицание), ἐνυπνιον/insomnium (наваждение), φάντασμα/visum (призрак) (Comm. I, 3, 2). Все эти сны можно разделить на две большие группы – те, что предсказывают будущее (достоверные) и «пустые». К первой группе Макробий относит:

- «сновидение» (сон, сообщающий истину посредством образов, которые требуют толкования) (Comm. I, 3, 10);
- «провидение» (то, что было увидено во сне сбудется наяву) (Comm. I, 3, 9);
- «прорицание» (будущее во сне человеку сообщает лицо вызывающее доверие или божество) (Comm. I, 3, 8).

Помимо этого, собственно «сновидение» делится еще на пять видов: «чужое», «собственное», «совместное», «общественное», «вселенское» (Comm. I, 3, 11).

А.Кессельс, рассуждая о роли и месте этой главы в составе всего трактата, высказал мнение о том, что эта часть представляет собой отдельный от общего изложения фрагмент, взятый в готовом виде из труда другого автора, и никак не связанный с остальными главами<sup>21</sup>. Против такого суждения выступает М.С.Петрова, говоря, что данное изложение направлено на подробный разбор сна Сципиона и «...демонстрацию того, как данный сон «вписывается» в приводимую им классификацию...»<sup>22</sup>. Действительно, после перечисления всех видов сновидений Макробий показывает насколько органично сон Сципиона включается в эту классификацию, охватывая все три вида достоверных сновидений («somnium», «visio», «oraculum»), а также пять видов собственно «сновидения». Что касается связи с другими главами,

---

<sup>21</sup> Kessels A.H.M. Ancient systems of dream-classification // Mnemosyne, 1969. Vol. 22, Fasc. 4. P. 412-413.

<sup>22</sup> Петрова М.С. Онейрокритика в античности и в средние века (на примере Макробия). С. 186.

то, как нам кажется, она не обязательно должна быть, так как далее автор обсуждает другие темы, а частичный плагиат, о котором говорит А.Кессельс, не являлся предосудительным в древности. Поэтому нам кажется, что в данном вопросе М.С.Петрова ближе к истине, чем А.Кессельс.

Как справедливо заметил К.Блум между классификациями Артемидора и Макробия очень много общего<sup>23</sup>. Очевидно, что Макробий пользовался первой книгой «Онейрокритики» Артемидора, хотя в качестве своих источников он упоминает только произведения Гомера, Цицерона и Вергилия. Но, если посмотреть на вышеперечисленные виды, то можно увидеть, что описание пяти подвидов «аллегорических» снов четко соответствует пяти подвидам «сновидения» Макробия, причем у обоих «общественные» и «космические» («вселенские») могут сниться лишь правителям, жрецам и должностным лицам. Но безусловно есть и отличия<sup>24</sup>, вызванные в первую очередь тем, что Артемидор стремился охватить весь спектр сновидений, а Макробий концентрируется на одном сне.

Таким образом, даже краткого анализа сочинений Артемидора и Макробия достаточно для того, чтобы сделать вывод о том, что в античности существовали различные классификации сновидений. Это в свою очередь является свидетельством того, что в греко-римском мире существовало развитое представление о различных видах сновидений, а также о онейрокритике в целом.

---

<sup>23</sup> Blum C. *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*. Uppsala: «Almqvist & Wiksells», 1936. P. 53.

<sup>24</sup> Например, Артемидор не дает толкование таким снам, как ὄραματα и χρηματισμοί, Макробий же, напротив, объясняет, что понимается под этими сновидениями.

## Глава II. Некромантия

### 1. Понятие некромантии. Традиционный обряд эвокации

Некромантия – один из способов прорицания, известных древним грекам, в ходе которого живые люди вопрошали мертвых, что и отражено в самом термине, поскольку νεκρομαντεία означает «вопросение душ умерших о будущем». С самого начала необходимо сказать, что, по мнению О.Буше-Леклерка и многих других ученых, некромантия был тесным образом связана с онейрокритикой, то есть общение с вызванными духами происходило при инкубации, что совершенно не совпадает с литературным описанием эвокаций, так как там всегда заклинатель беседует с явившейся душой наяву<sup>25</sup>. Вероятно, инкубация действительно входила в состав подготовительных действий, но во времена гомеровских героев о психомантии еще не было известно, поскольку тогда Одиссею не пришлось бы спускаться в царство Аида. Надо понимать, что к некромантии прибегали лишь в исключительных случаях, когда другие способы были уже бессильны, именно поэтому данный способ прорицания не мог войти в повседневный обиход. Также, следует сказать, что современные ученые, в том числе Д.Огден, выделяют три широких категории методов, хотя они во многом пересекаются друг с другом. Первый и основной методологический подход — это простая эвокация или вызывание духов, впервые упомянутое в «Одиссее» Гомера, о котором мы более подробно будем говорить в следующем параграфе. Вторая группа методов — это встречающиеся в греческих магических папирусах некромантические разновидности леканомантии (гадание по воде, налитой в блюдо) и лихномантии (гадание по горящим лампам), в подобных практиках обычно пользовались помощью мальчиков-медиумов, чем, вероятно, отчасти и объясняется популярное представление о том, что некроманты приносили в жертву детей. И, наконец,

---

<sup>25</sup> Буше-Леклерк О. История гадания в античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия / Пер. Ф.Г.Мищенко. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 273-274.

последними в некромантической традиции стали методы реанимации — оживления трупов, в основе которых лежали все те же методы эвокации, а в «реальном» мире им, вероятно, соответствовали некромантические манипуляции с частями тела умершего<sup>26</sup>. В рамках данной работы мы рассмотрим только традиционные обряды эвокации, стараясь выделить их общие аспекты и структуру на основе литературной традиции, поскольку именно они являются древнейшими и легли в основу всех последующих методов.

У древних греков важную часть религиозного обряда составляли очищения, которые также проводились и перед вопрошанием душ умерших. Подробную процедуру предварительного очищения мы можем видеть у Лукиана, где Менипп перед «путешествием в подземный мир» очищается в течение двадцати девяти дней. Каждый день на протяжении этого периода Митробарзан омывает его до зари на берегу Евфрата. При этом маг произносит длинные и сложные заклинания, призывая демонов, а затем трижды плюет Мениппу в лицо. Они возвращаются домой, не глядя ни на кого из встречных. Едят они только орехи, а пьют только молоко, меликратон (медовая сыта) и воду из Хоаспа. Спят под открытым небом, на траве. В ночь перед гаданием Митробарзан омывает Мениппа в водах другой реки — Тигра, затем обходит вокруг него, чтобы защитить его подземных теней и отводит домой, при этом Менипп всю дорогу пятится задом (Menipp. 6—7). Схожее очищение предшествовало спуску в подземное прорицалище Трофония, через которое Менипп возвратился из своего путешествия. Однако, важны были не только очищения, но и необходимо было правильно выбрать время для вопрошания. Некромантические действия, как правило, проводились ночью, в то время, когда богиня ночи Нюкта закрывала своим покрывалом землю и наступала тьма. Ночь — самое естественное время для инкубации, обычного способа некиомантии, т.е. общения с духами на

---

<sup>26</sup> Ogden D. Greek and roman necromancy. Princeton: Princeton university press, 2001. P. 163.

могилах. Эней у Вергилия перед нисхождением в подземный мир приносит чернорунную овцу в жертву Ночи как матери Фурий (VI, 249—250). В идеале, обряд начинается в полночь и длится до рассвета, когда духам приходится вернуться в свои могилы или в подземный мир: именно так ведут себя призраки Анхиза в «Энеиде» Вергилия (V, 721—723) и Ахилла в «Жизни Аполлония Тианского» Филострата (IV, 16). Интересно то, что Гомер в «Одиссее» переносит ночь из временного измерения в пространственное, поскольку Одиссей, чтобы исполнить свои обряды, отправляется в сумрачную страну Ночи, а по завершении ритуала возвращается в страну Рассвета (XI, 13—19; XII, 1—4). Единственный бесспорный пример некромантического гадания, проводившейся в дневное время, встречается в «Персах» Эсхила, но в данном случае отступление от правил объясняется художественной условностью, так как все действия трагедии должны были произойти в один день (598—680).

После проведения очистительных действий в выбранное время совершался уже непосредственный обряд, главным местом которого становятся яма и два костра. По общему правилу, подношения, помещавшиеся на край или внутрь ямы, предназначались для духов, а жертвы, бросаемые в костер — для подземных богов. Но иногда весь ритуал мог сосредотачиваться вокруг одной точки — в случае, если костер разводили прямо в яме. Тем самым яма превращалась в алтарь для служения подземным силам вообще (Sen. Oedip. 550-569). В художественных описаниях некромантических ритуалов, когда земля чудесным образом расступается и дает теньям дорогу в мир живых, эпицентром разлома, по-видимому, становится именно яма (Aesch. Pers. 685; Lucian. Menipp. 10; Sen. Oedip. 550-569). Однако, для того, чтобы духи появились нужно было совершить возлияния, чтобы умиловать и задобрить их. Об основных составляющих возлияния говорил уже Гомер в «Одиссее»:

Три соверши возлияния мертвым, всех вместе призвав их:

Первое смесью медвяной, другое вином благовонным,

Считалось, что вода омывает тело и утоляет жажду, мед сладок на вкус, а вино смягчает сердце при опьянении. Таким образом, по справедливому замечанию Д.Огдена, эти дары временно наделяли духов жизненными силами<sup>27</sup>. Помимо возлияний совершались также и жертвоприношения, которые могли быть как кровавыми, так и бескровными (Philostr. Vit. Apoll. Туан. 4, 11). Следует понимать, что жертвы были не только для духов, но и для подземных богов, поскольку душа не могла явиться без их позволения. Поэтому, жертвоприношения сопровождалось просительными молитвами к Аиду, Персефоне, а также к Гермесу, так как именно он мог проводить душу на землю и обратно. В тех случаях, когда некромантический обряд включал в себя заклятие животных, в жертву обычно приносили одну или двух черных овец. И баран, и овца, которых принес в жертву Одиссей, были, по всей вероятности, черными. То же самое относится и к обещанным впоследствии жертвам: Одиссей сулит принести усопшим в жертву «корову, тельцов не имевшую» и «черного, лучшего в стаде барана» (XI, 36). По мнению С.Айтрема, обещание Одиссея о новых жертвах не является случайным, поскольку это дает мертвым повод помочь ему и отпустить того обратно в мир живых<sup>28</sup>. Действительно, этот аргумент выглядит весьма убедительно, так как Цирцея снабдила его всем необходимым.

Относительно того, как относились духи умерших к тому, что их вызывали в мир живых, высказывались различные мнения. Одни утверждали, что тени жадно стремятся вернуться в земной мир хотя бы ненадолго, другие — напротив, что они делают это весьма неохотно. Рассмотрим для начала положительную реакцию, когда умерший жаждет вернуться к жизни любой ценой. В знаменитом эпизоде из «Одиссеи» Гомера Ахилл заявляет, что лучше жить как последний раб, чем быть царем среди мертвых (XI, 489—

<sup>27</sup> Ogden D. Greek and roman necromancy. P. 167.

<sup>28</sup> Eitrem S. The necromancy in the Persai of Aischylos // Symbolae Osloenses, 1928, Vol. 6, № 1. P. 2.

492). С другой стороны, по словам О.Буше-Леклерка, если тело человека было сильно изуродовано, то стыд показаться в обезображенном виде удерживал в преисподней, поэтому-то Менелай так и изуродовал тело Деифоба<sup>29</sup>. И все же, в некромантических церемониях мертвым приносили такие же дары, как и в обычных поминальных обрядах, а последние, несомненно, были им угодны. Но таким образом, поднося дары мертвецам, некромант рисковал столкнуться с целой ордой теней, жаждущих получить свою долю угощения. На зов Одиссея является несметная толпа незамужних дев и неженатых юношей, стариков, и все они стремятся приблизиться к яме с кровью, напирая со всех сторон с ужасными криками и ввергая Одиссея в ужас (XI, 36—43). Поэтому заклинатель должен быть способен отогнать незваных духов от крови и выбрать лишь тех, с кем он желает беседовать. Одиссей отгоняет духов мечом и подпускает к крови только Тиресия и несколько других избранных теней (XI, 48—50). Духи бесплотны и, казалось бы, меч должен проходить сквозь них, не причиняя вреда, подобно тому как руки Одиссея проходят сквозь призрак матери, когда он тщетно пытается обнять ее:

Сердцем, обнять захотел я отшедшую матери душу;  
Три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я,  
Три раза между руками моими она проскользнула  
Тенью иль сонной мечтой, из меня вырывая стенанье.  
Ей наконец, сокрушенный, я бросил крылатое слово:  
«Милая мать, для чего, из объятий моих убегая,  
Мне запрещаешь в жилище Аида прижаться к родному  
Сердцу и скорбною сладостью плача с тобой поделиться?  
Иль Персефона могучая вместо тебя мне прислала  
Призрак пустой, чтоб мое усугубить великое горе?»  
Так говорил я; мне мать благородная так отвечала:

---

<sup>29</sup> Буше-Леклерк О. История гадания в античности. Греческая астрология, некромантия, орнитоантия. С. 278.



«Милый мой сын, злополучнейший между людьми, Персефона,  
Дочь громовержца, тебя приводить в заблуждение не мыслит.  
Но такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью.  
Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;  
Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный  
Все, лишь горячая жизнь охладелые кости покинет:  
Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает...»

(XI, 204—223).

Однако, по-видимому, меч служит своего рода оберегом для вопрошающего. Считалось, что и бронза, и железо имеют власть над сверхъестественными силами, даже звон предметов из этих металлов уже устрашает духов (Plut. Mor. 944b). Что касается завершения процедуры общения с мертвыми, то Одиссей у Гомера не исполняет никаких формальных действий, завершающих церемонию, а просто бежит с места обряда, испугавшись, что Персефона вышлет против него голову Горгоны (XI, 633—635). Вероятно, Гомер полагал, что разогнать призраков способна одна лишь Персефона:

...рассеяться призракам жен Персефона,  
Ада царица, велела и все, разлетевшись, пропали...

(XI, 385—386).

Именно поэтому, перед всей церемонией вызова мертвых, надо было умилостивить богиню.

Таким образом, рассмотрев основные этапы процедуры некромантического гадания, можно сказать, что, безусловно, данный вид прорицания являлся непростым для вопрошающего как в физическом, так и в психическом планах. Обряды очищения, предшествующие самому гаданию, уже настраивали человека на определенный эмоциональный лад, а сама процедура вызова мертвых, несомненно, вызывала благоговейный страх у вопрошающего.

## 2. Оракул мертвых на Ахеронте

Как известно, древнегреческие боги выбирали для своих оракулов самую лучшую, по их мнению, местность. Как правило, это были регионы с близлежащими источниками свежей воды, имеющие большую мифологическую историю, отличающиеся красотой и здоровьем. Однако, боги подземного царства предпочитали выбирать для своих святилищ кардинально иные земли, а именно: мрачные, болотистые регионы с разломами в земле и темными пещерами. Некромантейон на реке Ахеронт можно назвать наиболее характерным примером оракулов мертвых, так как местность, в которой он располагался, отвечала требованиям хтонических божеств. Ведь река Ахеронт в Феспротии протекала через Ахерусийское болотистое озеро, а затем пропадала под землей. Особенность этой реки и ее притока Кокита, по словам Фукидида, заключалась в том, что вода в них была иловата и горька (I, 46). Обе известны как реки подземного мира, где Ахеронт соединяется с Кокитом (плач) и Пирифлегфонтон (огненный поток), вследствие этого данная река и получила мифическое название «река скорби» (Hom. Od. X, 513; Verg. A. VI, 295), через которую Харон перевозил души мертвых. Действительно, как сказал Ф. Любкер: «Очевидно, что узкое и мрачное ущелье, окаймленное громадными голыми скалами, через которое стремится глубокий и быстрый Ахеронт, дало повод поместить и здесь вход в царство мертвых и прямо усвоить имена обеих рек рекам подземного мира»<sup>30</sup>.

К сожалению, ни один из античных авторов не оставил описания процедуры прорицания в данном оракуле, но по мнению многих исследователей, в частности В.Буркерта, Гомер при описании обряда вызова мертвых в десятой книге «Одиссеи» использовал современную ему традицию эвокации некромантического оракула на Ахеронте<sup>31</sup>. Древняя история

---

<sup>30</sup> Любкер Ф. Ахерон // Реальный словарь классических древностей / Пер. с нем. В.И.Модестова. Т. 1. М.: «Олма-пресс», 2001. С. 9.

<sup>31</sup> Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика / Пер. М.Витковской и В.Витковского. СПб.: «Алетейя», 2004. С. 205.

прорицалища является лишь подтверждением этого устоявшегося мнения, так как, по авторитетному мнению С.Дакариса, культ Гадеса и Персефоны был занесен в Феспотию в поздний микенский период переселенцами с южной Греции<sup>32</sup>. Однако следует учитывать, что методы вызывания мертвых представленные в «Одиссее» развивались с течением времени. Например, в известном пассаже Геродота тень Мелиссы выходит одна на зов послов (V, 92), в то время как на зов Одиссея появилось огромное количество душ (XI, 35-45). О процедуре прорицания в данном святилище в более поздний период многое могут сказать археологические исследования, проводившиеся С.Дакарисом в 1958-1964 и 1976-1977 годах. Так, в ходе раскопок было обнаружено святилище III века до н.э., которое представляло собой довольно крупное сооружение с входом с северной стороны (рис. 3). На плане можно увидеть, что западную часть прорицалища занимали большой двор (1) и гостевые комнаты для вопрошающих (3), там, видимо, желающие получить оракул готовились к очищению. Затем человек через ворота (4,5) попадал в галерею помещений, которые, вероятно, служили для подготовительных обрядов перед вопрошанием. Скорее всего, эта процедура начиналась с помещения (6), где проходила инкубация, затем вопрошающий должен был вкусить особую пищу, принять очистительную ванную, а в помещении (9) очищение заканчивалось, поскольку на полу восточного коридора были найдены ямы, следы костров, а также обгоревшие кости овец и крупного рогатого скота. Особого внимания заслуживает пища, которую вкушали вопрошающие в ходе подготовительных действий. Точнее, интерес представляет ее составляющая – маленькие бобы вида *vicia faba equina* (рис. 4), которые были найдены в северной части оракула. Следует упомянуть о том, что бобы, по мнению древних, имели некую связь с хтоническими силами. Плутарх в «Римских вопросах» говорит, что человек, который хранит священную чистоту, должен воздерживаться от бобов, так как ими пользуются преимущественно на тризнах и для призыва душ предков (95).

---

<sup>32</sup> Dakaris S.I. The dark palace of Hades // Archaeology, 1962, Vol. 15, № 2. P. 87.

Плиний Старший же говорит, что бобы притупляют мысль и вызывают бессонницу, а также в них живут души умерших, именно поэтому их не употребляли в пищу пифагорейцы (N. H. XVIII, 118). Неудивительно, почему они использовались в трапезе. Найденные на территории оракула бобы *visia faba equina* примечательны тем, что подобный вид был найден в доисторических свайных постройках в Швейцарии, в гробницах египетских царей одиннадцатой династии, а в диком виде они произрастают на территории Алжира<sup>33</sup>. Но при этом ни в одном другом святилище Греции не было найдено ничего подобного.

На полу лабиринта был найден целый слой черепков со следами ячменя, датируемый III-II веками до н.э., это, вероятно, значит то, что вопрошающий должен был принести и бескровную жертву. Возлияния же совершались непосредственно в центральном зале, чтобы жидкости сквозь каменный пол могли просочиться во дворец Аида и Персефоны. Собственно храм находился в центре всей постройки и представлял собой квадратный в плане комплекс, окруженный полигональными циклопическими стенами трехметровой толщины. Внутри этого комплекса находилось шесть помещений по обе стороны от крипты со сводчатым потолком, которая изображала царство мертвых. Попасть в этот комплекс можно было только через мрачный лабиринт, где в ходе раскопок были найдены, помимо черепков, остатки железных блоков<sup>34</sup>. Часть современных ученых соглашается с мнением С.Дакариса о том, что это был механизм, при помощи которого совершалось явление духов<sup>35</sup>. Действительно, мы знаем о существовании подобных конструкций (например, «*deus ex machina*»), которые использовали древние греки для того, чтобы произвести впечатление. Однако, есть и другое мнение, получившее распространение в науке: греческий археолог неправильно интерпретировал части механизма,

---

<sup>33</sup> Dakaris S.I. The dark palace of Hades. P. 90.

<sup>34</sup> Ibid. P. 88.

<sup>35</sup> Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. С. 205.

на самом деле это была катапульта<sup>36</sup>. Это мнение связано с более масштабной теорией, высказанной профессором Бостонского университета Д.Вайсманом уже после смерти С.Дакариса в статье «Переосмысление «Чертогов Аида»». Она была основана на идее немецкого ученого Л.Хасельбергера, и главная ее мысль заключалась в том, что на самом деле постройка III века до н.э. являлась не некромантическим святилищем, а эллинистической укрепленной усадьбой, о чем говорит кладка и толщина стен центрального здания, остатки сельскохозяйственных инструментов, большое количество грубой керамики и так далее<sup>37</sup>. Тем не менее, вышесказанное не убеждает нас по ряду причин. Так, трехметровая толщина стен, вероятно, создавала определенную акустику в крипте для большего устрашения вопрошающих; сельскохозяйственные инструменты могли служить для нужд жрецов, поскольку, вероятно, они должны были жить при храме; различные же сосуды и посуда нужны были в религиозных целях. К тому же, на территории оракула было найдено довольно большое количество статуэток Персефоны, датируемые серединой VI века до н.э. (рис. 5), которые вряд ли можно отождествлять с домашним культом. Однако полностью отвергать возможность данной интерпретации мы не будем, так как это требует дальнейшего исследования.

Следует еще раз повторить, что хоть само святилище относится ко второй половине III в. до н.э., однако история оракула намного древнее, этому являются подтверждением, и найденные на территории прорицалища терракотовые статуэтки Персефоны, и фрагменты местной догреческой керамики, датируемые позднеминойским периодом<sup>38</sup>. Оракул просуществовал многие века до своего сожжения римлянами в 168 году н.э.

---

<sup>36</sup> Campbell D. Greek and roman artillery 399 BC- 363 AD. Oxford: «Osprey Publishing», 2003. P. 13-14.

<sup>37</sup> Wiseman J. Rethinking the "Halls of Hades" // Archaeology, 1962, Vol. 51, № 3. P. 15-18.

<sup>38</sup> Dakaris S.I. The dark palace of Hades. P. 92.

Традиции вызова мертвых данного прорицалища, вероятно, повлияли на формирование некромантии во всем греко-римском мире.

### 3. Оракул Трофония в Лебадии

Святынище Трофония в Лебадии является одним из самых интересных и неоднозначных оракулов. Как уже было сказано ранее, некромантия связана с онейрокритикой самым тесным образом и проявлением этого является рассматриваемый оракул, поскольку он находился как бы на стыке двух этих сфер. Традиционно его исследуют в границах сновиденческой мантики, однако, по нашему мнению, в рамках некромантии рассматривать оракул Трофония вполне возможно, поскольку он обладал целым рядом хтонических черт. О самом Трофонии известно достаточно много, в первую очередь от Павсания, который побывал в его оракуле. Павсаний говорит, что Трофоний был сыном орхоменского царя Эргина, но приводит и другое сообщение, согласно которому Трофоний являлся сыном Аполлона, к слову, сам автор этому охотно верит (IX, 37, 3). О божественном происхождении Трофония говорит и Филострат Старший (Vit. Apoll. Tyan. VIII, 19). Происхождение от Аполлона является вполне логичным объяснением тому, что после смерти Трофоний стал прорицателем, но, видимо, при жизни этим даром он не обладал. Цицерон в труде «О природе богов», рассказывая о множестве Меркуриев, говорит: «еще один, сын Валента и Корониды, живет под землей, он зовется еще Трофонием» (III, 56). Однако непонятно, отождествлял ли Цицерон рассматриваемого Трофония с одной из ипостасей Гермеса, поскольку ранее в этой же книге он с сомнением высказывался о божественной природе Трофония (III, 49). Трофоний вместе со своим братом Агамедом прославились как искусные зодчие, которые построили и храм Посейдона в Мантинее (Paus. VIII, 10, 2), и храм Аполлона (Hom. hymn. II, 118), и сокровищницу Гириея (Paus. 37, 3). С последними двумя постройками связаны предания о смерти братьев. Первое гласит: построив святилище, зодчие просили Аполлона о лучшем для человека вознаграждении, что и произошло на седьмой (Pind. fr. 2-3) или на третий день (Cic. Tusc. I, 47) –

они умерли во сне. Очевидна параллель с известными аргосскими героями – Клеобисом и Битоном, которые были вознаграждены Герой таким же даром. Согласно же второму преданию братья, построив сокровищницу для Гириея, оставили себе возможность тайно пробираться туда и воровать, но царь, почувствовав неладное, расставил капканы, в один из которых попал Агамед. Трофоний же, дабы не быть схваченным, отрубил голову брата и скрылся в Лебадийской роще, где и был в наказание за убийство поглощен землей (Paus. IX, 37, 3). Однако оракул был долгое время не известен, а его основание связано с предсказанием пифии беотийским посланом о том, что справится с засухой им поможет Трофоний в Лебадии. Нашел же его прорицалище некий Саон из города Акрайфния с помощью пчел, именно его в последующем Трофоний обучил священнодействию (Paus. IX, 40, 1).

О процедуре в данном оракуле мы знаем довольно много. Наиболее подробное описание обрядовой стороны дает Павсаний. Человек, решивший спросить Трофония, должен был сначала пройти ряд очистительных обрядов: прожить некоторое количество дней в храме доброго Демона и доброй Тюхе, совершать омовения только в реке Геркине, питаться жертвенным мясом, приносить жертвы Трофонию, его детям, Аполлону, Кроносу, Зевсу Басилею, Гере Гениохе и Деметре; причем каждый раз жрец, рассматривая внутренности жертвенных животных, давал вопрошающему ответ - благоволит ли ему Трофоний. Однако решающее значение имело последнее жертвоприношение барана в ночь перед гаданием над ямой Агамеда, и если оно подтверждало прежние хорошие знамения, то человек мог спуститься в пещеру. Но перед этим два тринадцатилетних мальчика, которых называли Гермесами, умащали вопрошающего маслом, омывали в реке Геркине и служили ему во всем. Затем он должен был испить из источника Леты (Забвения), а после из источника Мнемосины (Памяти), помолиться статуе Трофония, которую, по словам жрецов, сделал Дедал. После всего этого жрецы надевали на вопрошающего льняной хитон и местную обувь и вели к прорицалищу, которое находилось в роще на горе. В

самом прорицалище находилось отверстие, в которое человек, лежа на полу и держа в руках медовые лепешки, должен был засунуть ноги до колена, чтобы неведомая сила затянула его в подземелье, где он и получит откровение словами или видениями. Возвращался человек тем же путем, но ногами вперед и без лепёшек. Затем жрецы его сажали на трон Мнемосины (Памяти) и спрашивали о том, что было с ним в пещере Трофония, и только после этого отдавали его родственникам, которые несли его в храм доброго Демона и Тюхе, где к нему возвращалась способность мыслить и смеяться (Paus.IX, 39, 4-5). Данный пассаж Павсания дает действительно целостную картину прорицания в оракуле Трофония, тем не менее, остается ряд вопросов в связи с различными аспектами. Один из вопросов относится к таинственной способности к всасыванию отверстия пещеры Трофония (рис. 6), ведь Павсаний говорит: «...как будто какая-то очень большая и быстрая река захватывает своим водоворотом и увлекает человека» (IX, 39, 5). Однако, Пасаний говорит скорей о чувствах, а не о действительности. Ученые выдвигают различные идеи: В.Буркерт говорит о воздушном потоке<sup>39</sup>, а Д.Огден считает, что человек втягивался под весом специальной обуви, которую ему выдавали жрецы перед вопрошанием<sup>40</sup>. Действительно, остается неясным, каким образом человек втягивался в это отверстие, и основываться здесь можно только на предположениях, так как естественное отверстие, вероятно, было разрушено землетрясением<sup>41</sup>. Главный же вопрос касается того, каким образом вопрошающий получал оракул от Трофония. Об этом Павсаний практически не говорит, что, по нашему мнению, сделано сознательно, и ограничивается лишь одной фразой: «...один его видит глазами, другой о нем слышит» (IX, 39, 5). О самом процессе вопрошания есть подробный фрагмент у Плутарха в труде «О демоне Сократа». Юноша Тимарх, совершив все обряды, провел две ночи и один день в пещере Трофония, выйдя же оттуда, он рассказывал о том, что душа его, словно под

<sup>39</sup> Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. С. 206.

<sup>40</sup> Ogden D. Greek and roman necromancy. P. 84.

<sup>41</sup> Ibid. P. 81.



воздействием удара по голове, отделилась от тела и находилась между жизнью и смертью и именно она общалась с голосом невидимого демона. Затем после вопрошания душа вернулась в тело (De gen. Socr. 21). Сторонники рационального подхода к религии увидели в пассаже Плутарха реалии того, чем могли быть вызваны видения. Р.Кларк предположил, что они возникали под воздействием удара по голове или наркотических веществ, добавленных в воду одного из источников<sup>42</sup>. В.Буркерт и Д.Огден полагают, что видения и звуки были созданы с помощью театральных машин и других манипуляций жрецов<sup>43</sup>. Мы же, не отвергая возможность различных спекуляций жрецов, считаем, что исследователи преуменьшают религиозно-эмоциональную сторону, а точнее то состояние, в котором находился человек после всех этапов очищения.

Как уже было сказано в начале параграфа, оракул Трофония можно рассматривать в рамках некромантии. Тут уместно будет привести замечание английского исследователя Р.Кларка об обряде приготовления к вопрошанию: «...инкубационный ритуал существовал без инкубации»<sup>44</sup>. Действительно, это очень важное высказывание, поскольку ни Павсаний, ни Плутарх, ни Цицерон - не говорят ни слова об инкубации, что является, по нашему мнению, главным пунктом онейромантики. Признаков же некромантии немало: мальчики-Гермесы (некая аллегория на Гермеса Психопомпа); медовые лепешки (являются частью приношений хтоническим богам); совершение вопрошания ночью; жертвоприношение барана над ямой. Особенно стоит выделить два последних действия, так как они всегда являлись частью некромантического обряда. Таким образом, мы считаем, что данный оракул следует рассматривать не только в рамках сновиденческой мантики, но и некромантической.

---

<sup>42</sup> Clark R. J. Trophonios: the manner of his revelation // Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 1968, Vol. 99. P. 64, 73.

<sup>43</sup> Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. С. 206.; Ogden D. Greek and roman necromancy. P. 82.

<sup>44</sup> Clark R. J. Trophonios: the manner of his revelation. P. 75.



### Глава III. Оракулы знаков. Додонский оракул

#### 1. Додонский оракул: история и способы прорицания

Классическим примером знаковой мантики является оракул Зевса в Додоне. Конечно, мы знаем о существовании других оракулов знаков на территории древней Греции: прорицалище Гермеса в Фарах (Paus. VI, 22, 2), оракул звуков в Фивах при алтаре Аполлона Сподия (Paus. IX, 11, 5), храм кледонов в Смирне (Paus. IX, 11, 5). Но, на наш взгляд, наиболее полно и ярко знаковая мантика проявилась именно в Додонском прорицалище, которое в отличие от упомянутых святилищ (они носили лишь локальный характер почитания) пользовалось славой древнейшего общегреческого оракула. Действительно, многие античные авторы подтверждают тот факт, что история данного прорицалища уходит корнями во времена, когда на территории Балканского полуострова и прилегающих островов проживали еще догреческие племена. На это указывают слова Ахилла в XVI песне «Илиады» Гомера:

Зевс, Пелазгийский, Додонский, далеко живущий владыка  
Хладной Додоны, где селлы, пророки твои, обитают,  
Кои не моют ног и спят на земле обнаженной!

(233-235).

Данный пассаж в первую очередь интересен тем, что Ахилл, находясь так далеко от Эпира, призывает в своих молитвах именно Зевса Додонского, наделяя его эпитетом «пелазгический», что определенно указывает на некую загадочную предысторию святилища. Геродот, особо интересуясь связью пеласгов с Додонским оракулом, приводит интересное свидетельство: «В прежние времена, как я узнал в Додоне, пеласги совершали жертвоприношения богам, вознося молитвы, но не призывали по именам отдельных богов. Ведь они не знали еще имен богов. Имя же «боги» (θεοί) пеласги дали им потому, что боги установили (θέντες) мировой порядок и распределили все блага по своей воле. Только спустя долгое время они узнали из Египта имена

всех прочих богов (кроме имени Диониса, с которым познакомились гораздо позднее). Потом они спросили об этих именах оракул в Додоне (ведь это прорицалище считается древнейшим в Элладе и в то же время было единственным). Так вот, когда пеласги спросили оракул в Додоне, следует ли им принять имена богов от варваров, оракул дал утвердительный ответ. С этого времени пеласги стали при жертвоприношениях употреблять эти имена богов. А от пеласгов впоследствии их переняли эллины» (II, 52). Это же подтверждает и Страбон, основываясь на сообщениях Эфора и Филохора (VII, 10). Данный пассаж является примечательным для нас по двум причинам. Во-первых, Геродот указывает на некую преемственность между пеласгами и эллинами. По мнению П.М. Леонтьева, правильно истолковать слова Геродота можно лишь в том случае, если предположить, что эллины отличались от пеласгов не кровью, а степенью развития, ибо сам Геродот не только ионийцев, но и эолийцев называл пеласгами (VII, 95)<sup>45</sup>. Известный английский исследователь Н.Хэммонд придерживается той же точки зрения, полагая, что далекие предки греков проживали на этой территории<sup>46</sup>. Однако, не все ученые так единогласно разделяют данную теорию. Так, например, Г.В.Парк считает, что не существует каких-либо достоверных материалов, указывающих на то, что Эпир был обиталищем пеласгов, ибо уже в гомеровских поэмах не было определенного ответа на этот вопрос<sup>47</sup>. Безусловно, вопрос о родственности греков и пеласгов очень трудный и, вероятно, будет таковым всегда. Но, если принять первую точку зрения, то слова Фукидида (I, 4) о том, что переход к эллинским обычаям проходил медленно и постепенно, приобретут совершенно иной оттенок в данном контексте.

---

<sup>45</sup> Леонтьев П.М. О поклонении Зевсу в древней Греции. М.: Типография московского университета, 1850. С. 83.

<sup>46</sup> Хэммонд Н. История древней Греции / Пер. Л.А. Игоревского. Изд. 2-е испр. М.: Центрполиграф, 2008. С. 32.

<sup>47</sup> Parke H.W. The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. Massachusetts: Harvard University Press, 1967. P. 3-4.

Уже в древности относительно основания Додонского оракула существовала масса различных версий. Одна из них гласила: после потопа Девкалион и Пирра поселились на земле молоссов и основали святилище в Додоне (Plut. Pyrrh. 1). Видимо, на это же предание намекает и Аристотель при описании Девкалионова потопа (Arist. Meteor. I, 14, 57). Однако необходимо упомянуть тот факт, что не только Додона ассоциировалась с Девкалионом, но и Дельфийский оракул претендовал на то, чтобы вести свою историю от него, подобно тому, как известные греческие семьи возводили свой род к героям. Но, поскольку оба мифа являются плодом поздней интерпретации, мы не будем подробно останавливаться на них. Другую версию приводит Геродот во второй книге «Истории», повествуя о лично услышанном им рассказе жрецов храма Зевса в египетских Фивах. Содержание этого рассказа заключается в том, что финикийцы увезли двух женщин (фиванских жриц) и продали: одну в Ливию, другую в Грецию, где те и основали прорицалища. Несколько иную историю услышал Геродот от додонских жриц. Согласно их версии, однажды из египетских Фив вылетели две черные голубки, одна – в Ливию, другая же прилетела в Додону и, сев на священный дуб, приказала человеческим голосом воздвигнуть здесь оракул Зевса, что и было исполнено. Сам Геродот пытается логически объяснить и соединить эти два предания: женщины были проданы, но в память об оракуле Зевса в Фивах устроили прорицалища. Голубками же были названы, потому что говорили на незнакомом языке, который казался птичьим щебетанием, а когда выучили язык эллинов, то стали говорить «человеческим языком» (II, 54-57). Следует заметить, что во второй версии предания появление именно голубиц не является просто случайностью, так как они играли важную роль в символике оракула, о чем еще будет сказано ниже. Другой фрагмент, где Геродот недвусмысленно указывает на связь Додонского прорицалища с египетским оракулом, заслуживает особого внимания, поскольку данные археологии полностью отвергают данное сообщение<sup>48</sup>. Однако отрицать

---

<sup>48</sup> Казаров С.С. Додонские голуби // Вестник Удмуртского университета, 2015. Т. 25, вып.

сходство оракульной практики Додонского святилища и прорицалища Зевса-Аммона в Сиве, образованного второй фиванской жрицей, вряд ли возможно. Как правило, Восток оказывал влияние на греческие оракулы, но иногда происходило наоборот. Так как Египет был неоднократно подвержен вторжениям и атакам народов Средиземноморья, среди которых были и предки эллинов<sup>49</sup>, А.Б.Кук выдвинул гипотезу о том, что эти захватчики и основали в оазисе Сива культ своего бога Зевса, который в более поздние времена слился с фиванским Амоном-Ра. Именно поэтому культ Зевса-Амона похож на греческий культ Додонского Зевса<sup>50</sup>.

Возникновение третьей легенды связано, вероятно, с тем, что в античности были две Додоны, одна из которых находилась в Эпире, а другая – в Фессалии. Так, Страбон в седьмой книге передает версию Кинейя, который говорил, что в прежние времена прорицалище находилось около Скотуссы в фессалийской Пеласгиотиде. Именно поэтому Зевс имел эпитет пеласгический. Но, после того как кто-то сжег священный дуб, оракул по повелению оракула Аполлона был перенесен в эпирскую Додону (VII, фр. 1а). Конечно, в древней Греции перенесение оракула из одной местности в другую не являлось редкостью. Например, перенесение святилища Амфиарая по указанию оракула из фиванской Кнопии в Ороп (Strab. IX, 2, 10). Однако в случае с Додонским оракулом перемещение выглядит сомнительно. Так, известный исследователь в области древнегреческой религии Г.В.Парк поставил данное предание под сомнение, аргументируя это тем, что Дельфийский оракул приобрел роль арбитра только в классический период<sup>51</sup>. Действительно, нельзя не согласиться с убедительным доводом английского исследователя, так как оракул Аполлона имеет менее древнее

---

4. С. 71.

<sup>49</sup> Горохова А.В. Знаковые и экстатические оракулы в Греции, Египте и Хеттском царстве (сравнительная характеристика) // Мнемон, 2006, вып. 5. С. 169.

<sup>50</sup> Cook A.B. Zeus: a study in ancient religion. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1914. P. 363.

<sup>51</sup> Parke H.W. The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. P. 39.

происхождение, и его влияние на основание Додонского оракула в Эпире является маловероятным.

Как уже было сказано ранее, в героический век Додонское святилище было самым почитаемым. К нему обращались и Одиссей (Hom. Od. XIV, 326–327), и Геракл (Soph. Trach. 1168-1170), и Инах (Aesch. Prom. 830–831) и многие другие. Но постепенно оракул Зевса в Додоне уступил лидирующее место Дельфийскому оракулу и к классическому периоду Додонский оракул ушел на второй план. Главной причиной этого, вероятно, было невыгодное географическое положение Додоны – отдаленность ее от центра древнегреческой культуры, а также общая отсталость Эпира<sup>52</sup>. Говоря об этом, нельзя не привести очень точную и яркую характеристику этой области и ряда других регионов северной Греции, данную отечественной исследовательницей Р.В.Шмидт: «В таких областях, как Эпир, Фессалия, Македония и др., обладавших благоприятными естественными условиями для земледелия и скотоводства, дольше сохранялись элементы родового строя; эти области были в гораздо меньшей степени захвачены товарно-денежными отношениями, они стояли в стороне от торговых путей»<sup>53</sup>. Данное описание может помочь решить проблему лишения главенствующей позиции Додонского оракула, ибо географическая удаленность, длительное соприкосновение с варварским миром, а также неучастие Эпира в общегреческих делах могли сказаться и на роли данного святилища. Но все же, к нему обращались не только соседи, но и более отдаленные государства (Спарта, Фивы, Афины и другие)<sup>54</sup>.

Понятие жреческого сословия было чуждо грекам, поскольку каждый гражданин мог совершать обряды, приносить жертвы богам и возносить молитвы. Однако, при принятии важного решения древние эллины предпочитали обращаться к оракулам, и в этом случае им было не обойтись

---

<sup>52</sup> Казаров С.С. История царя Пирра Эпирского / Под науч. ред. Ю.Н.Кузьмина, М.М.Холода. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 178.

<sup>53</sup> Цит. по: История древнего мира. Т II. История древней Греции. Ч I. М., 1937. С. 206.

<sup>54</sup> Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Изд. 4. Ч. 2. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 179.

без помощи жрецов, ибо они, по словам С.С.Казарова, выступали в роли «своеобразных ретрансляторов божьей воли»<sup>55</sup>. Жрецы Зевса в Додоне именовались селлами, геллами, томурами и значительно отличались от служителей других культов. Впервые селлы упоминаются в XVI песне «Илиады», как толкователи Зевсовой воли, спящие на голой земле и не моющие ног (233-235). Страбон, исходя из описания Гомера, считал племя селлов варварским (VII, 10), однако, по мнению ряда современных исследователей, в частности Г.В.Парка, столь аскетичный образ жизни жрецов в Додоне являлся связующим звеном между ними и Зевсом<sup>56</sup>. Таким образом, отказ от всевозможных благ был обязательным условием для толкователей божественной воли, ибо, благодаря этому, они находились в постоянной связи с богом, воплощенном в дубе, что подтверждают и слова Филострата Старшего: «Жрецы, толкователи Зевсовой воли, которых Гомер называл как «немоющих ног, на земле отдыхающих голой», являются какими-то простыми людьми, которые не знают никаких удобств жизни и говорят, что никаких и знать не хотят. Зевс потому к ним и милостив, что они довольствуются тем, что есть под рукою» (Imag. II, 33, 2).

Относительно того, как назывались жрецы Зевса в Додоне уже в античности не было единого мнения. В «Илиаде» жрецы назывались селлами (XVI, 234), с «Одиссеей» же все не так однозначно, так как Страбон, рассказывая о жрецах Додонского святилища, ссылается на мнение «некоторых» (имен, к сожалению, он не называет) и цитирует фрагмент из XVI книги «Одиссеи», где заменяет Διὸς μεγάλου θεμίστες на Διὸς μεγάλου τομοῖροι, аргументируя это тем, что поэт нигде для изречения оракула не использует слово θεμίστες (установление, закон). Если же подойти с другой стороны к данному вопросу, то, по нашему мнению, вряд ли возможно отрицать тот факт, что Зевсовы веления даются в форме законов, нежели рекомендаций. Но трудность заключается в том, что о томурах

---

<sup>55</sup> Казаров С.С. Додонские голуби. С. 71.

<sup>56</sup> Parke H.W. The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. P. 23-25.



можно говорить только, опираясь на сообщение Страбона, поскольку в сохранившейся литературной традиции лишь у него есть сведения об этом названии жрецов в Додоне. Страбон также объясняет происхождение названия «томуры», считая, что жрецов так сокращенно называли от *τομαυρουροι*, что означает «стражи горы Томар» (VII, 11). Современный ученый Д.М.Никол же считает, что томуры так назывались, потому что они были племенем, обладавшим правом срубать священные дубы, о чем, по его мнению, свидетельствует и легенда о Гелле-лесорубе, который хотел срубить священный дуб, но был предостережен голубкой (Philostr. Imag. II, 33, 1). Кроме того, исследователь в качестве параллели говорит о том, что в Афинах существовали *αἰγερὸτόμοι*, которые занимались срубанием тополей<sup>57</sup>. Священные рощи для античности были нормальным явлением, но по нашему мнению, данная гипотеза является сомнительной, поскольку античные авторы (Гомер, Геродот, Страбон, Филострат и другие) говорят только об одном дубе. Только лишь Эсхил повествует о дубовой роще (Aesch. Prom., 830–831), однако современные ученые, в частности С.С.Казаров, полагают, что данный рассказ является поэтическим вымыслом великого драматурга<sup>58</sup>.

Относительно толкования названия «селлы» тоже было несколько теорий. Так Аполлодор, со слов Страбона, считал, что их именовали селлами от названия реки Селеент (Селлеис), которую упоминал Гомер:

Взятой героем в Эфире, у вод Селлеиса...

(II, II, 659).

Но Страбон не соглашается с доводами Аполлодора, приводя слова Деметрия Скепсийского, который говорит, что речь идет не об Эфире у феспротов, а об элейской Эфире, так как там есть река Селлеент, у феспротов же и у молоссов такой реки нет (VII, 10). Еще одно название жрецов «геллы» согласуется

---

<sup>57</sup> Nicol D.M. The Oracle of Dodona // Greece & Rome, 1958. Vol. 5, № 2. P. 135.

<sup>58</sup> Казаров С.С. Додонский оракул в античной исторической традиции VIII – V вв. до н. э. // Запад - Россия - Восток в исторической науке XXI века. Материалы международной конференции в честь 100-летия СГУ / Под ред. Ю.В. Варфоломеева, Л.Н. Черновой. Ч. 2. Саратов, 2010. С. 8.

с легендой о Гелле-лесорубе, о котором упоминает Филострат Старший: «... Гелл-лесоруб, от которого в Додоне пошли геллы» (Imag. II, 33, 1). Интересно то, что данные слова можно рассмотреть в более масштабном контексте, так как Гесиод называл местность около Додоны Геллопией (Каталог женщин, 240 фр.), а Аристотель эти земли называл древнейшей Элладой, где тогда проживали греки, позже называемые эллинами (Meteor. I, 14). Так, по мнению П.М.Леонтьева, название эллины (Ἕλληνες) могло пойти от додонских толкователей воли Зевса, которое «распространилось в связи с распространением новых религиозных понятий, вышедших из Додоны»<sup>59</sup>. Такого же мнения придерживается Г.В.Парк, добавляя, что для названия племен окончание -ῆνες—является характерной чертой северо-западной Греции<sup>60</sup>. Данная гипотеза тесно переплетается с пелазгийской теорией происхождения греков. На наш взгляд, выглядит она весьма убедительно, поскольку имеет под собой основу в качестве литературных и лингвистических источников.

Конечно, не стоит забывать, что волю Зевса в Додоне толковали не только селлы, но и пророчицы-пелиады, что значит голубки, о которых в гомеровских поэмах еще не упоминается. Впервые же о них рассказывает Геродот в связи легендой об основании додонского оракула (II, 54-57). Интересно то, что ко времени Геродота было три жрицы додонского оракула, которых он называет по именам: Προμύνηια (о будущем думающая), Τιμάρετη (чтящая доблесть), Νικάνδρα (побеждающая мужей) (Her. II, 55). Можно предположить, что это были некие постоянные их титулы, а не личные имена. Но возможно и то, что первоначально они являлись личными именами жриц, которые после их смерти, превратились в особые обозначения, чтобы обеспечить некую преемственность. Безусловно, внимания заслуживает имя последней жрицы, к которому мы еще вернемся. Также для нас важно сообщение Страбона, который рассказывает, что при

---

<sup>59</sup> Леонтьев П.М. Поклонение Зевсу в древней Греции. С. 82.

<sup>60</sup> Parke H.W. The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. P. 8.

оракуле появились пророчицы в тот момент, когда «Зевсу присоединили сопрестольницей в храме Диону» (VII, 12). Автор «Географии» говорит, что называли этих жриц пелиадами потому, что на диалекте молоссов и феспротов  $\tau\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha\iota$  означает «старухи» (VII, фр. 1а), то есть пророчицами были именно немолодые женщины. Так, очевидная связь пелиад с Дионой, сказание Геродота об основании оракула голубками, вотивы в виде голубей, найденные на территории оракула (рис. 7), а также эфирские монеты, на которых изображены три голубя возле священного дуба (рис. 8) – все это дает нам основание полагать, что данная игра слов вовсе не является случайной. Интересно также и то, что постепенно значение селлов ослабевало, а пелиад усиливалось, так что вскоре, по словам П.М.Леонтьева, додонский оракул стал называться просто святилищем жриц<sup>61</sup>. Видимо, с этим связано и имя жрицы « $\text{Νικάνδρα}$ », упоминаемое Геродотом, так как оно может отражать переход полномочий от селлов к пелиадам.

Благодаря различным упоминаниям античных авторов о способах прорицания в Додонском святилище мы можем составить общую картину практики гадания по знакам для данного оракула. Главным объектом наблюдения являлся Зевсов дуб. Павсаний причислял его к самым древним деревьям после ивы Геры на Самосе (VII, 23, 4), что делает мнение Д.Д.Фрэзера о том, что почитание священного дерева в Додоне являлось остаточным анимистическим представлением древних греков, весьма обоснованным<sup>62</sup>. Селлы и пелиады следили за движениями листвы священного дуба, подобно тому, как это описал Софокл в «Трахинянках» (I, 1170). Среди способов прорицания упоминается гадание по источнику, протекающему у подножья священного дерева, о котором рассказывает Плиний Старший в «Естественной истории»: «В Додоне есть источник Юпитера, сам по себе очень холодный и если окунуть в него факел, тот погаснет, однако если приблизить к нему погасшие факелы, те вспыхнут. Тот же источ-

<sup>61</sup> Леонтьев П.М. Поклонение Зевсу в древней Греции. С. 90.

<sup>62</sup> Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. М.К.Рыклина. Т. 1. М.: «Тerra-Книжный клуб», 2001. С. 84.

ник перестает течь в полдень, почему его по-гречески и называют ἀναλαυόμενον [«перемежающийся»]. После полудня он снова наполняется и обилен до полуночи, а затем понемногу опять иссякает» (II, 228). Пожалуй, одним из характерных предсказаний для данного святилища является гадание по полету голубей (Strab. VII, фр. 2), так как они, без сомнения, занимали важное место в символике и истории додонского оракула. Далее мы имеем достоверное свидетельство о гадании в Додоне по жребиям. Так, Цицерон (Divin. I, 34, 76) рассказывает, что когда спартанские послы перед сражением при Левктрах явились сюда спросить о победе и поставили сосуд, в котором были жребии, любимая обезьяна молосского царя перемешала и разметала жребии и все, что было приготовлено для гадания. После этого жрица сказала, что лакедемонянам следует думать не о победе, а о спасении. Еще неоднократно упоминается «додонская медь». Это был пожертвованный керкирцами медный таз, поставленный на столбе, рядом с которым, на другом столбе стояла медная же статуя мальчика, державшего в руке бич из трех медных цепочек с игральными костями на концах (рис. 9). Эти кости касались таза и, ударяясь о него при малейшем ветерке, производили протяжные звуки (Strab. VII, 329). Интересно, что впоследствии выражение «додонская медь» стало обозначать очень болтливого человека<sup>63</sup>.

При рассмотрении данной темы необходимо сказать также несколько слов о храмовом комплексе (рис. 10). По словам известного исследователя древнегреческой религии В.Буркерта, одной из характерных особенностей греческой цивилизации являлась «храмовая культура», но при этом он замечает, что святилище не тождественно храму, поскольку оно могло существовать без него долгое время<sup>64</sup>. Действительно, многие античные святилища существовали долгое время без храма, в том числе и Додонский оракул. К сожалению, литературная традиция не может существенно помочь

---

<sup>63</sup> Латышев В.В. Очерк греческих древностей. С. 179.

<sup>64</sup> Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. М.Витковской и В.Витковского. СПб.: «Алетейя», 2004. С. 157.

при реконструкции храма в Додоне, поэтому исследователи опираются на археологические данные, согласно которым застройка на территории святилища производилась в конце V века до н.э. - первой половине III века до н.э.<sup>65</sup>. Причем к концу V века до н.э. относится лишь одна небольшая постройка площадью всего двадцать шесть метров (рис. 11), находящаяся в непосредственной близости от дуба. С.Дакарис считал, что это здание надо рассматривать не как храм, а как место для даров<sup>66</sup>. Однако, современная исследовательница Д. Пиччинини не согласна с данным предположением, аргументируя это тем, что вопрошающие приносили дары и в прежние века, если возникла бы необходимость в помещении для них, то его построили бы гораздо раньше, к тому же строение конца V века до н.э. слишком мало для хранилища<sup>67</sup>. Д.М.Никол также считал, что следы постройки, напоминающие по форме микенский мегарон, могли служить храмом<sup>68</sup>. Действительно, мы склонны согласиться с мнением Д.Пиччинини и Д.М.Никола о том, что, видимо, в то время не было потребности в большом храме. Этот аргумент можно подтвердить тем, что в конце IV – начале III века до н.э. на этом же самом месте был построен новый большой храм (рис. 12), когда возникла необходимость, то есть когда Додона стала религиозным центром Эпирского союза. Мы намеренно не останавливаемся на всем храмовом комплексе, поскольку это выходит за рамки данной работы, тем не менее, нужно отметить, что именно при Пирре в Додоне разворачивается широкое строительство, включавшее в себя и театр, и стадион, а также бульвартерий (рис. 10). После смерти Пирра благоденствие оракула продлилось недолго, поскольку после разорения святилища этолийцами в 219 г. до н.э. он потерял прежнее значение так, что Страбон застаёт его в полном упадке (VII, 329).

---

<sup>65</sup> Казаров С.С. Додонский оракул в античной исторической традиции VIII–V вв. до н. э. С. 9.

<sup>66</sup> Цит. по: Piccinini J. Renaissance or decline? The shrine of Dodona in the Hellenistic period // Hellenistic Sanctuaries: Between Greece and Rome / Ed. M.Melfi and O.Bobou. Oxford, 2016. P. 154.

<sup>67</sup> Ibid. P. 154-155.

<sup>68</sup> Nicol D.M. The Oracle of Dodona. P. 130.

Однако, говорить об окончании истории прорицалища Зевса в Додоне можно только в правление Феодосия I, когда были запрещены все языческие культы.

## 2. Культ додонского Зевса и Дионы

Уже в архаическую эпоху культ додонского Зевса рассматривался как один из самых древних и почитаемых во всей Элладе. Вместе с тем Зевс, имеющий в сложившемся пантеоне древнегреческих богов функции верховного громовержца и владыки мира, в Эпире, вероятно, обладал и другими полномочиями. Действительно, по справедливому замечанию Ю.В.Андреева, «образы олимпийцев постоянно менялись и как бы двоились, троились и т. д., переходя из одной местности в другую. Менялись иногда очень заметно и даже резко и формы культа, и характер святилищ и культовых изображений божества, и сам его облик, и его мифическая биография»<sup>69</sup>. В данном случае, речь пойдет о эпиклезе  $\nu\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$ , встречающейся в основном в эпиграфических источниках, которая была присуща додонскому Зевсу. Дело в том, что греческий глагол  $\nu\acute{\alpha}\iota\omega$  означает «жить», «обитать», а глагол  $\nu\acute{\alpha}\omega$  означает «струиться», «течь», именно это и привело к появлению противоположных точек зрения среди исследователей. С.И.Дакарис считал, что эпитет Зевса происходит именно от глагола «обитать», поскольку владыка вещал свою волю через дуб, то есть божество пребывало в священном дереве<sup>70</sup>. Д.М.Никол же, напротив, полагал, что додонский Зевс являлся покровителем моря и всей воды в целом<sup>71</sup>. На первый взгляд, точка зрения, связывающая додонского Зевса с функциями Посейдона, выглядит крайне сомнительной, ведь сам оракул находился на плато у подножия горы Томар, да и в привычном понимании Зевс не являлся покровителем данной сферы. В качестве параллели С.С.Казаров говорит о том, что почитаемая на Крите богиня Диктинна, которая мыслилась как одна

---

<sup>69</sup> Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: «Алетейя», 1998. С. 300.

<sup>70</sup> Цит. по: Казаров С.С. Зевс  $\text{ΝΑΙΟΙ}$ : попытки интерпретации // Древности, 2013. Вып. 12. С. 325 - Dakaris S.I. Dodona. Athens, 1996. P. 8.

<sup>71</sup> Nicol D.M. The Oracle of Dodona. P. 133.

из ипостасей Артемиды, являлась одновременно покровительницей горных вершин и моряков<sup>72</sup>. К тому же, Зевс и в некоторых других местностях брал на себя обязанности своего брата. Так, существовал культ Зевса Омбрия («Посылающего дождь») на Гиметте и Парнете (Paus. I, 32, 2), Зевса Гиетия («Дающего дождь») в Аргосе (Paus. II, 19, 8), в Лебадии (Paus. XIX, 39, 4). Следует сказать, что порой Зевс выполнял функции и второго брата – Аида. Павсаний при описании Олимпии и Коринфа говорит о существовании там культа Зевса Хтония (V, 14, 8; II, 2, 8). Самое интересное заключается в том, что в Коринфе Зевс почитался в трех ипостасях - Зевса Хтонического, Зевса Гипсиса («Высочайшего»), третья ипостась, к сожалению, неизвестна. В связи с этим, А.Б.Кук пытался доказать, опираясь на мнение немецкого лингвиста Г.Аренса, что имена «Гадес» (Аид) и «Посейдон» являются видоизмененными формами имени Ζεύς<sup>73</sup>. Это, безусловно, очень интересная гипотеза и вместе с тем трудно доказуемая, но в рамках данной работы мы не будем подробно останавливаться на ней, так как она выходит за рамки темы. Возвращаясь к культу додонского Зевса, следует сказать, что в пользу гипотезы о происхождении эпитета бога от *ιάω* косвенно может свидетельствовать необычный характер этой местности, который представлял собой болотистую долину с множеством родников, буквально избородивших гору Томар. Издавна эта территория считалась самой беспокойной в отношении климатических явлений, поскольку проливные дожди, сопровождаемые громом и молниями, были здесь довольно частым явлением. Но, скорее всего, именно благодаря этому данная область была столь плодородна, подобно тому, как ее описал Гесиод:

Край Геллопия есть многолюдный и пажитнопышный,  
Щедрый стадами овец и коров, лениво бредущих,  
Мужи в коем живут с изобильем коров и баранов,  
Племени там не счесть человек, подверженных смерти.

---

<sup>72</sup> Казаров С.С. Зевс ΝΑΙΟΙ: попытки интерпретации. С. 325.

<sup>73</sup> Cook A.V. Zeus, Jupiter and the Oak // The classical review, 1903. Vol. 17, № 3. P. 175.

(Mulier. Catal. 240 фр.).

Такое сочетание водных и земельных природных ресурсов в данном краю, вероятно, рассматривалось древними греками как соединение двух божественных сил. Так, Павсаний приводит стихи, которыми пелиады воспевали Зевса совместно с Геей:

Был Зевс, есть Зевс и Зевс будет. О Зевс Величайший!

Дарует Гея-Земля плоды: зовите матерью земли.

(X, 12, 10).

На древнюю связь Додоны с хтоническими силами указывает, как замечает Д.М.Никол, само название полиса, которое образовано с помощью суффикса δω, часто встречающегося в названиях северных городов Греции. Так, например, Δω-μάτηρ- это этолийская форма от Деметры<sup>74</sup>. Следует сказать, что сама Диона, согласно Гесиоду, была дочерью Океана и Тефиды (Theog. 353), из чего следует, что она являлась сестрой всех речных потоков. Для нас же это представляет интерес ввиду того, что подтверждается генеалогическая связь богини с водой, а также из-за упоминаемого Гесиодом «Ахелоя серебристопучинного и быстрого» (Theog. 340). Дело в том, что Макробий в пятой книге «Сатурналий» приводит важный фрагмент из несохранившейся до нашего времени «Истории» Эфора, где историк говорит о протекающей около Додоны реке Ахелое. Автор пишет о том, что почти во всех прорицаниях Додонского оракула Зевс наставляет людей приносить жертвы Ахелюю. Люди же, подражая изречениям бога, сначала стали именовать воду Ахелоем в культовых действиях, а потом и в обычной жизни (Macrob. Satur. V, 6-8). Действительно, это подтверждается и литературной традицией. Так, Аристофан писал:

Тошнит меня, оттого что невмочь

Утробе вино, в котором нет Ахелоя!

(Kokal. 271).

---

<sup>74</sup> Nicol D.M. The Oracle of Dodona. P. 134.



Пассаж, приведенный Макробием, безусловно, показывает то, что вода играла важную роль в данном регионе. Такая двойственная связь Дионы с одной стороны с силами земли, а с другой стороны с водными потоками в Эпире явно не является случайной, определенным образом свидетельствуя в пользу того, что эпитет Зевса *váios* ассоциировался именно с его покровительством над водой в Додоне. В связи с эпитетом Зевса нельзя не упомянуть о местном празднике *Naía*. Говорить подробно о нем не представляется возможным, поскольку мы имеем лишь обрывочные сведения, но, вероятно, часть этого празднества проходила в форме драматических представлений, об этом мы можем судить по надписи, найденной в городе Тегея, с упоминанием неизвестных трагедий: *Naía ἐν Δωδώνη Ἀχελῷω Εὐριπίδου, Ἀχιλλεῖ Χαίρημωνος*<sup>75</sup>. Эти названия как бы указывают на то, что сюжет был тесно связан с Ахелоем и Додоной, но, к сожалению, ничего более определенного сказать невозможно. Об общегреческом характере данного праздника также может свидетельствовать вотивная надпись IV века до н.э., найденная на территории додонского святилища:

*Σώταιρος Κύπριος σοφίας μέτρον, ὄργανα χειρ[ῶν]*<sup>76</sup>.

Сотайрос с Кипра [посвящает] мастерства меру, инструменты [его] рук (пер. наш).

На первый взгляд данная надпись не относится к празднику *Naía*, однако, Д.Пиччинини провела исследование, применяя методы сопоставительной лингвистики, и пришла к выводу, что Сотайрос являлся участником мусических состязаний, которые являлись частью празднества в Додоне<sup>77</sup>. Для нас также интересен факт того, что *Naía* не являлся локальным праздником, а имел довольно широкий географический охват. Второй же частью данного праздника были атлетические состязания, проходившие на

<sup>75</sup> Цит. по: Cook A.B. Zeus, Jupiter and the Oak. P. 181.

<sup>76</sup> Piccinini J. A forgotten votive plaque from Dodona // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 2013, № 187. S. 69.

<sup>77</sup> Ibid. P. 71.

стадионе храмового комплекса. Победителям вручались бронзовые дубовые венки, части которых были найдены в ходе археологических раскопок (рис. 13). А также, по мнению А.Б.Кука, им могли вручаться бронзовые вазы со священным маслом, сравнимые с известными панафинейскими амфорами. Действительно, данная гипотеза основана на находках на территории оракула, к тому же, интересно то, что вместе с этими вазами были найдены бронзовые подставки, имеющие форму зажженных лампад (рис. 14). Исходя из этого английский исследователь предположил, что вазы со священным маслом на подставке могли использоваться как лампы, символизируя вечный огонь в Додоне, который горел в сакральном очаге пританея<sup>78</sup>. Данная гипотеза выглядит весьма неоднозначно, однако, она восходит к более глобальной идее А.Б.Кука о многоликости Зевса, сохранившейся, в частности, в додонском культе, и в рамки этого подхода, по нашему мнению, она органично вписывается.

Итак, мы можем сказать, что культ Зевса в Додоне обладал рядом специфических черт, которые, вероятно, обуславливались древней историей оракула и общим характером области. В связи с этим нельзя не отметить справедливое замечание А.Б.Кука, что со временем Зевс был освобожден от некоторых присущих ему ранее функций<sup>79</sup>. И именно культ додонского Зевса, по нашему мнению, является этому подтверждением, поскольку он соединял в себе традиционные представления о Зевсе с архаическими особенностями – обитанием в священном дереве, покровительством водной стихии и тесной связью с матерью-землей.

### 3. Додонская медь<sup>80</sup>

Додонские медные таблички, сохранившие до нашего времени вопросы, с которыми древние греки обращались к оракулу Зевса и Дионы, являются действительно уникальной находкой для исследователей античной

---

<sup>78</sup> Cook A.B. Zeus, Jupiter and the Oak. P. 182-183.

<sup>79</sup> Ibid. P. 174.

<sup>80</sup> В данном параграфе мы будем употреблять словосочетание «додонская медь» как синоним додонских табличек.

цивилизации. Интересно, что в известной на сегодняшний день литературной традиции существует лишь одно упоминание о додонских табличках в «Трахинянках» Софокла:

Когда Геракл, мой господин, из дома  
Ушел в последний раз, он мне оставил  
Старинную дощечку с завещаньем...

(164-166).

Так он раскрыл божественный глагол  
Об окончанье подвигов Геракла.  
Ему об этом провещал в Додоне  
Старинный дуб устами голубиц.

(177-180).

Больше ни одним автором не упоминаются додонские таблички, хотя количество табличек, найденных на территории Додонского святилища, свыше 4000 тысяч<sup>81</sup>. Согласно археологическим данным, в оракульной практике таблички использовали с середины VI века до н.э. вплоть до первой половины I века до н.э. Исчезновение додонской меди, видимо, связано с упадком святилища после фракийского нашествия в 88 году до н.э. Однако, возвращаясь к данной теме, следует сказать, что на сегодняшний день только малая часть додонских табличек стала объектом исследования ученых, занимающихся изучением данного оракула, несмотря на то, что они, не отказывают им в значимости, ведь «додонская медь» дает возможность приоткрыть завесу времени. Также такое большое количество додонской меди позволяет нам выделить характерные внешние особенности, так все таблички представляли собой тонкие прямоугольной формы листы меди. Что касается определенных размеров, то австрийская исследовательница Д.Пиччинини, основываясь на мнении испанского ученого Э.Лота, говорит: «таблички с пророчествами...были не больше чем 13,20 сантиметров в длину и 6,70

---

<sup>81</sup> Funke P. New oracular tablets from Dodona. Edition and historical commentary // URL: <http://www.dfg.de/gepris>

сантиметров в ширину»<sup>82</sup>. Однако следует сказать, что были и исключения, особенно это наглядно видно на примере одной таблички (рис. 15), что, вероятно, зависело от воли вопрошающего (поскольку иного предположения в данном случае не возникает). Следующая особенность – это то, что всегда таблички заполнялись полностью текстом с лицевой стороны, но никогда древние греки не писали с обратной стороны (исключение составляют инициалы имени спрашивающего). Объясняется данный факт тем, что в дальнейшем таблички складывались или скручивались, о чем свидетельствуют сгибы на них в двух или трех местах. Интересно также то, что часть табличек использовалась в качестве палимпсеста, что делает понятным выбор материала для написания вопроса, так как медь довольно мягкий материал и относительно дешевый<sup>83</sup>. Если обратить внимание на внутреннее содержание, то можно говорить о большом разнообразии написания, диалектов и образованности у вопрошающих. В связи с этим вывод о том, что каждая додонская табличка по-своему уникальна, является очевидным, но это же и порождает много вопросов среди исследователей относительно повсеместного распространения навыков письма у эллинов в середине VI до н.э., особенно сомнение вызывало наличие их у эпиротов, поскольку данная область считалась отсталой еще в античные времена<sup>84</sup>. Предположение о том, что при Додонском святилище существовал некий эксперт по написанию вопросов оракулу, приводит к противоречиям, поскольку тогда существовала бы определенная гомогенность среди надписей одного и того же времени, чего, судя по археологическим находкам, не было. Также против данного предположения свидетельствует определенная экспрессивность, идущая из устной речи, что проявляется, например, в повторениях. Такое явление отсутствует в вопросах от лица

---

<sup>82</sup> Piccinini J. Beyond Prophecy: the oracular tablets of Dodona as memories of consultation // *Incidenza dell'Antico*, 2013, Vol. 11. P. 64.

<sup>83</sup> Parke H.W. *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. P. 111.

<sup>84</sup> Piccinini J. *Beyond Prophecy: the oracular tablets of Dodona as memories of consultation*. P.66.

всего полиса, поскольку те, видимо, писались по определенному образцу, подобно постановлениям буле. Мы же, в качестве примера, приведем четыре таблички:

ἀγαθὰ τύχα. αἰτεῖται ἃ πόλις ἃ τῶν Χαόνων  
τόν Δία τὸν Νάον καὶ τὰν Διώναν ἀνελεῖν εἰ  
λίον καὶ ἄμεινον καὶ συμφερώτερόν ἐστι τὸν  
ναὸν τὸν τᾶς Ἀθάνας τᾶς Πολιάδος ἀγχωρίζαντας  
ποεῖν.

Доброй судьбы. Город хаонцев просит Зевса Найоса и  
Диону ответить будет ли целесообразнее и лучше и  
полезнее храм Афины Полиады перенести (пер. наш).

[Θεός. τύχη] ἀγα[θη].

δέσποτα ἄναξ Ζεῦ Νάιε καὶ Διώνη  
καὶ Δωδοναῖοι, αἰτεῖ ὑμᾶς  
καὶ ἱκετεύει Διόγνητος Ἀριστομηδοῦ  
Ἀθηναῖος δοῦναι αὐτῶι  
καὶ τοῖς ἑαυτοῦ εὖνοις ἅπασιν  
καὶ τεῖ μητρὶ Κλεαρέτει καὶ...

Бог. На добрую судьбу.

о повелитель и господин Зевс Найос и Диона  
и додонцы, просит вас и умоляет  
Диогнет афинянин сын Аристомеда  
дать ему и каждому, кто к нему благожелателен  
и его матери Клеарете и...(Пер. наш).

Ἡρακλ[ε]ίδας αἰτεῖ τὸν Δία καὶ τὴν Διώνην  
τύχην ἀγαθὴν καὶ τὸν θεὸν ἐπερωτᾷ  
περὶ γεινεῆς ἧ ἔσται ἐκ τῆς γυναικὸς  
Αἴγλης τῆς νῦν ἔχει.

Герacleид просит Зевса и Диону  
на добрую судьбу и спрашивает бога  
будет ли потомство от жены Айглы,

которую нынче имеет (пер. наш).

ἔκλεψε Δορκίλος τὸ λάκος;

Доркил ли украл лоскут? (Пер. наш).

Следует сказать, что при всем многообразии диалектов, написаний и образованности, надписи можно подразделить на две группы: те, которые требуют ответа «да» или «нет», и те, которые требуют подробного оракула. Д. Пиччинини выделяет еще одну группу, называя ее «тематические вопросы», куда входит ряд надписей, где указаны только имя или тема вопроса. Так австрийская исследовательница предполагает, что таким образом вопрошающий хотел получить наиболее подробный ответ, через совершенный контакт с богом<sup>85</sup>. И действительно, ряд надписей не содержит самого вопроса, что ставит в тупик большое количество ученых. Тем не менее, мы не считаем необходимым выделять данные надписи в отдельную группу, поскольку, даже если следовать мнению Д.Пиччинини, главное желание вопрошающего – это получить подробный оракул, что является целью второй группы вопросов.

Поскольку данных о возникновении этой традиции, а также о порядке вопрошания в Додоне не существует, возникают вопросы относительно того, писали ли на табличках до консультации или после. Так Д.Пиччинини считает, что основная часть надписей была написана после вопрошания оракула, дабы запечатлеть этот факт<sup>86</sup>. Мы же не разделяем мнение австрийской исследовательницы, считая, что надписи были сделаны до консультирования, о чем говорит эмоциональность некоторых табличек и орфографические ошибки. При рассмотрении додонских табличек складывается впечатление, что они носили характер «заметок», которые современный человек готовит перед публичным выступлением. Вероятно, существовала традиция скручивать и оставлять свою тонкую полоску меди с вопросом на территории теменоса, но все же, по нашему мнению, это

---

<sup>85</sup> Piccinini J. Beyond Prophecy: the oracular tablets of Dodona as memories of consultation. P. 72-73.

<sup>86</sup> Ibid. P. 75-76.

происходило уже после консультации. И все же в связи с существованием додонских табличек остается много вопросов, которые ученым предстоит еще исследовать.

Таким образом, рассмотрев основные литературные и эпиграфические источники, можно сказать, что оракул Зевса в Додоне, определенно, занимал важное место в жизни древнегреческого общества. Свидетельством этого являются поэмы Гомера, к моменту создания которых Додонское святилище уже имело определённый авторитет. В дальнейшем к Додонскому оракулу обращались греки с разных концов Эллады, несмотря на то, что прорицалище потеряло свое лидирующее положение по отношению к другим святилищам.

## Заключение

Мантика как неотъемлемая часть древнегреческой религии и культуры занимала далеко не последнее место в жизни эллинов. Она оказывала влияние на принятие важных решений, как в повседневной жизни обычного грека, так и во время межгосударственных конфликтов. Мантика носила полифункциональный характер и объединяла в себе целый комплекс пространственно-символических представлений древних греков.

Онейромантия была популярным видом гадания в древней Греции. Уже в произведениях Гомера мы находим образ вещего сновидения, а Гесиод облакает его в форму божества с хтоническим происхождением. При этом важно отметить, что отношение к данному виду мантики нельзя назвать однозначным. Такие представители интеллектуальной элиты как Аристотель, Феофраст и автор сочинения «О диете» относились с явным скептицизмом к сновидению как «ретранслятору божьей воли», основываясь на рациональных умозаключениях. Тем не менее, большинство людей и ученых того времени относились с доверием к увиденному во снах, считая это зашифрованным посланием богов. В первую очередь об этом свидетельствуют многочисленные упоминания о толкователях сновидений различного уровня, а также так называемые «сонники», среди которых сохранился полностью до нашего времени только труд Артемидора Далдианского. Именно произведение этого автора, вобравшее в себя многие несохранившиеся источники, содержавшие весьма ценную информацию, является свидетельством развитости представлений о сноведениях в античном мире, и онейрокритики в целом.

Некромантия же, хотя и имела определенные связи с онейромантией, была гаданием совершенно иного типа. Прежде всего, следует понимать, что данный способ прорицания являлся весьма специфическим, и греки к нему прибегали в исключительных случаях, когда другие виды мантики были уже бессильны. Одним из самых известных оракулов подобного типа являлся



оракул мертвых на реке Ахеронт, где, по мнению древних, находился вход в подземное царство. Следует сказать, что данный оракул играл важную роль в формировании некромантических ритуалов, главным свидетельством чего является описанный Гомером обряд вызова мертвых, основанный на традициях оракула мертвых на Ахеронте. Несмотря на это, практически отсутствуют сведения по истории данного оракула, поэтому процедуру прорицания в историческое время восстанавливают на основе археологических данных, полученных при раскопках С.Дакариса. Иного вида был оракул Трофония, который является наилучшим примером неразрывной связи онейрокритики и некромантии. И хотя традиционно его относят к числу сновиденческих прорицалищ, данный оракул можно рассматривать и в рамках некромантии, поскольку обряд, предшествующий спуску в пещеру, обладал рядом характерных черт, присущих некромантическому гаданию.

Наилучшим примером знаковой мантики являлся Додонский оракул. Прежде всего, надо сказать, что оракул Зевса в Додоне, безусловно, играл важную роль на определенном этапе развития древнегреческого общества. В первую очередь об этом свидетельствуют гомеровские поэмы, к моменту написания которых данное прорицалище уже имели значительный авторитет и предысторию, которая казалась античным авторам уже тогда весьма загадочной и неясной. В последующем это непонимание проявилось в объяснении особого образа жизни жрецов додонского оракула, который трактовали как варварскую особенность. Современные ученые же видят в этом большее, чем просто свидетельство низкого уровня развития, а именно непрерывную связь с матерью Землей, которая вырастила священное дерево Зевса. При этом важно отметить, что Зевс и Диона (олицетворение Геи) выступают в древнем Эпире как две части одного целого, так как он взамен питает ее дождями, с чем и связан его эпитет *váios*.

Таким образом, в рамках данной работы на основе значительного количества источников и исследований мы рассмотрели основные аспекты

онейрокритики, некромантии и знаковой мантики, охарактеризовали и выявили особенности каждого вида мантики.

## Библиография

### I. Источники

1. Аристофан. Кокал // Аристофан. Комедии. Фрагменты / Пер. А.И.Пиотровского, изд. подг. В.Н.Ярхо, отв. ред М.Л.Гаспаров. М.: «Ладомир», «Наука», 2008. С. 868.
2. Аристотель. Метеорологика / Пер. Н.В.Брагинской // Аристотель. Сочинения в четырех томах / Пер. под ред. А.И.Доватура, вступ. ст. И. Д.Рожанского. Т.3. М.: Мысль, 1983. С. 441–558.
3. Аристотель. О прорицании во сне / Пер. М.А.Солоповой // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М.: «Кругъ», 2010. С. 169-175.
4. Артемидор. Онейрокритика / Пер. М.Л.Гаспарова, И.А.Левинской и др., сост. Р.В.Грищенко. СПб.: «Кристалл», 1999. 448 с.
5. Вергилий. Энеида / Пер. С.А.Ошерова // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида / Вступ. ст. С.В.Шервинского. М.: Художественная литература, 1979. С. 123-347.
6. Гомер. Илиада / Пер. Н.И.Гнедича, изд. подг. А.И.Зайцев. Л.: «Наука», 1990. 574 с.
7. Гомер. Одиссея / Пер. В.В.Вересаева под ред. И.И.Толстого. М.: Гослитиздат, 1953. 322 с.
8. Гомеровские гимны / Пер. В.В.Вересаева // Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. Эпос, элегия, ямбы, мелика / Отв. ред. М.Л.Гаспаров. М.: «Ладомир», 1999. С. 125-177.
9. Гесиод. Каталог женщин / Пер. О.П.Цыбенко // Гесиод. Полное собрание текстов / Вступ. ст. В.Н.Ярхо. М.: «Лабиринт», 2001. С. 91-94.
10. Гесиод. Теогония / Пер. В.В.Вересаева // Гесиод. Полное собрание текстов / Вступ. ст. В.Н.Ярхо. М.: «Лабиринт», 2001. С. 20-51.
11. Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г.А.Стратановского, под общ. ред. С.Л.Утченко. Л.: «Наука», 1972. 600 с.

12. Еврипид. Эфигения в Тавриде / Пер. И.Ф.Анненского // Еврипид. Трагедии в двух томах / Отв. ред. М.Л.Гаспаров. Т. 1. М.: «Ладомир», «Наука», 1999. С. 496-563.
13. Лукиан. Менипп, или Путешествие в подземное царство / Пер. С.С.Лукьянова // Лукиан. Сочинения / Под общ. ред. А.И.Зайцева. Т. 1. СПб.: «Алетейя», 2001. С. 323-332.
14. Макробий Феодосий. Комментарий на сон Сципиона / Пер. М.С.Петровой // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М.: «Кругъ», 2010. С. 229-237.
15. Макробий Феодосий. Сатурналии / Пер. В.Т.Звиревича, под общ. ред. М.С.Петровой. М.: «Кругъ», 2013. 810 с.
16. Публий Овидий Назон. Метаморфозы / Пер. С.В.Шервинского, вступ. ст. С.А.Ошерова. М.: Художественная литература, 1977. 430 с.
17. Пиндар. Олимпийские песни // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л.Гаспаров, отв. ред. Ф.А.Петровский. М.: «Наука», 1980. С. 3-57.
18. Плиний Старший. Естественная история. Книга XVIII / Пер. В.М.Кремковой и М.Е.Сергеенко // Катон. Варрон. Колумелла. Плиний. О сельском хозяйстве / Отв. ред. М.И.Бурский. М., Л.: «Сельхозгиз», 1937. С. 231-285.
19. Плиний. Естественная история. Книга II / Пер. Б.А.Старостина // Архив истории науки и техники / Гл. ред. А.В.Бирюков. Вып. 3. М.: «Наука», 2007. С. 287-366.
20. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 2 томах / Пер. С.А.Ошерова, отв. ред. С.С.Аверинцев. Изд. 2-е, доп., испр. Т. 1. Л.: «Наука», 1994.
21. Плутарх. О демоне Сократа / Пер. Я.М.Боровского // Плутарх. Моралии / Вступ. ст. А.Ф.Лосева. М.: «Эксмо-Пресс», 1999. С. 674-711.
22. Плутарх. Римские вопросы / Пер. Н.В.Брагинской // Плутарх. Моралии / Вступ. ст. А.Ф.Лосева. М.: «Эксмо-Пресс», 1999. С. 281-334.

23. Павсаний. Описание Эллады / Пер. С.П.Кондратьева под ред. Е.В.Никитюк, отв. ред. Э.Д.Фролов. Т. II. СПб.: «Алетейя», 1996. 564с.
24. Софокл. Трахинянки // Софокл. Трагедии / Пер. С.В.Шервинского, отв. ред. Ф.А.Петровский. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 197-244.
25. Страбон. География в 17 книгах / Пер Г.А.Стратановского, под общ. ред. С.Л.Утченко. Л.: «Наука», 1964. 942 с.
26. Феофраст. Характеры / Пер Г.А.Стратановского, отв. ред. Я.М.Боровский. Л.: «Наука», 1974. 124 с.
27. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Пер. Е.Г.Рабинович, отв. ред. М.Л.Гаспаров. М.: «Наука», 1985. 328 с.
28. Филострат Старший. Картины // Филострат (Старший и Младший). Картины. Каллистрат. Статуи / Пер. С.П.Кондратьева. М., Л.: «Изогиз», 1936. С. 21-103.
29. Эсхил. Прометей прикованный / Пер. А.И.Пиотровского // Эсхил. Трагедии / Отв. ред. А.И.Балашов. М.: «Наука», 1989. С. 234-268.
30. Эсхил. Персы / Пер. В.И.Иванова // Эсхил. Трагедии / Отв. ред. А.И.Балашов. М.: «Наука», 1989. С. 16-51.
31. Цицерон. О дивинации // Цицерон. Философские трактаты / Пер. М.И.Рижского, отв. ред. Г.Г.Майоров. М.: «Наука», 1985. С. 191-298.
32. Цицерон. Тускуланские беседы / Пер. М.Л.Гаспарова // Цицерон. Избранные сочинения / Вступ. ст. Г.С.Кнабе. М.: Художественная литература, 1975. С. 207-357.
33. Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / Пер. М.И.Рижского, отв. ред. Г.Г.Майоров. М.: «Наука», 1985. С. 60-190.

## II. Литература

34. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб.: «Алетейя», 1998. С. 300.
35. Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика / Пер. М.Витковской и В.Витковского. СПб.: «Алетейя», 2004. 584 с.

36. Буше-Леклерк О. История гадания в античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия / Пер. Ф.Г.Мищенко. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 424 с.
37. Горохова А.В. Знаковые и экстатические оракулы в Греции, Египте и Хеттском царстве (сравнительная характеристика) // Мнемон, 2006, вып. 5. С 165-172.
38. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. С. В. Пахомова. СПб.: «Алетейя», 2000. 507 с.
39. Казаров С.С. История царя Пирра Эпирского / Под науч. ред. М.М.Холода, Ю.Н.Кузьмина. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. 534 с.
40. Казаров С.С. Зевс ΝΑΙΟΙ: попытки интерпретации // Древности, 2013, вып. 12. С. 324-327.
41. Казаров С.С. Додонский оракул в античной исторической традиции VIII–V вв. до н. э. // Запад - Россия - Восток в исторической науке XXI века. Материалы международной конференции в честь 100-летия СГУ / Под ред. Ю.В. Варфоломеева, Л.Н. Черновой. Ч. 2. Саратов, 2010. С. 7-10.
42. Казаров С.С. Додонские голуби // Вестник Удмуртского университета, 2015. Т. 25, вып. 4. С. 71-74.
43. Леонтьев П.М. О поклонении Зевсу в древней Греции. М.: Типография московского университета, 1850. 345 с.
44. Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Изд. 4. Ч. 2. СПб.: «Алетейя», 1997. 327 с.
45. Любкер Ф. Ахерон // Реальный словарь классических древностей / Пер. В.И.Модестова. Т. 1. М.: «Олма-пресс», 2001. С. 9.
46. Протопопова И.А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Русская антропологическая школа: труды. М., 2004. Вып. 2. С. 163-190.

- 47.Петрова М.С. Онейрокритика в античности и в средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 176-228.
- 48.Солопова М.А. Возникновение науки о снах и сновидениях в древней Греции (к публикации трактата Аристотеля «О предсказаниях во сне») // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 156-168.
- 49.Фрэйзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К.Рыклина. Том 1. М.: «ТЕРРА-Книжный клуб», 2001. 528 с.
- 50.Хэммонд Н. История древней Греции / Пер. Л.А.Игоревского. М.: Центрполиграф, 2003. 703 с.
- 51.Штаерман Е.М. «Сонник» Артемидора как исторический источник // ВДИ, 1989, № 3. С. 236-251.
- 52.Blum C. Studies in the Dream-Book of Artemidorus. Uppsala: «Almqvist & Wiksells», 1936. 108 p.
- 53.Cook A.B. Zeus, Jupiter and the Oak // The classical review, 1903, Vol. 17, №3, P. 174-186.
- 54.Cook A.B. Zeus: a study in ancient religion. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1914. 885 p.
- 55.Campbell D. Greek and roman artillery 399 BC- 363 AD. Oxford: «Osprey Publishing», 2003. 48 p.
- 56.Clark R. J. Trophonios: the manner of his revelation // Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 1968, Vol. 99. P. 63-75.
- 57.Dakaris S.I. The dark palace of Hades // Archaeology, 1962, Vol. 15, № 2. P. 85-93.
- 58.Eitrem S. The necromancy in the Persai of Aischylos // Symbolae Osloenses, 1928, Vol. 6, № 1. P. 1-16.

59. Funke P. New oracular tablets from Dodona. Edition and historical commentary // URL: <http://www.dfg.de/gepris>
60. Kessels A.H.M. Ancient systems of dream-classification // *Mnemosyne*, 1969. Vol. 22, Fasc. 4. P. 389-424.
61. Nicol D.M. The oracle of Dodona // *Greece & Rome*, 1958, Vol. 5, № 2. P. 128-143.
62. Ogden D. Greek and roman necromancy. Princeton: Princeton university press, 2001. 313 p.
63. Parke H.W. The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. Massachusetts: Harvard university press, 1967. 292 p.
64. Piccinini J. A forgotten votive plaque from Dodona // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2013, № 187. S. 69-71.
65. Piccinini J. Beyond Prophecy: the oracular tablets of Dodona as memories of consultation // *Incidenza dell'Antico*, 2013, Vol. 11. P. 63-76.
66. Piccinini J. Renaissance or decline? The shrine of Dodona in the Hellenistic period // *Hellenistic Sanctuaries: Between Greece and Rome* / Ed. M.Melfi and O.Bobou. Oxford, 2016. P. 152-169.
67. Wiseman J. Rethinking the "Halls of Hades" // *Archaeology*, 1962, Vol. 51, № 3. P. 12-18.



## Приложение

1. Схема классификации сновидений у Артемидора.
2. Схема классификации сновидений у Макробия.
3. План оракула мертвых на Ахеронте.
4. Бобы вида *vicia faba equina*, найденные на территории оракула мертвых на Ахеронте.
5. Терракотовые вотивы Персефоны VI-V вв. до н.э., найденные на территории святилища мертвых на Ахеронте.
6. План пещеры Трофония.
7. Бронзовый вотив голубя VII в. до н.э.
8. Прорисовка бронзовой монеты из Додоны.
9. Реконструкция «дара керкирцев».
10. План Додонского святилища.
11. Реконструкция Додонского храма V в. до н.э.
12. Реконструкция Додонского храма III в. до н.э.
13. Бронзовая ветвь дуба III в. до н.э., найденная в Додоне.
14. Бронзовая ваза с подставкой, найденная на территории Додонского святилища.
15. Додонские таблички.

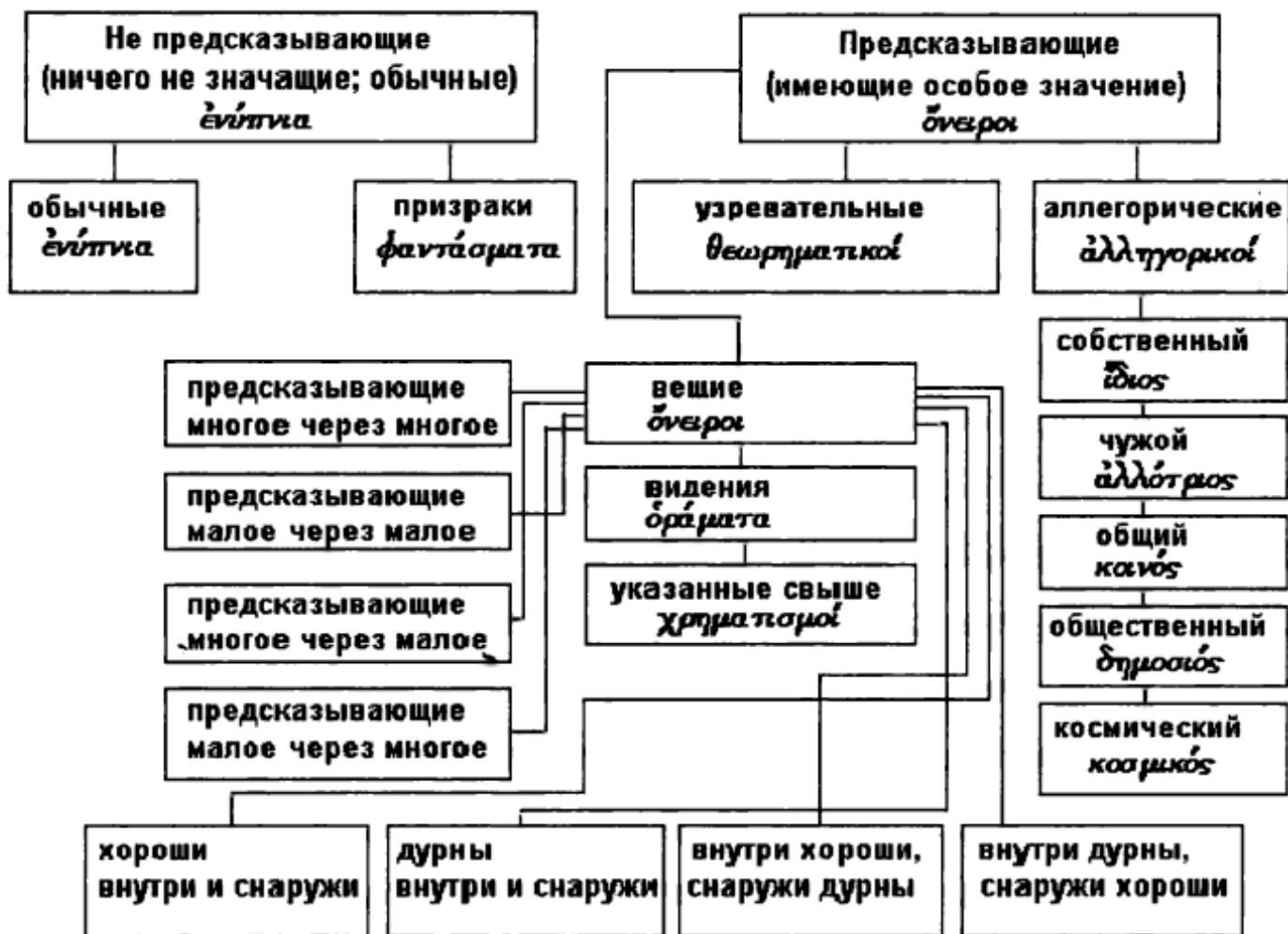


Рис. 1. Схема классификации сновидений у Артемидора. Приведено по: Петрова М.С. Онейрокритика в античности и в средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 185.

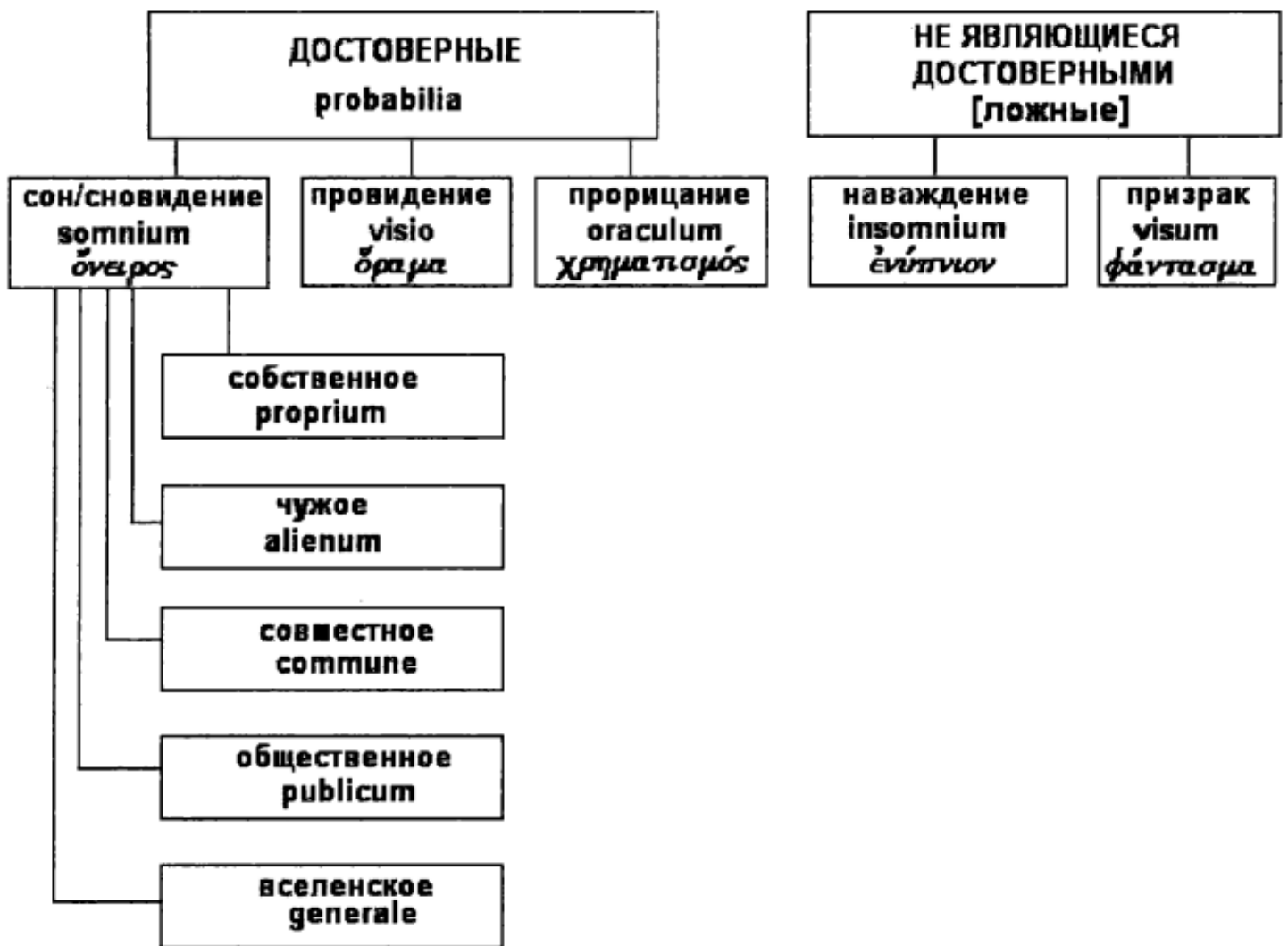


Рис. 2. Схема классификации сновидений у Макробия. Приведено по: Петрова М.С. Онейрокритика в античности и в средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности Средних веков / Сост. и отв. ред. М.С.Петрова. Т. 1. М., 2010. С. 182.

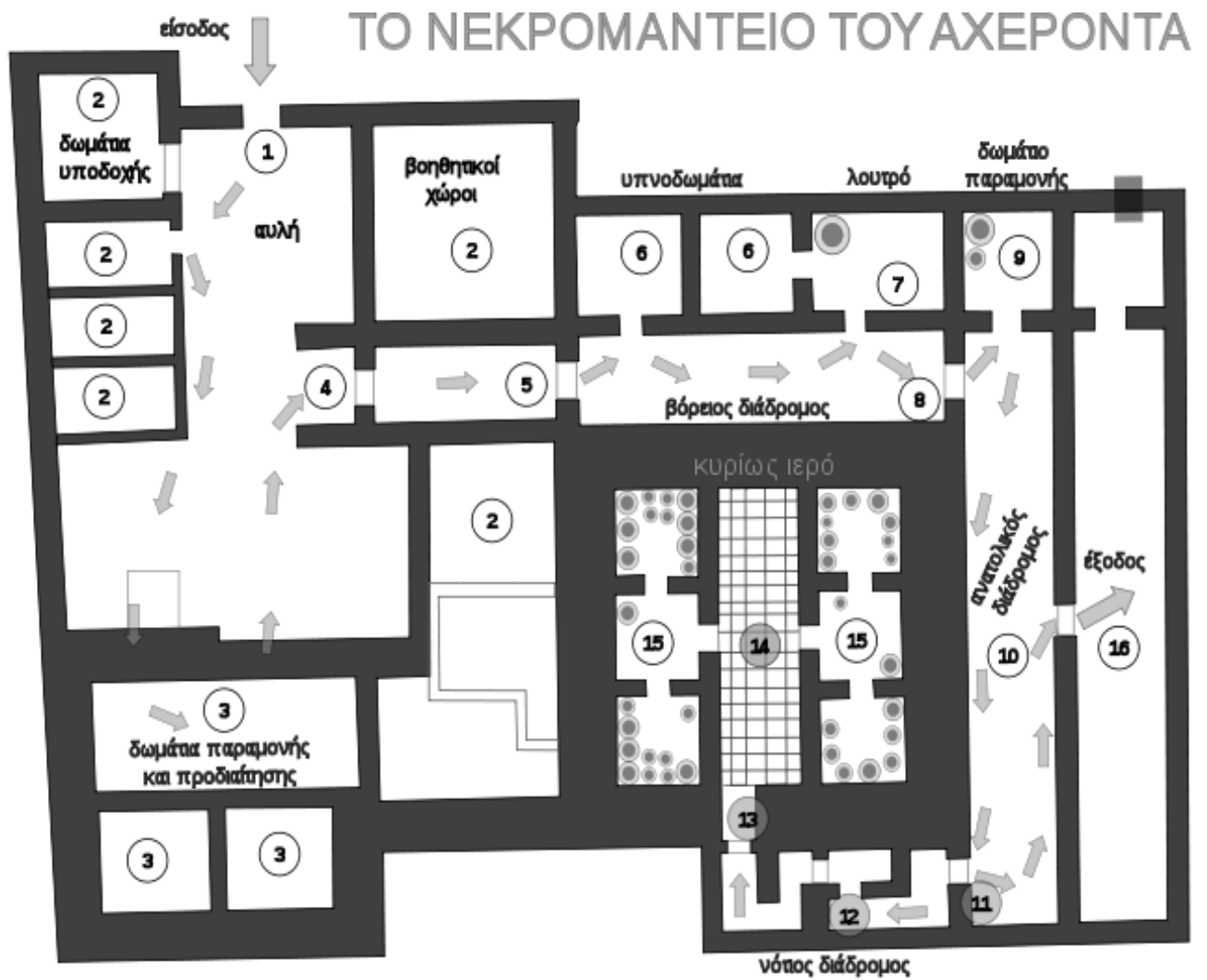


Рис. 3. План оракула мертвых на Ахеронте. <http://www.diaforetiko.gr>.



Beans of the variety *vicia faba equina*. Slightly enlarged.

Рис. 4. Бобы вида *vicia faba equina*, найденные на территории оракула мертвых на Ахеронте. Приведено по: Dakaris S.I. The dark palace of Hades // Archaeology, 1962, Vol. 15, № 2. P. 91.



**Terracotta figurines from Ephyra representing Persephone (sixth and fifth centuries B.C.).**

Рис. 5. Терракотовые вотивы Персефоны VI-V вв. до н.э., найденные на территории святилища мертвых на Ахеронте. Приведено по: Dakaris S.I. The dark palace of Hades // *Archaeology*, 1962, Vol. 15, № 2. P. 91.

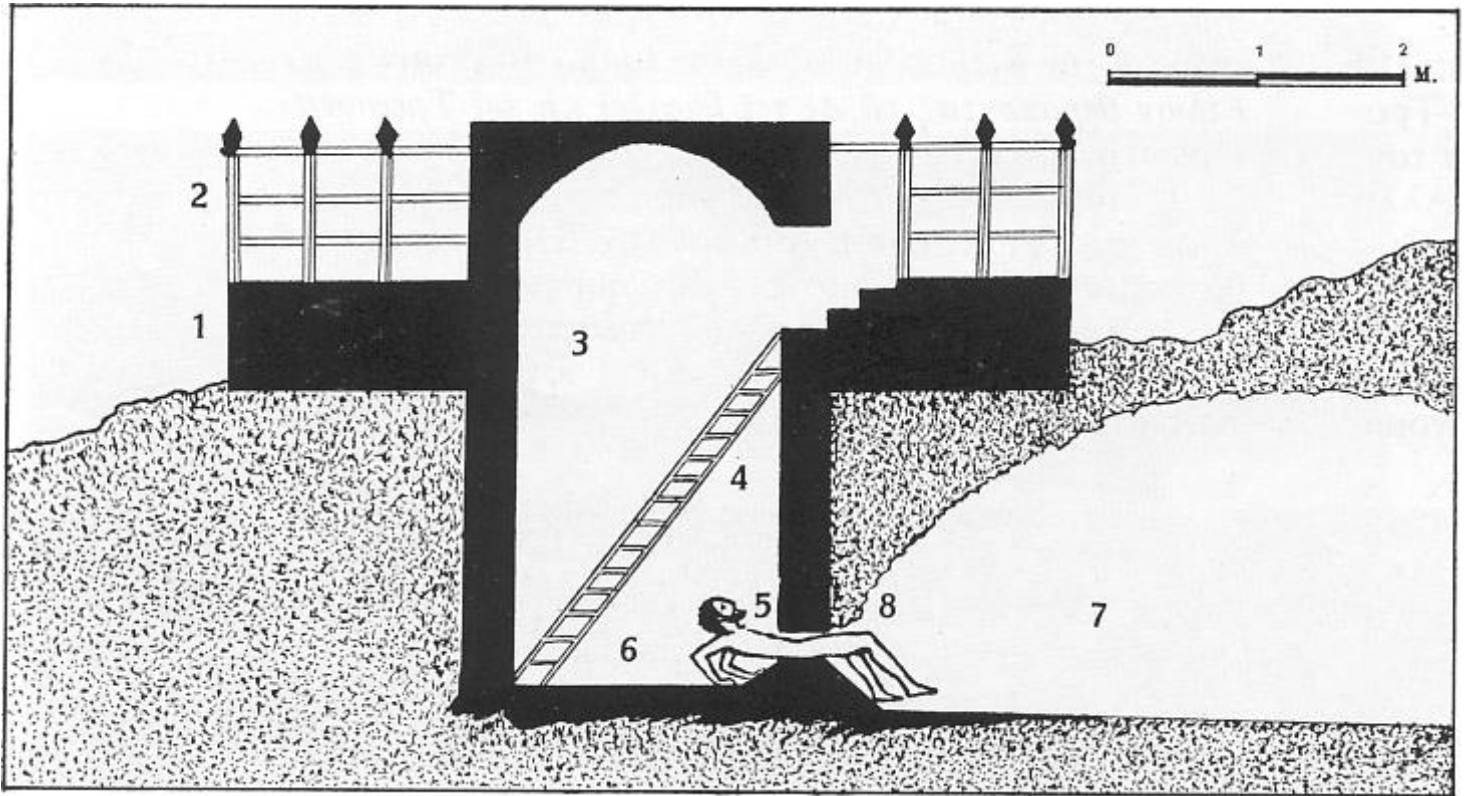


Рис. 6. План пещеры Трофония. <http://www.pausanias-footsteps.nl>.



Рис. 7. Бронзовый вотив голубя VII в. до н.э. <http://rassegefluegel-bielefeld.de>



Рис. 8. Прорисовка бронзовой монеты из Додоны. Приведено по: Леонтьев П.М. О поклонении Зевсу в древней Греции. М.: Типография московского университета, 1850. С. 81.



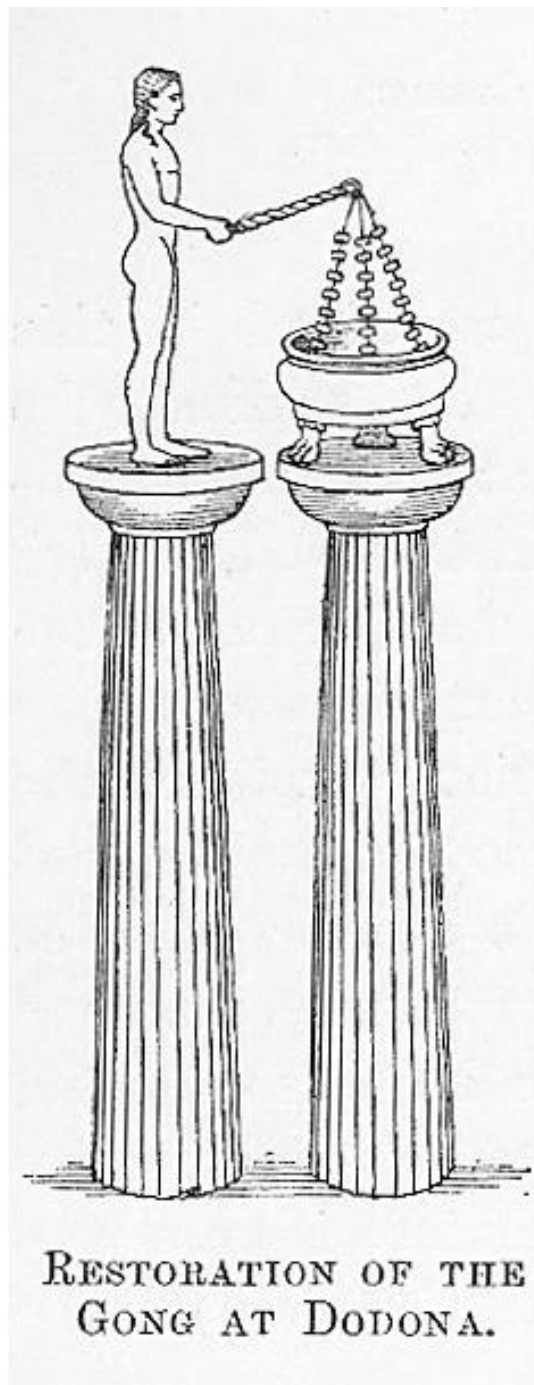
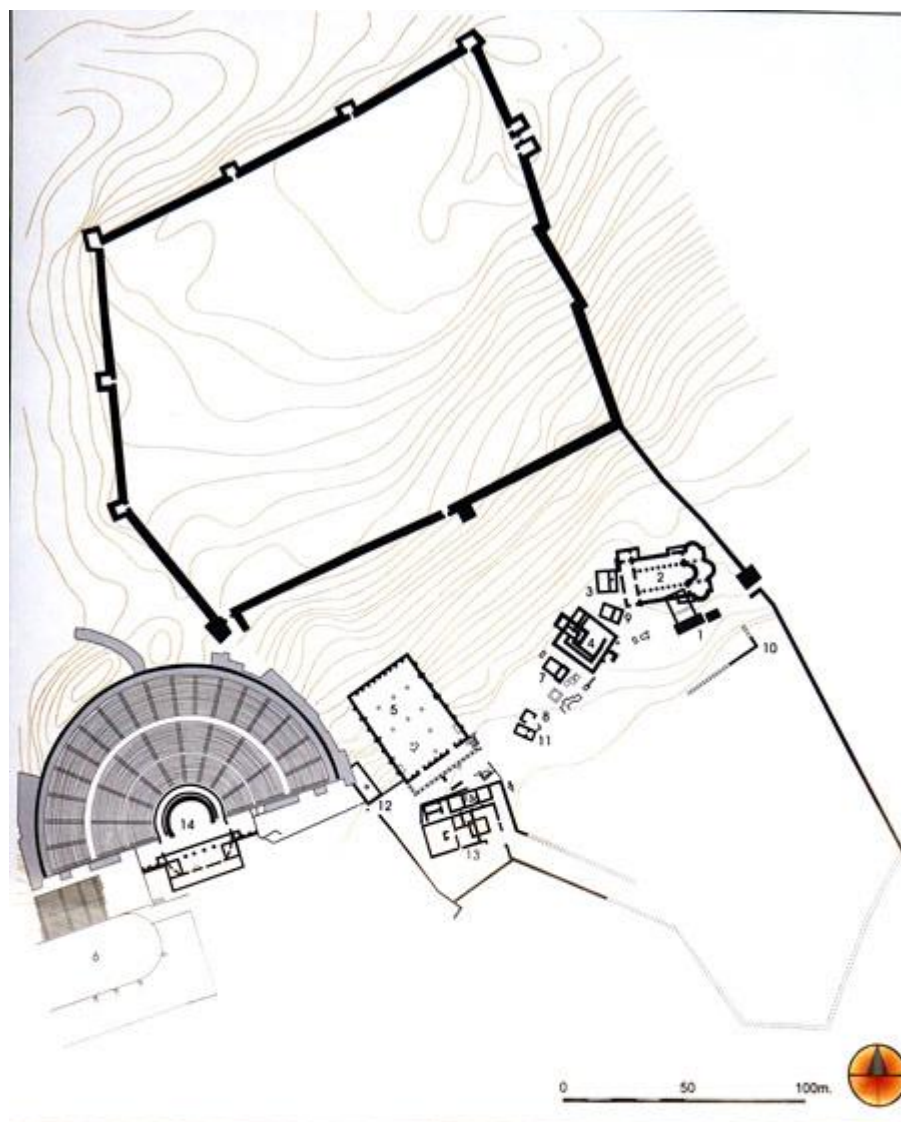


Рис. 9. Реконструкция «дара керкирцев». <http://www.namuseum.gr>.



1. Ναός και βωμός Ηρακλέους
2. Χριστιανική Βασιλική
3. Παλιός ναός Διώνης
4. Ιερά οικία
5. Βουλευτήριο
6. Στάδιο
7. Ναός και βωμός Θέμιδος
8. Κτίσμα ρωμαϊκών χρόνων
9. Νέος ναός Διώνης
10. Βαθμιωτό ανάλημμα
11. Ναός Αφροδίτης
12. Οικία ιερέων (:)
13. Πρυτανείο
14. Θέατρο

1. Temple and altar of Hercules
2. Christian Basilica
3. Old Temple of Dione
4. Sacred building
5. Assembly house
6. Stadium
7. Temple and altar of Themis
8. Roman building
9. New Temple of Dione
10. Retaining wall
11. Temple of Venus
12. House of the Priests (?)
13. Prytaneion
14. Theater

Рис. 10. План додонского святилища. <http://ancient-greece.org/archaeology>.

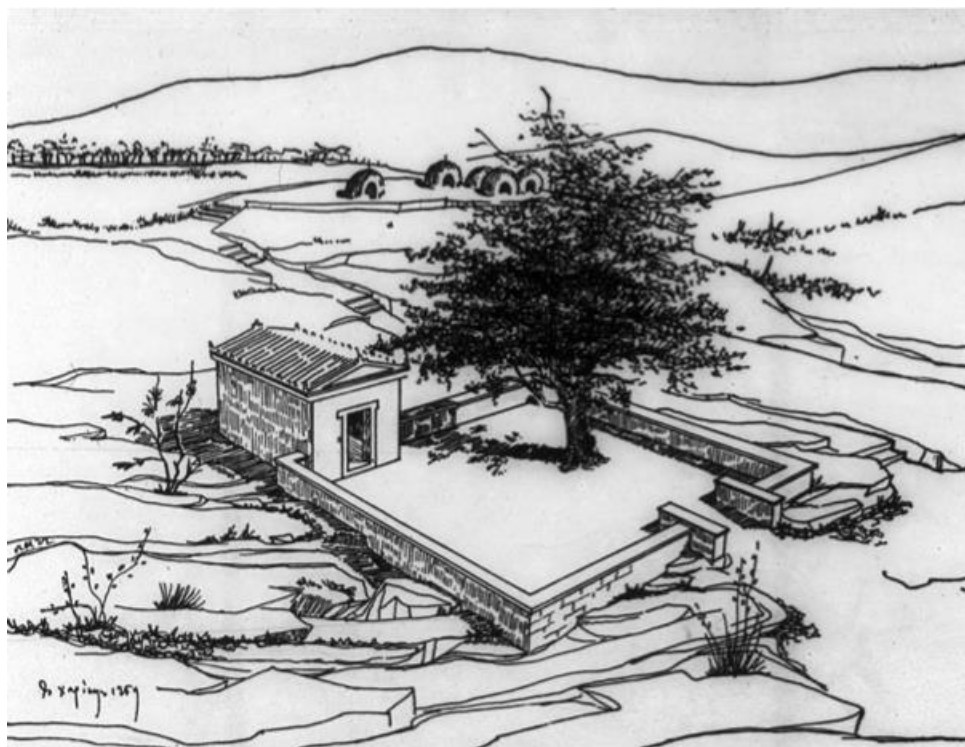


Рис.11. Реконструкция дондонского храма V в. до н.э.  
<https://www.studyblue.com>.

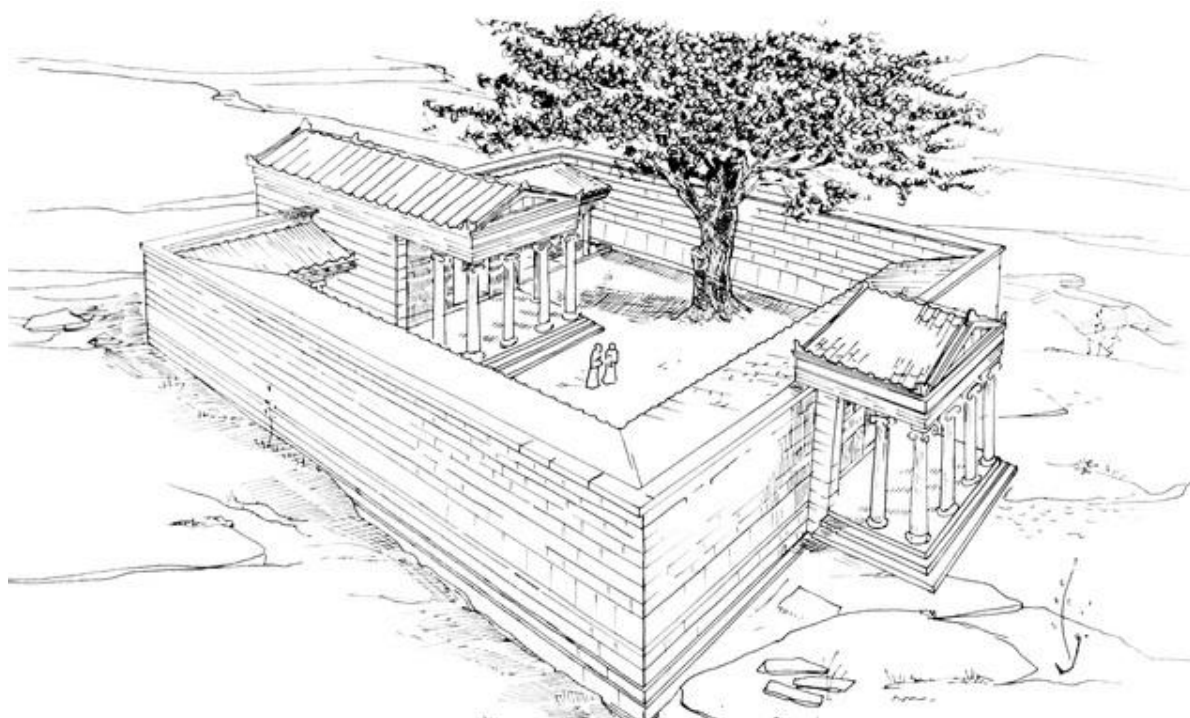


Рис. 12. Реконструкция дондонского храма III в. до н.э.  
<https://www.studyblue.com>.



Рис. 13. Бронзовая ветвь дуба III в. до н.э., найденная в Додоне.  
<http://www.namuseum.gr/index-en.html>.

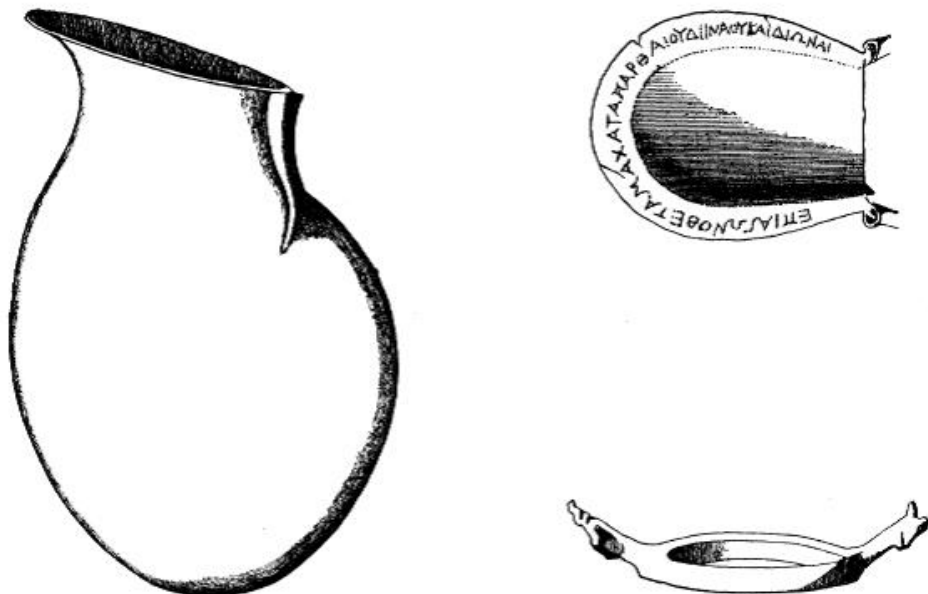


Рис. 14. Бронзовая ваза с подставкой, найденная на территории додонского святилища. Приведено по: Cook A.B. Zeus, Jupiter and the Oak // The classical review, 1903, Vol. 17, №3, P. 182.

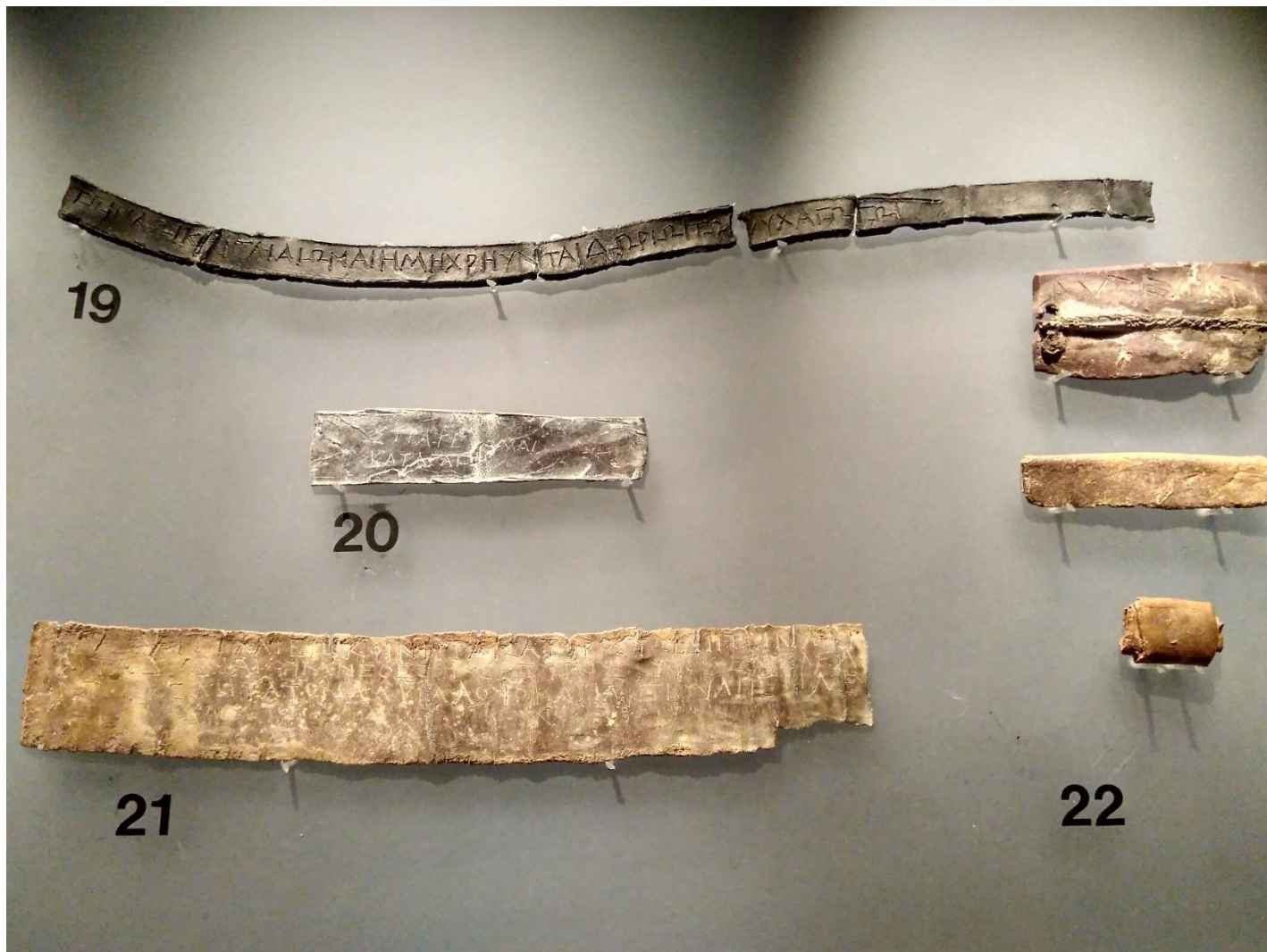


Рис. 15. Додонские таблички. Фото собственное.