

ДО ПИТАННЯ ПРО АТРИБУЦІЮ ТА ДУХОВНИЙ ЗМІСТ ХРИСТІЯНСЬКИХ СИМВОЛІВ НА СЕРДОЛІКОВИХ ВСТАВКАХ У ПЕРСНІ ЗІ СХІДНОГО КРИМУ

Історія зародження та поширення християнства на території України останнім часом привертає увагу багатьох дослідників. З одного боку таке активне зацікавлення пов'язано з загальним зростом суспільного інтересу до проблем релігії, й особливо до християнства, у зв'язку з 2000-літнім ювілеєм Різдва Христового. З іншого – в попередні десятиліття, коли дослідники та вчені знаходились під важким ідеологічним пресом політичної системи, що активно нав'язувала атеїстичні погляди, були відсутні умови як для ґрунтовного, всебічного вивчення питання християнізації в Криму через не актуальність теми, так і для належного опрацювання джерельної бази, що стрімко зростала. Початок 90-х років ХХ ст. знаменує настання нового періоду в дослідженні проблеми, коли вивчення старожитностей Криму, в тому числі християнських, переживає справжній бум. Така активізація стала можлива лише за умов відходу в минуле системи жорсткої політичної цензури, зміни ідеологічних чинників, переосмислення усталених поглядів на релігію в цілому та християнство зокрема, за якими релігія вважалась гальмом соціального поступу [Герещенко, 1999, с. 124].

Серед старожитностей Криму, що пов'язані з початковим періодом розповсюдження християнства, найбільш ранніми дослідники одностайно вважають персні, на сердолікових вставках яких прокреслені символічні християнські зображення. Після окремих повідомлень про їх відкриття, коли дослідники лише визначили зображені символи як ранньохристиянські без подальших пояснень, а також невеликих статей де розбирались лише окремі елементи семантики символів в ході вирішення інших проблем [Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 124; Юрочкин, 2002, с. 24–28; Труфанов, 2002, с. 59–61; Шевченко, 2003, с. 129–132], персні майже не були об'єктами всебічного наукового вивчення та аналізу в контексті церковної історії, тому вважаємо за можливе ще раз звернутись до цих унікальних артефактів і запропонувати

власний варіант тлумачення зображених на них символів, та розглянути деякі питання, пов'язані з початковим періодом проникнення християнства у Крим, чому і присвячуємо дану статтю.

Так, у 1960 р., було знайдено перстень у неглибокій могилі № 36 біля с. Ново-Отрадне під час дослідження сорока двох могил некрополю, пов'язаного з городищем, що знаходилось неподалік на пагорбі. Городище було засновано за доби еллінізму та загинуло наприкінці III ст. н.е. [Арсеньєва, 1963, с. 192; 1961, с. 66–69; 1970, с. 107; Крукликова, 1956, с. 237–260]. Перстень, що за припущенням І.Т.Кругликової був привезений з Єгипту [Кругликова, 1972, с. 29], з плаского в перетині бронзового дроту з розширеним щитком, на овальній сердоліковій вставці якого зображено хрест подовженої форми з перехрестями на кінцях та дві симетрично розташованих по сторонах хреста риб, виявлено біля небіжчика, випростаного на спині, головою на південний схід, кисті рук лежали на тазових кістках (рис. 1, 7; 2). Біля голови похованого знайдено уламки невеликого ліпного, з червоною, трохи підлощеною поверхнею горщика, біля рук – бронзовий браслет з круглого в перетині дроту з розплющеними кінцями, на яких крапковим орнаментом схематично зображені зміїні голівки (рис. 1, 1). Подібні браслети широко розповсюджені як у Європі і Азії, так і у Криму, де зустрічаються від Херсонеса аж до Танаїсу [Нефедова, 1992, с. 21–22; Зубарь, 1982, с. 96–98; Дашевская, 1991, с. 39; Труфанов, 2001, с. 71, 73, 76]. Біля черепа виявлено 8 пласких намистин синього та зеленого скла і бронзову сережку з дроту з закрученими кінцями (рис. 1, 2–3). На грудях лежала бронзова одночленна лучкова підв'язна фібула (рис. 1, 4), за класифікацією А.К. Амброза – група 15, серія I, варіант 4–5 [Амброз, 1966, с. 50–51, табл. 9, 10–13], а в ногах знайдено просвердлену боспорську монету часів Савромата I (93/94 – 123/124) [Арсеньєва, 1963, с. 194]. На пальцях рук небіжчика знаходились

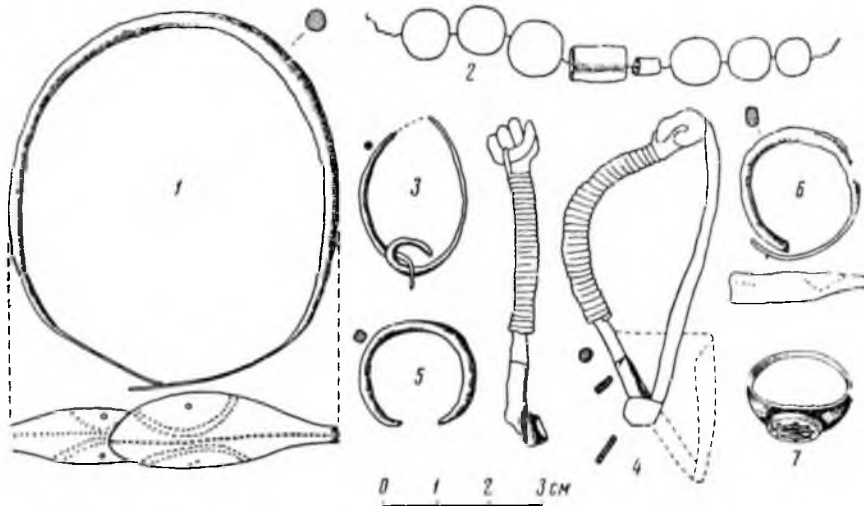


Рис.1. Поховальний інвентар з могили № 36 некрополю біля с. Ново-Отрадне

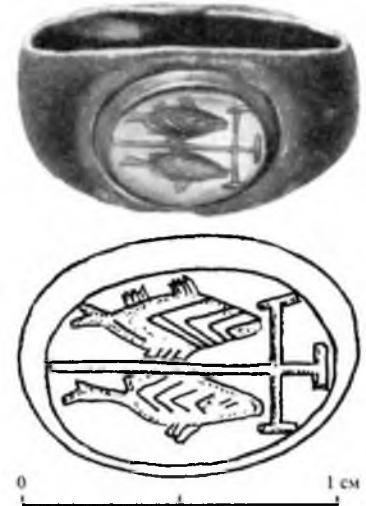


Рис. 2. Перстень з могили № 36

три бронзові персні. Крім згаданого персня з сердоліковою вставкою, знайдено ще два – з дроту, з не зімкнутими кінцями (рис. 1, 5) та з розплющеними кінцями, що заходили один за один, на яких помітні сліди крапкового орнаменту (рис. 1, 6). За аналізом поховального інвентаря (фібула, бронзовий браслет, монета боспорського правителя), дослідники відносять поховання 36 до одного з чотирьох типів могил, виділених в некрополі, серед яких не знайдено жодної іншої ознаки християнства, окрім вказаного персня. Датують могилу в межах другої половини II – першої половини III ст. [Арсеньєва, 1963, с. 194–195]¹, а за етнічною приналежністю пов'язують з носіями сарматської культури, що проникали у місцеве середовище [Арсеньєва, 1963, с. 202–203]. З проникненням фібул, подібних до знайденої у могилі № 36, пов'язують просування як у Північне Причорномор'я, так і на інші території, сарматських племен, що приймали активну участь у т. зв. готських або скіфських війнах. Як зазначає А.К. Амброз, I–III ст. н.е. – це період активних культурних взаємовпливів і торгових зв'язків греків Північного Причорномор'я з варварською периферією, де серед варварів переважали сарматські племена, а пружинні дужкові фібули і були приналежністю варварського костюму, показником варваризації. Відоме як місцеве, боспорське, виробництво фібул, так поширеним воно було і в Східному Причорномор'ї, в Західній Грузії і Абхазії [Амброз, 1966, с. 92].

До I–III ст. віднесено й матеріали з розкопок 1993 р. некрополя Кітея, що пов'язані з розкопом № XXV поховальної споруди, де в незайманій грабіжниками частині приміщення, близько біля підлоги, у шарі попелу і сажі, змішаних з уламками кісток людей і тварин серед іншого матеріалу було знайдено срібний перстень з геммою на сердоліковій вставці з зображенням Т-подібного хреста і двома рибками по його сторонах (рис. 3). Автор розкопок датує знахідку II–III ст. і вважає III ст. верхньою межею існування комплексу, що підтверджується знайденою на підлозі приміщення бронзовою монетою другої половини III ст. [Хршановський, 1994, с. 264].

Окремо, без персня, лише сердолікову вставку восьмигранної форми було знайдено і у 2001 р. під час продовження археологічних досліджень розкопу II, середньовічного городища на плато

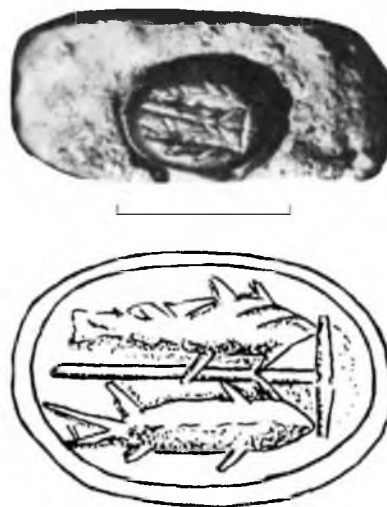


Рис. 3. Срібний перстень з Кітею

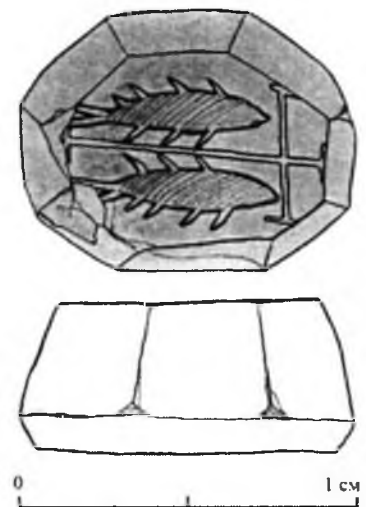


Рис. 4. Вставка у перстень з поселення Тепсень

¹ За даними аналізу матеріалів ця дата була запропонована автором розкопок і не заперечується іншими дослідниками.

Тепсень, у приміщенні середини IX – першої половини X ст., де стояли піфоси. Вставку, в центрі якої зображено хрест з перехрестями на кінцях та дві стилізовані, ретельно прокреслені, рибки по його боках, було виявлено на дні піфосу № 2 [Майко, 2002, с. 180] (рис. 4). Автор розкопок зазначає, що восьмичасне огранювання вставки, яке частково пошкодило зображення на ній, не типове для середньовічного населення як Східного, так і Південно-Західного Криму, але не сумнівається відносно повної аналогії своєї знахідки (як за розмірами так і за сюжетом) до зображення на вставці з персня, який було знайдено у Ново-Отрадному, навіть припускає руку одного майстра [Майко, 2002b, с. 137–138].

Загалом відомо, що персні були широко розповсюджені і в античні часи слугували за амулети, знаки службового положення, печатки та прикраси, супроводжуючись різноманітними, часто магічними зображеннями. Вони були символами влади, ознакою певної соціальної приналежності та використовувались для підтвердження підпису і вважались річчю конче необхідною в повсякденному побуті. З імперського часу їх носили всі вільно народжені [Словарь античности, 1989, с. 426; Неверов, 1981, с. 25–37]. Так, Гай Пліній Секунд Старший (23/24–79) у своїй «Історії природи» скаржачись на «наявність легіонів рабів, присутність у домі натовпу чужих людей» між іншим зазначає, що «тепер навіть їжа та напої запечатуються перснем, щоб уникнути розкрадання» (Пліній, *Естественная история*, XXXIII, 6) [Ранович, 1990, с. 103]. І, наче у продовження висловленого Плінієм, Тит Флавій Клімент Олександрійський (приблизно 150 – 215) повідомляє: «Логос (Розум) дозволяє нам (тобто християнам – авт.) носити золотого персня на пальці, але не для прикраси, а для накладення ним в домі в господарській дбайливості печаток на те, що потребує охорони. Звісно, якби усі люди були добрими вихованцями (Логоса), тоді не потрібно було б ніяких печаток; були б тоді однаково сумлінні всі: і хазяї, і слуги; але так як через неучтво та дурне виховання у людей часто розвиваються схильності до поганого, то уживаємо ми печатки» (Педагог, III, 11). І далі: «А так як і нам, мужам доводиться дещо припечатувати для більш надійної охорони, то при відправленні своїх громадських обов'язків, при своїй діяльності в полях, куди ми часто без жінок відлучаємося, то й нам Логос (Розум) дозволяє на цей випадок носити персня з печаттю, але лише одного. Від носіння же інших перснів ми мусимо відмовитись, тому що по Писанню: уже вихованість для мужа розумного є золотою прикрасою (Сир. 21, 24). А персня чоловіки повинні носити не на інших

пальцях, а одівати його на мізинець, тобто на самий крайній з пальців; тому що тоді рука залишається здатною до виконання властивої їй роботи, та й сам перстень, тримаючись на ньому міцніше, нелегко зсковзує з нього.» (Педагог, III, 11).

У Криму персні так само були широко розповсюджені і пов'язані з різними соціальними групами, а тому відомі дуже дорогі з золота і з коштовним камінням, а також з бронзи з скляними вставками; як привізні, так і виготовлені у місцевих майстернях, що набули особливого розквіту в Пантікапеї і Херсонесі у II–III ст. [Неверов, 1984, с. 239–240]. Слід відмітити, що походження та поширення символічних зображень на пернях та амулетах з Криму, дослідники пов'язують з єгипетськими імпортами, які у III ст. до н. е. – III ст. н.е. активно проникають і на територію Північного Причорномор'я, де вони, в першу чергу як амулети-апотропої, користувались найбільшим попитом [Пиотровский, 1958, с. 20–28; Неверов, 1981, с. 31–33; Неверов, 2000, с. 154–158]. В перші століття нашої ери єгипетські амулети стають масовими знахідками не лише в культурних нашаруваннях міст і сільських поселень, але й в поховальних комплексах. Широке використання різноманітних амулетів та підвісок-апотропоїв населенням Криму у перші віки нашої ери засвідчує, на думку дослідників, розквіт марновірств, захоплення магією та проникнення нових культів у місцеве середовище, що пов'язують з релігійною обстановкою в Римській імперії [див.: Зубарь, 1982 с. 119–120, 124–125; 1990, с. 71; Диатроптов, 1988, с. 14–15; Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 135; Шевченко, 2003, с. 129]. І хоча загальна кількість єгипетських надходжень у II–III ст. н.е. дещо зменшується, різко збільшується попит, порівняно з попереднім часом, на амулети та фігурки різних божків – символи певних культів [Алексеева, 1972, с. 3–11; 1975, с. 27–30].

Для першохристиян також характерно використання в культовій практиці невеликих магічних амулетів, що широко представлені у повсякденному житті. На амулетах можна побачити поєднання символів різних релігійних течій, що існували в тогочасному середовищі [Касперавичюс, 1988, с. 75]. Характерним є також і поєднання різних античних та іудейських символів, або їх елементів, на християнських речах [Кондаков, 1914, с. 14; Касперавичюс, 1982, с. 116–127; Свенцицкая, 1992, с. 54–71].

Як відомо, зародження християнства у світі – це спочатку поява певних нових ідей у середовищі класичної культури, її елліністичного варіанту, використання старих символів та релігійних уявлень і лише потім виокремлення та створення своїх

нових іконографічних та символічних образів, які дуже часто продовжують зберігати старі стереотипи [Касперавичюс, 1982, с. 119–122; Хелу, 1991, с. 196; Mathews, 1999]. Такі процеси можна простежити і на ранньохристиянських матеріалах Криму.

Зображення на описаних вище сердолікових вставках з кримських перснів дуже подібні між собою, крім того вони знаходять ряд аналогій як на інших перснях, так і серед широкого різноманіття ранньохристиянських пам'яток взагалі. Спорідненість сюжетів наштовхує на думку, що з зображенням хреста та риб обабіч нього міг бути пов'язаний стійкий християнський символ, який мав певне усталене значення (рис. 5). З наведених прикладів видно, що риби зображувались не лише обабіч хреста, який до того ж має різну форму. Хрест часто зображався з елементами якоря, або й просто якір. Іноді риб замінено на пташок, або присутні і риби і пташки.

Цікаво і мабуть не випадково, що всі три вставки зроблені з однакового каменю – сердоліку. Коштовне та напівкоштовне каміння завжди привертало увагу людей, які надавали їм магічного значення. Відомо, циліндричні печаті Вавилону та Ассирії, використовувались і як печатки, і як амулети, також виготовлялись з різних каменів, що як вважають, мали певні, лише їм притаманні властивості оберігати їх власника від певних бід та напастей. Так наприклад за повідомленнями старовинних текстів, власник печатки з каменю «gug», тобто червоної яшми або сердоліку, завжди буде знаходитись під заступництвом свого бога [Бадж, 2001, с. 86, 252]. Символіка самоцвітного каміння присутня і в Святому Письмі, де Бог, або те що його оточує уподібнюється дорогоцінному камінню. Так у Одкровенні «Той, що сидить» на небесному престолі «був подібний каменю яспису і сардісу; і радуга навкруг престолу була подібна смарагду» (4:3), тобто як вважають дослідники, яспис (нефрит) і сардіс (сердолік) символізують тілесну суть Бога [Бобылев, 2003, с. 13]. Крім того, як зазначають, окремі самоцвіти, що пов'язані з певною символікою, відповідали тому чи іншому Апостолу й були каменями-місячниками. Так дванадцять каменів по числу імен колін синів Ізраїлевих з найдавніших часів мусило бути на нагруднику первосвященника Аарона, на кожному з яких як печаті повинні бути вирізьблені їх імена (Ісх. 28:21), або як пояснює Йосиф Флавій (37–100): «Сардонікси на плечах первосвященника знаменують сонце і луну, а дванадцять каменів [нагрудника] можуть бути прийняті або за зображення зірок, або за таке ж число зірок, групу яких греки називають зодіаком. Те і друге припущення не буде хибним» (Иудей-

ские древности. Кн. III, гл. 7) [докладніше див.: Бобылев, 2003, с. 11–14; Бобылев, 2002, № 1, с. 30–31, № 2, с. 51, № 4, с. 26–27. № 5, с. 21, № 7, с. 29]. Вирізьблені ж імена колін синів Ізраїлевих, збільшували природну силу каменів і перетворювали нагрудник у надзвичайно сильний амулет [Бадж, 2001, с. 257–260].

Останнім часом аналіз ранньохристиянських зображень на перснях з Криму став об'єктом ряду досліджень, але автори приділили їм увагу або розбираючи серед окремих символічних елементів [Труфанов, 2002, с. 51–67], або як докладний огляд історії хресного символу [Юрочкин, 2002, с. 21–50]. Так Ю.Ю. Шевченко, посилаючись на традиції Олександрійської християнської школи, слушно вказує на єгипетські корені символу на персні з Ново-Отрадного. Але сприйняття персня як ознаки церковного ієрарха високого сану, що пройшов таїнства хрещення і євхаристії, приводять автора, на наш погляд, до хибних висновків [Шевченко, 2003, 129–132].

До аналізу символічних знаків ранніх християн звертались ще на початку XIX ст. Серед перших дослідників походження та значення давньохристиянських символів був відомий на той час знавець старожитностей, в тому числі і християнських Криму, археолог, граф О.С. Уваров (1825–1884). Фундаментальне дослідження з історії християнської символіки, свого роду наукову енциклопедію, засновану на точних археологічних даних та письмових джерелах О.С. Уваров, розпочав ще у 50-ті роки XIX ст. Зібрання та систематизація матеріалів продовжувались більше 30 років, було накопичено та проаналізовано широке коло фактів і літератури (переважно іноземної), але, нажаль, робота залишилась незавершеною. Завдяки старанням вдови вченого, графині П.С. Уварової, на початку XX ст. розпочалась підготовка «Християнської символіки» до друку. У 1908 р. побачив світ перший том – «Символіка давньохристиянського періоду», виданий під редакцією відомих вчених Д.В. Айналова, Е.К. Редіна та за участю С.О. Жибелева. В книзі систематизовано багато ранньохристиянських зображень та подано їх тлумачення, що на той час мало відомих науці, але які й досі не втратили свого наукового значення і часто використовуються сучасними дослідниками, відтворено та розібрано численні символічні написи і зображення ранньохристиянського часу [Уваров, 1908].

Так О.С. Уваров за роз'ясненнями найбільш давніх символів звертається до надбань і творів отців Олександрійської школи, ґрунтуючись на головуючому тоді положенні місцевої церкви, яке на той час вона займала, а за свідченням Свсевія



Рис. 5. 1 – вставка у перстень з колекції Британського музею [Юрочкин, 2002, с. 25, рис. 10; Rippey, 1994, fig. 6, 69]; 2 – зображення на ранньохристиянській гемі з колекції Британського музею [Уотс, 2003, с. 84, рис. 3]; 3 – зображення вирізане на корнеліні (сердолику?), Рим [Порфирий (Успенский), 1996, рис на с. 164]; 4 – Перстень-печатка з Британського музею [Уотс, 2003, с. 81, рис. 2]; 5 – Надгробок Ліцинії Памії з римськими та християнськими символами [Иисус Христос в документах..., 1999, с. 484, рис. 8]; 6 – Мрамурова плита з катакомб святої Прискіли у Римі [Хроника христианства, 1999, рис. на с. 35]; 7 – Епитафія Антонії з катакомб святої Домітіли у Римі [Порфирий (Успенский), 1996, кольорова вставка між с. 96–97]; 8 – Надгробна плита [Порфирий (Успенский), 1996, с. 164]; 9 – малюнок біля поховального напису з катакомб св. Претекстати [Уваров, 1908, с. 106, рис. 10]; 10–11 – зображення якорів-хрестів з римських катакомб [Луковникова, 2000]; 12 – якір-хрест з катакомб св. Калікстуса [Креховецький, 2002, рис. на с. 24]. (Без масштабу).

Памфіла (близько 260–339) [Кривушин, 1998, с. 8], школа була найстарішою й найвідомішою², та «з найдавніших часів існувала для вивчення Священного Писання» і багатьох спонукала до навернення у віру Христову (Церковна історія, Кн. V,

10–11; Кн. VI, 4). Неодноразово з повагою згадує Євсевій і Климента Олександрійського та його праці, особливо «Стромати», в яких «він (Климент – авт.) не тільки розсипає думки з Писання, але бере і у еллінських письменників те, що здається

² Сучасні дослідження про християнську школу в Олександрії див.: [Афонасин, 2002, с. 138–142].

йому корисним, згадує міркування багатьох, розгортає віровчення і еллінів і варварів, виправляє неправду ересархів, наводить безліч свідчень... До цього всього додані міркування філософів... іудейських письменників – всі вони доводять в своїх творах, що Мойсей і народ юдейський старший за давніх еллінів» (Церковна історія. Кн. VI, 13–14), а від так і свідчення про Бога у Святому Письмі давніші від еллінських, та й еллінські філософи часто після пояснень Климента, доводять одвічне існування Бога християн. Праці Климента Олександрійського зберегли цитати з більш як 360 авторів [Словарь античности, 1989, с. 272].

Головними джерелами і основою символічної мови для ранніх християн, на думку А.С. Уварова, були євангельські притчі та алегоричні вирази з книг Святого Письма, твори церковних письменників трьох перших віків, гімни, молитви, пісні та все інше, що входило до складу церковних служб [Уваров, 1908, с. 8–9]. Тому не дивно, що бажання зрозуміти справжнє значення умовних втаємничених зображень або символів, приводить дослідника як до вивчення церковної історії так і до звернення до творів отців церкви, вислови яких він наводить, в тому числі і Климента Олександрійського. Для пояснення походження символічних знаків, що близькі до зображених на зазначених кримських персях, А.С. Уваров також звертається до твору Климента Олександрійського: «Педагог», основна задача якої полягала в наверненні язичника у християнство через розкриття перед ним незначності поганства та величі християнства: «Для печатки ж ми повинні користуватися зображенням голуба або риби, або корабля з надутими вітрилами,.. або ж корабельного якоря, який на своєму персні наказав вирізати Селевк. Якщо хто рибак, то перстень мусить тому нагадувати про апостолів чи про дітей, прийнятих від вод хрещення. Ідолських же зображень на своїх персях ми не повинні гравірувати...» (Педагог. Кн. 3, 11).

Що ж мав на увазі Климент Олександрійський, коли згадував про перстень Селевка? О.С. Уваров так само звертає на це увагу і наводить легенду, про дивний сон матері Селевка, у якому вона зачала сина від Аполлона, про знахідку перся з вирізаним на ньому знаком якоря, який потім повторився на стегні народженого сина [Уваров, 1908, с. 165], але яка, на наш погляд, не розкриває повністю думку Климента. Вважаємо, що за більш точними роз'ясненнями слід звернутись до «Римської історії» Аппіана Олександрійського (приблизно 100–170), яку міг

добре знати Климент Олександрійський, тим паче, що історик був його старшим сучасником і земляком. Тай викладення у Аппіана історії, пов'язаної з перснем Селевка (312–281 до н.е.) подано так, що могло сприйматись Климентом Олександрійським (і це було характерним як для його тлумачення й інших авторів, так і взагалі для церковних письменників періоду перших віків християнства) як ілюстрація до повсякчасного і вічного існування Бога Християн, божества, що сильніше за царя. Так, Аппіан теж передає декілька легенд про пророчтва майбутнього царювання Селевка у Азії, і серед них історію про перстень із знаком якоря, що наснився його матері і який мусив вказати Селевку на місце його царювання, і про камінь, за який зачепився Селевк, коли вирушав у Вавилонію. «Коли цей камінь було викопано, побачили якір. Коли ворожбити були засмучені цим знаком зупинки, Птоломей, син Лага, що їхав разом з ними сказав, що якір є знак безпеки, а не зупинки. Тому ж у Селевка, відколи він став царем, на печаті був знак якоря» (Аппіан, Римская история, XI, 56). А далі йдеться про випадок при закладенні міста Селевкії, що власне і виявив силу Бога, «сильнішого за царя», який посоромив силу східних магів і допомагав Селевку все життя (Аппіан, Римская история, XI, 58), чим і пояснюється, на нашу думку пропозиція Климента наслідувати його знак на персях християн. Таке розуміння цього символу узгоджується і з євангельським сприйняттям якоря, у зв'язку тлумаченням сенсу християнської віри: надія для тих «чий труд любові, що вірні вказують в ім'я Бога, послужив і служить святим», «тверду розраду мали ті, що навернулися взятися за майбутню надію, яка для душі є неначе якір безпечний і міцний, і входить у найпотаємніше за завісу, куди предтечею пішов за нас Ісус...» (Свр. 6: 9–20). Якір, як символ безпеки, що послідовно стає символом надії, символом однієї з найголовніших християнських чеснот, заснованої на впевненості у повсякчасному захисті Бога для тих, хто сповідує істинне вчення та звертається до Бога з молитвою. Традиція зображення якоря як символу надії, стійкості у вірі, спокути гріхів, спасіння, воскресіння та вічного життя для ранніх християн, добре обґрунтована у дослідженні О.С. Уварова. Автор також вказує, що якір є символічним значенням хреста [Уваров, 1908, с. 166]³. Та й зображується якір часто неначе хрест, що засвідчує тотожність цих символів, які однаково передають втаємничене зображення Ісусового хреста, що здобув для віруючих надію на воскресіння «у великий день

³ Слід також зазначити, що С.О. Уваров підкреслює відсутність у греків сприйняття якоря як символу надії. Символом надії він стає у християн [Уваров, с. 165; також див.: Словарь античности, 1989, с. 674–675; Креховецький, 2002, с. 24–31].

гніву Господнього» (Одрк. 6:17), коли врятується лише ті що мають печать Бога живого «на чолі своєму» і які «стоять перед престолом і Агнцем в білих одежах і з пальмовими гілками у руках» (Одрк. 7:2–3, 9). Саме тому серед найбільш ранніх християнських зображень як якоря, так і хреста дослідники виділяють їх зображення на могильних плитах (рис. 5, 5–12; 6, 1–6). Це свідчить, що символи якоря (якоря-хреста і хреста) тісно пов'язані з вираженням надії на спасіння, адже вони часто супроводжуються словами *ελπίς* або *spes* [Уваров, 1908, с. 114], що можна пояснити Новозавітним «І буде: усякий, хто призве ім'я Господнє, врятується» (Ді. 2:21).

Добре відомо, що в період появи перших християнських общин місця поховань, користувалися правом недоторканності. Християнські поховання, на той час, серед інших вирізняла лише традиція проведення на їх місці спільних молитов та богослужінь, що розкривало християнське ставлення до смерті, відмінне від язичницького. Тут, серед праху рідних і одновірців бере початок і християнська церква, тут вона пускала коріння в християнських громадах [Уваров, 1908, с. 117]. Так, християни Смірни близько 168 р. в посланні про мучеництво свого єпископа Полікарпа писали, що до гробниці мученика «вони стануть збиратися з веселощами та радістю і будуть святкувати його мученицьке народження (Євсевій Памфил. Церковная история. IV, 15). На початку III ст. язичникам вже було відомо, що звичай християн збиратися на могилах одновірців пов'язаний з найважливішим уявленням їхньої релігії – вірою у воскресіння [Петровский, 1993, с. 757]. У 257 р. імператор Валеріан (253–258) видає наказ про заборону збиратися на кладовищах для молитов та богослужінь, порушники якого були покарані на смерть. Проте, сила віри у воскресіння була настільки сильною, що ці заходи не досягли мети. Тому у 258 р. був виданий новий указ, який вводив суворі покарання проти кліриків – смертна кара та заслання. Але й це не зупиняло віруючих. Остання спроба зупинити богослужіння на кладовищах була здійснена у 312 р. Максиміном (309–313). Але так само безуспішно (Євсей Памфил. Церковная история. IX, 2).

Про богослужіння на могилах та неприпустимість жалкування з приводу смерті християнина часто згадував Іоанн Златоуст (347–407) (докладніше див.: Іоанн Златоуст, Похвальные беседы на праздники Господа нашего Иисуса Христа и его святых. X. О воскресении мертвых; XVII. О Лазаре. Слово пятое). Зібрання за містом, на могилах віруючих, що за роз'ясненнями Іоанна Златоуста

були встановлені ще отцями церкви і пов'язані, в першу чергу, з споминами про хрест на якому було розп'ято Ісуса, адже «коли прийшов Христос і помер за життя світу, то смерть перестала бути смертю, а стала сном та успіням». Саме хрест названий знаком перемоги: «Чим переміг диявол, тим же переборов його Христос... От що вчинив для нас хрест; хрест – трофей проти бісів, зброя проти гріха, меч, яким Христос простромив змія; хрест – призволення Отця, слава Сдинородного, веселоці Духу, прикраса ангелів, ствердження церкви, похвала Павла, твердиня святих, світло усього всесвіту» (Іоанн Златоуст, Похвальные беседы на праздники Господа нашего Иисуса Христа и его святых. VIII. Беседа о кладбище и о кресте Господа и Бога и Спасителя Иисуса Христа). Тобто хрест, як знаряддя спасіння світу Ісусом Христом був предметом найбільшого поклоніння у християн з самого початку Церкви, що засвідчують твори отців Церкви і пророцтва святого Письма [Барсов, 1993а, с. 833].

Спасительна і захисна сила хреста найбільш повно серед наведених зображень, що ставлять у ряд аналогій, за змістом символічних зображень, розкривається, на наш погляд, в зображенні на персні-печатці з британського музею [Уотс, 2003, с. 81, рис. 2; Юрочкин, 2002, с. 24, рис. 5] (рис. 5, 4). Тут Т-подібний-хрест, такий як на Кітейському персні, доповнено, крім іншого, зображенням змія, що навертає нас до біблійської оповіді. Змій – ще один образ спасіння, що символізує Ісуса Христа, розп'ятого на Дереві хресному, а тотожність Христа і змія ґрунтується на новозавітному порівнянні: «Тож так, як Мойсей змія підняв у пустелі, – так треба і Синові Чоловічому бути піднесеним, щоб усякий, хто вірує у Нього, не загинув, але мав життя вічне. Бо так возлюбив Бог світ, що дав Сина Свого Сдинородного, щоб усякий віруючий у Нього не загинув, але мав життя вічне. Бо не послав Бог Сина Свого в світ, щоб судити світ, але щоб світ спасений був через Нього» (Йо. 3:14–17). Отже, Христос вказує, на старозавітне мідне зображення, як на символ-передвісник, прообраз Його смерті на хресті, (через яку Бог дає всім, хто в Нього вірує, вічне життя), якого поставив Мойсей за вказівкою самого Господа, щоб «коли кого-небудь кусала гадюка, то він звертав очі на мідяного змія й лишався живий» (Чис. 21:9).

Зображені тут «А» і «О» в поєднанні з монограмою Ісуса Христа – символ, досить поширений і відомий серед християнських старожитностей, тлумачить всеохопність та предвічність Бога, що через дотримання заповідей Його, надається «даром



Рис. 6. 1 – мармурова плита з катакомб Прискіли у Римі [Хроника христианства, 1999, рис. на с. 46]; 2 – мармурова плита св. мученика Максима [Розанова, 1972, с. 128, рис. 1]; 3 – кам'яний надгробок Євтропія з Пантікапею [Шкорпил, 1900, с. 59 № 1]; 4 – надгробок Трифона [Диазтроптов, Емец, 1995 с. 15, № 36]; 5 – надгробок Платона [Диазтроптов, Емец, 1995, с. 14, № 26]; 6 – напис з надгробку Агораста, сина Луя [Диазтроптов, Емец, 1995, с. 11, № 5]. (Без масштабу).

від джерела води живої», «нраво на древо життя і увійти у місто через ворота» «бо в ньому одному кінець робиться початком і знову кінчається в початку вищому, що не знає ніякої перерви», як нояспіє цей символ Климент Олександрійський [Карсавин, 1994, с. 61] і неодноразово висловлюється через ці символи вже у Одкровенні (1:8, 10; 21:6; 22:13;), церковних гімнах та у святих отців, але який був відомий й іншим єгипетським гностичним сектам [Карсавин, 1994, с. 33].

Символіка спасіння і перемоги над смертю виражена і в зображеннях, де якір-хрест доповнюється пальмовими гілками – символами пере-

моги і вічності [Уваров, 1908, с. 107, 193; Уотс, 2003, с. 84, рис 3.] (рис. 5, 2).

Зображення якоря позначає найбільш ранні християнські могили в Римських катакомбах (рис. 5, 5–12; 6, 1–2). До таких, що несе на собі ще явний вплив старої римської традиції оформлення надмогильних плит і є проявом релігійного синкретизму, відносять надгробний пам'ятник Ліцинії Памії, який датують кінцем II – початком III ст. [Иисус Христос в документах истории, 1999, с. 484, рис. 8] (рис. 5, 5). У Криму найбільш раннім, точно датованим християнським надгробком вважається знайдений у 1898 р. в Керчі,

в районі Глинища, надгробок з ім'ям Євтропія, що зберігається в Керченському музеї. Це вапнякова плита, квадратної форми (0,64 x 0,63 x 0,1–0,16 м) посеред якої висічений хрест з перехрестями, що розширюються на кінцях. Над хрестом зберігся напис грецькою мовою «Тут спочиває Євтропій», що починається маленьким хрестиком. В кінці його збереглась дата – 601 р. за боспорським літочисленням, що відповідає 304 р. н.е. [Шкорпил, 1900, с. 59, № 1; Корпус боспорских надписей, 1965, с. 937; Диатроптов, Емец, 1995, с. 12, № 14] (рис. 6, 3). Разом із вищезгаданим надгробком Євтропія до найбільш ранніх також знайдених в районі Глинища, найбагатшому на надгробки керченському районі, може бути віднесений ще ряд християнських надгробків, що не мають дати, але за палеографією та однотипністю віднесені до початку IV ст., хоча дослідники і зазначають, що таке датування досить умовне, оскільки палеографія раньохристиянських надгробків розроблена ще слабо, а написання літер було стійким протягом тривалого часу. Серед них: надгробок з грубозернистого вапняку, на якому епітафія починається і закінчується маленьким хрестиком, аналогічна першій, лише згадується інше ім'я похованого – «Тут спочиває Агораст син Луя» [Шкорпил, 1896, с. 209; Диатроптов, Емец, 1995, с. 11, № 5] (рис. 6, 6); близька за формою стели до язичницьких традицій, вапнякова плита Трифона, сина Агафа з написом, що був заповнений червоною фарбою [Шкорпил, 1912, с. 18–20, № 9; Диатроптов, Емец, 1995, с. 15 № 36] (рис. 6, 4); надгробок Платонові [Латишев, 1896, с. 92, № 92; Диатроптов, Емец, 1995, с. 14, № 26] (рис. 6, 5) та ін. Ці надгробки з Криму можна співвіднести з раньохристиянськими надгробками з інших територій, де через зображення якоря або хреста (або й риби – див нижче) висловлюється та сама ідея. Такий знак об'являв покійного сповідником християнської віри, висловлював його віру і надію на воскресіння в час близького другого пришестя Ісуса Христа та суду Божого через знак перемоги над смертю, сприймався як захисний символ, трофей перемоги над гріхом, або зображення самого Ісуса, коротку молитву до нього. Причому слід зауважити, що розміщення зображень на плитах свідчить про тотожність цих символів. Тобто якір ототожнювався з Ісусом Христом і хрестом. Близька семантика символів призводить до поєднання їх у єдиний графічний образ, що у VII–IX ст. існує і розвивається як окремий головний духовно-релігійний символ «проквітлого» хреста [Шаповалов, 2003, с. 214–216; Шаповалов, 2001, с. 155; Матанцева, 1991, с. 251–254]. Необхідно відмітити,

що не дивлячись на багатосемантичний зміст ранніх християнських символів, на нашу думку, не слід занадто розширювати значення проквітлого хреста. Іконографічне поєднання хреста, як символу смерті Ісуса і його перемоги над нею та якоря, як надії для віруючих, спочатку доповнювалось пальмовими гілками, а пізніше проквітлість підкреслювала життєдайну силу цього символу і пов'язана з Біблійним Древом життя [Уотс, 2003, с. 153–154; порівняй: Юрочкин, 2002, с. 25] (рис. 5, 2; 6, 1).

Останнім часом деякі дослідники слушно зауважують, що попередня концепція появи хреста лише у кінці IV – на початку V ст. як символу з особливим значенням для християн, суперечить новим даним і дещо застаріла [Глушак, 1996, с. 200]. Вона ґрунтується ще на дослідженнях кінця XIX ст. Так, Н.В Покровський доводив, що пряме зображення хреста на надгробках з'являється лише за часів Феодосія I (379–395) [Покровский, 1916, с. 11]. Авторитет дослідника, чий фундаментальні праці й досі не втратили актуальності, призвів до поширеного погляду в нашій літературі, що поклоніння хресту у християн починається не раніше V ст. [Зубар, 2000, с. 224]. Однак на сьогодні вже відомі як християнські надгробки позначені хрестами, так і окремі символічні знаки з хрестами, що датовані навіть кінцем II – початком III ст. [Толстикова, Журавлев, 1998, с. 24–29; Толстикова, Журавлев, 2002, с. 51–55; Юрочкин, 2002, с. 21–26; Беляев, 2000, с. 92]. Крім того слід зазначити, що хрест був поширеним у багатьох народів сакральним символом з найдавніших часів [Нейхард, 1975, с. 4–18, 30–31; Уотс, 2003, с. 151–152] і витоки християнського хреста, як і багатьох інших християнських символів сягають попередніх епох. Він співіснував з язичницькими та іудейськими хрестами, у кожного з яких було своє символічне значення [Словарь античности, 1989, с. 291; Бадж, 2001, с. 265–273]. Адже ще в кінці II ст. відомі прибічники християнства Тертуліан (прибл. 150/160 – 220?) та Минуцій Фелікс (не раніше 160 – не пізніше 250), бажаючи захистити християн в суперечках з язичниками, намагалися спростувати твердження опонентів, які звинувачували їх у поклонінні хрестам як ідолам та знаряддям кари (Марк Минуцій Фелікс, Октавий, гл. 37–38; Тертуллиан, Апологетик, гл. 16) [Апологеты, 2002, с. 155 177–189; Голубцова, 1967, с. 83; Ранович, 1959, с. 350]. Звісно, що хрест вже в той час мав для християн інше символічне значення, і християни поклонялись не просто його зображенням, а тому, що він для них означав. Цей символізм християнського

хреста найкраще розкривається, як зазначалось вище, в творах Іоанна Златоуста. Євсевій також наголошує, що хрест, символ безсмертя, урочистий знак перемоги над смертю, який язичники та іудеї зневажали як знаряддя страти (О жизни блаженного Константина царя. I, 31; III, 1). Хрест є найбезпечніший притулок для християн, хто зображує на собі хрест, проганяє страх і повертає мир, запевняє Феодор Студит (759–826). Слід наголосити, що пропонуючи свої роз'яснення отці церкви у перші віки християнства зверталися як до свідоцтв Святого Письма (Єз. 9:4; Вих. 12:7), так і до змісту послань апостола Павла (I Кор. 1:13, 2:6–16; Еф. 1:9, 3:3–13, Кол. 1:24–29) [також див.: Шмеман, 2001, с. 18–19] і це засвідчує, на нашу думку, найдавніші витoki центрального значення хресного символу у віросповіданні християн. У зв'язку з цим вважаємо слушним зауваження О.С. Уварова про правило втаємничення (*disciplinae arcanae*), яке вимагало зберігати потай свої вірування і обряди не лише від чужинців, але і від оглашених, що готувалися до прийняття хрещення [докладніше про необхідність втаємничення знань у перших християн див.: Уваров, 1908, с. VI, 1–9, 21–22], тому певний час християнські символи були особливо втаємничені і менш відомі. Однак такі правила не були виключно християнською ознакою, що іноді пояснюють гоніннями та ворожим оточенням. Правила, які вимагали втаємничення обрядів та поступового викладення догматів віри, були притаманні й іншим релігіям того часу і в цьому відношенні християнство слідувало зразкам великих містерій греко-римського світу. Так, наприклад, у прихильників культу Сонця (Мітраїстів) було сім ступенів посвяти [Кюмон, 2000, с. 200–201]. Втаємничений спосіб релігійного мислення був характерним і для еллінських філософів, і для представників багатьох гностичних течій та багатьох найдавніших церковних письменників⁴. Через це так й оберігався символ хреста, що був індивідуальним, вираженням набожності християн в I ст., вирізувався на надгробках у II–III ст., але не став загальновідомим символом, або емблемою християн до тих пір, поки на початку IV ст. Кон-

стантин Великий не зробив його народним, розмістивши на щитах своїх солдатів, шоломі, знамені та ін. [Бадж, 2001, с. 275–276].

До таких втаємничених зображень Розп'яття, на нашу думку, можна віднести і малюнок на стіні склепу з чотирма нішами-лежанками, що відомий серед поховань некрополя Пантікапею, відкритий на I Підгірній вулиці у 1912 р. Нажаль, склеп повністю пограбований й матеріали, які могли б вказати точну дату його спорудження, відсутні [Ростовцев, 1914, с. 435, табл. СІ; Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 114, рис. 53] (рис. 7, 4–5). Ще одне зображення, що можна віднести до кола аналогій і яке, в деякій мірі, об'єднує і пояснює присутність біля хреста двох символів – птаха та риби, було знайдено в «святиниці»(?), відкритому на Ілуратському некрополі у Східному Криму. Це залишки круглого в плані приміщення, викладеного з каміння, з внутрішнім діаметром 7,8 м та з стінами завтовшки 1,3–1,5 м, подібного до інших відомих тут, так званих «кругів», які використовувалися місцевим населенням у II–III ст. для проведення культових обрядів. На підлозі, майже в центрі, в скельній породі висічено зображення хреста (1,2х 0,6 м), а по його сторонах, праворуч проглядає силует птаха, а ліворуч – риби [Жубланов, 1979, с. 97; Болгов, 1996, с. 59; Хршановский, 1999, с. 52–56] (рис. 7, 1–3). Така символіка розп'яття, добре розкривається у поясненнях Тертуліана та зображеннями пізнішого часу, а тому явними, менше втаємниченими (рис. 8, 1–4). Так, Тертуліан у своєму трактаті «Про хрещення» пояснює і глибоку символіку риби, і присутність хреста у вигляді складених навхрест рук, як давній біблійський символ, що будучи прообразом Ісуса Христа, вже тоді передвіщав майбутнє благословення у Христі, і присутність голуба, який уособлює присутність Духа Святого, що також мало свій прообраз: «Адже точнісінько так після вод потопу, якими було вичищено древнє нечестиве, після, можна сказати, хрещення світу, голуб-вісник, випущений з ковчега, і що повернувся з оливковою гілкою (яка навіть у язичників слугує за знак миру), сповістив землям про припинення небесного

⁴ Слід підкреслити, що найбільш яскравим представником традиційного тоді релігійного способу викладення, в значній мірі втаємниченого і алегоричного, був Климент Олександрійський. От як він говорить про необхідність втаємничення релігійних знань: «Іными словами, все варварские и греческие богословы скрывают первоначала своих учений и передают истину посредством загадок, символов, аллегорий, метафор или другими подобными способами. Так поступают, например, эллиские предсказатели» (Стромати. Кн. 5, IV, 21.4). «Египтяне не доверяют тайнства первому встречному и не открывают непосвященным знаний о божественном, но передают их только тем, кому предназначено... Египетские загадки и тайнства очень похожи на те, которые были в ходу среди иудеев... Таким образом, символический метод полезен во многих отношениях, и как содействующий построению правильной теологии, и как средство для благочестивого выражения, и как тренировка для ума или упражнение в краткой изложении, и как указание на проявленную мудрость. Ведь умение говорить символически есть признак мудрых, - говорит грамматик Дидим, - так же как и умение изъяснить то, что за этими символами скрывается» (Строматы. Кн. 5, VII, 41.1–2; 46,1). Отже, втаємничення головних християнських догматів, знаходилося в загальній системі тогочасних релігійних уявлень.

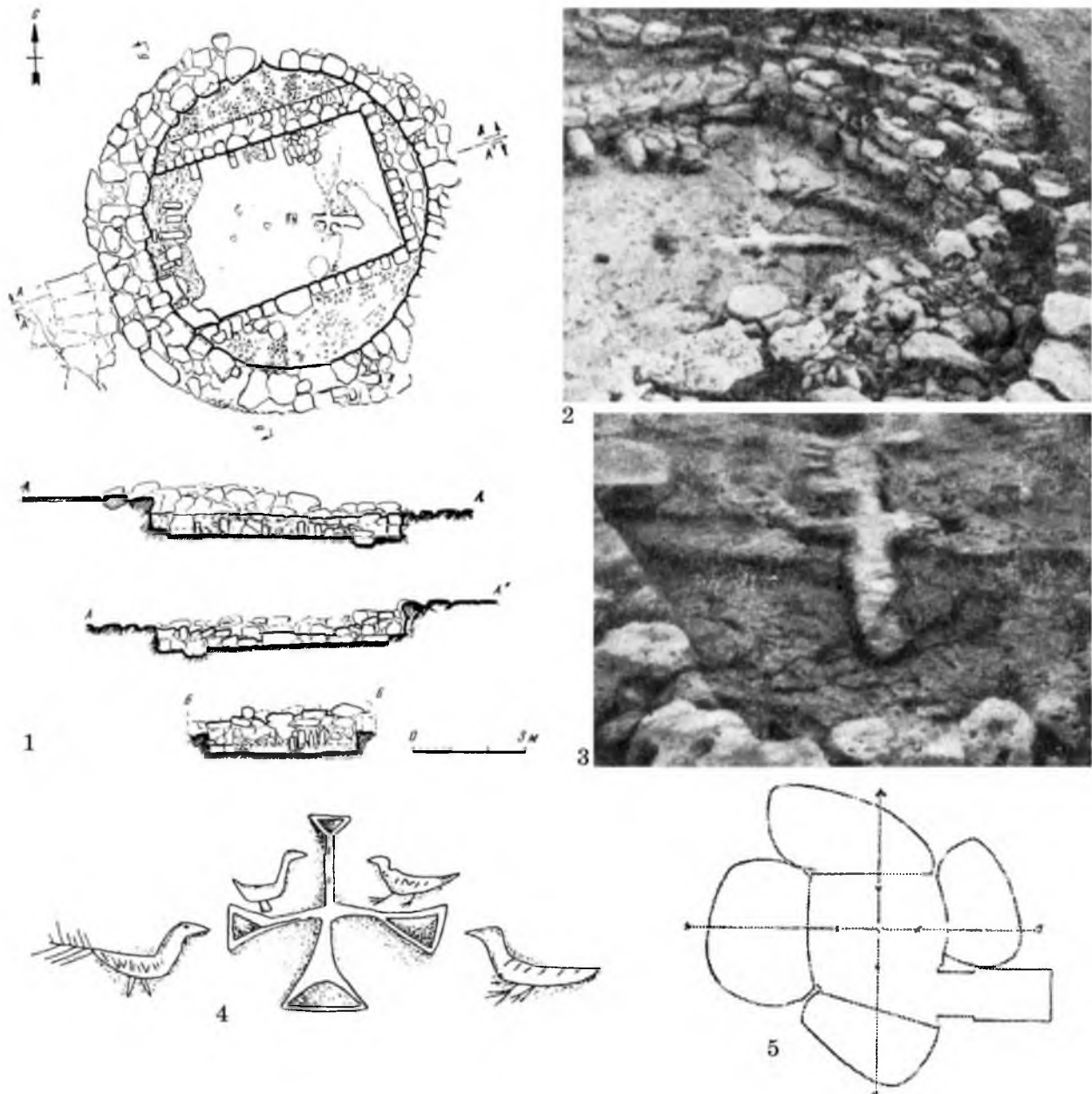


Рис. 7 1–3 – План, розрізи та фото «святинища» з некропою Ілурата [Кубланов, 1979, с. 92, рис. 1, 5–6 (фото), с. 96, рис. 4 (план і розріз)]; 4–5 – зображення на стіні склепу 1912 р. з некрополя Пантікапею та його план [Ростовцев, 1914, с. 435; Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 114]. (Без масштабу).

гніву. Таким же чином відбувається і духовний вплив на землю, тобто на нашу плоть, що виходить з купелі після очищення від колишніх гріхів: підлітає голуб Святого Духа, і приносить мир од Бога» (Тертуліан, О Крещении, VIII). «Адже саме голуб після всесвітнього потопу з гілкою оливи в дзьобі – знак людинолюбства Божого і припинення нещастя – дав зрозуміти, що Бог змінив свій гнів на милість. І тому – пояснює Іоанн Златоуст – Дух зійшов у вигляді голуба: де примирення з Богом там і голуб» (Іоанн Златоуст, Похвальныя беседи на праздники Господа нашего Иисуса Христа и его святых. VI. Беседа о крещении Господа и о Богоявлении).

Таким чином, зважаючи на вище сказане, можна зробити висновок, що хрест і якір це близькі за значенням символи, які мали центральне значення в релігійних уявленнях ранніх християн, були наповнені однаковим сакральним для посвячених значенням захисту, надії на спасіння і вічне життя через воскресіння хрещених, що сповідують вчення Христове. Такі символи і їх значення виникають одночасно в перші віки християнства і сягають своїм корінням у традиції східної та античної символіки. Вони незмінно існують довгий час, про що свідчать як відомі нам зображення, так і християнські письменники та богослови того часу. В середні віки образ якоря і хреста



1



2



3



4

Рис. 8. 1 – Розп'яття. Ірландія, VIII ст. Дублінський музей [Мейндорф, 2003, рис. на с. 103]; 2 – Англосаксонський рукопис VIII ст. Розп'яття. Мініатюра з Послань Павла. Вюрцбург, університетська бібліотека [Хроника християнства, 1999, рис. на с. 93]; 3 – Вознесіння Христове від Хресного дерева. Бронзовий рельєф (прорисовка). XI ст. Італія, Верона. Церква св. Зенона [Овчинников, 1999, с. 92, рис. 50]; 4 – Мозаїка в апсиді базиліки св. Климента. Рим. XII ст. [Порфирий (Успенский), 1996, рис. між с. 192–193] (Без масштабу).

існує нерозривно з'єднаним. Й нині хрест залишається головною емблемою християнства. Його й досі за канонами православної церкви ставлять у ногах покійного, як символ спасіння, як нагадування про те, що майбутнє блаженне життя після воскресіння добуте хресними стражданнями Ісуса Христа, як знак того, що в очікуванні «ранку

вічності», або другого прищестя Христа, віруючий іде від заходу життя на схід вічності.

Звертаючись до зображення риб, не будемо спеціально зупинятися на семантичному значенні для ранніх християн одного з найбільш поширених символів перших століть. Воно широко відоме і добре розкрито як в роботі О.С. Уварова так і

в інших дослідженнях [наприклад див.: Успенський А.С., 1908, с. 93, 103–110, 114, 123–124, 139–142, 172; Порфирий (Успенский), 1996, с. 156–164; Успенский Л.А., 1997, с. 60–64 та ін.] і ґрунтується на широкому колі письмових свідчень.

Походження ж символу риб, як і більшості інших християнських символів, тісно пов'язане з язичницькими традиціями та запозиченнями зі східної та античної міфології, де він був уособленням багатства, родючості, достатку, плодючості та сприймався як еротичний символ. З рибом пов'язана тема бога, що вмирає та воскресає, в переказах про потоп риба виступала як спаситель, іноді – як утілення душі людини, або символізувала нове народження і тому часто використовувалась у похоронних ритуалах. Культ риби був пов'язаний і з ритуальною риболовлею, а зображення і фігурки риб, річкові пейзажі, орнаменти і сюжети були особливо популярні [Уваров, 1908, с. 138; Айналов, 1901, с. 138–143; Топоров, 1982, с. 391–393; Колтухов, 1997, с. 59–67; Шаповалов, 2001, с. 58–64]. Сприйняттю цього символу християнами сприяло й те, що риба широко відома в Старому заповіті і відіграла велику роль у євангельських оповідях. Так, у рамках уявлень про смерть та воскресіння можна розглядати й історію біблейського Іони (Книга пророка Іони); Товія, син Товита перемагає Асмодея з допомогою риби (Книга Товита); згідно з біблейською традицією, Рибу отримає месія і розділить її з праведними в кінці світу, (в Талмуді месія позначається як *Dag* «риба»); друге пришестя месії відбудеться коли Сатурн та Юпітер зійдуться у зодіакальному знаку Риб та ін. [Топоров, 1982, с. 392; Библийская энциклопедия, 1990, с. 66, 353–354, 701–703] (рис. 9).

Слід також відмітити, що деякі найбільш ранні християнські зображення риб на могильних плитах і персях були близькі за значенням до символів якоря і хреста (рис. 9, 5, 7–8, 13–14, 15–17). Вони рівнозначні слову *ΙΧΘΥΣ*, що могло символізувати Бога, самого Ісуса Христа, або коротку молитву: «Ісус Христос, Божий Син, Спаситель». Тобто так само, як в одному слові, в одному символі виражалась надія на спасіння, віра в Божество Христове і Його спасительну місію, найдавніша форма Символу віри і все наступне християнське богослов'я [Успенский Л.А., 1997, с. 61; Шмеман, 2001, с. 7].

Маленьких рибок з металу, каменю, перламутру або скла християни носили на шії як в пізніші часи носили хрестики. На цих рибках зустрічаються іноді слова «спаси» або «да врятуєш» [Успенский Л.А., 1997, с. 61]. Вірогідно і Кримські (у Пантикапеї та Херсонесі) знахідки маленьких

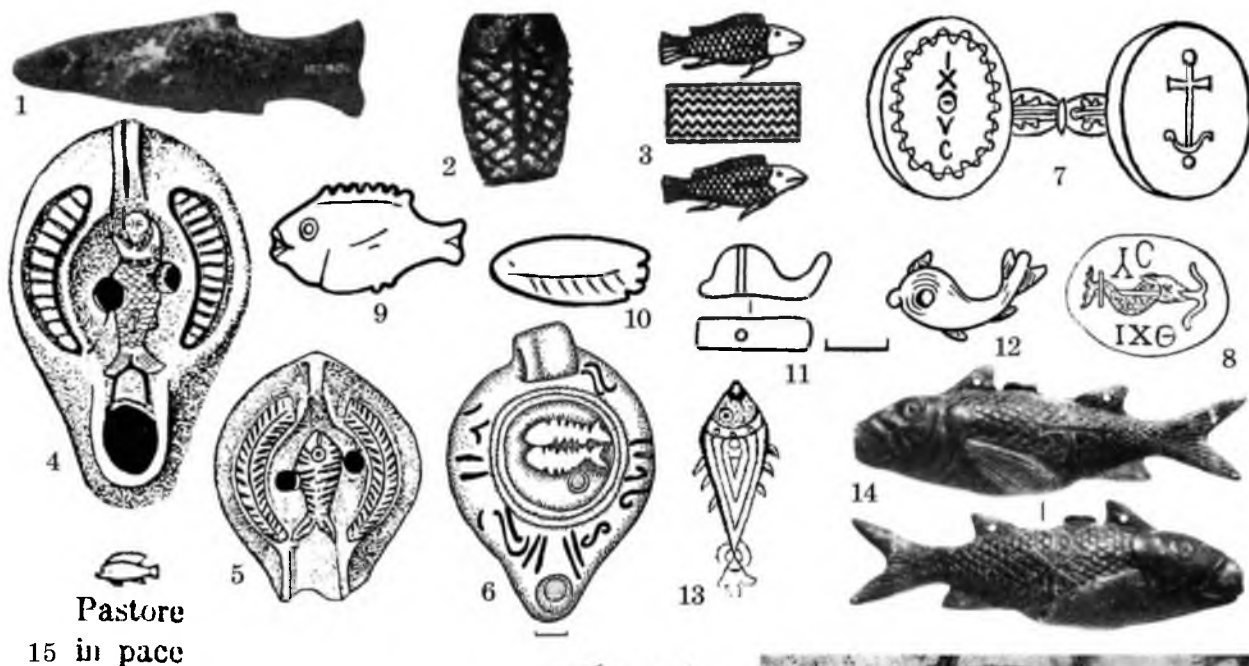
амулетиків-рибок єгипетського походження зі скла та гірського кришталю, що датують I–III ст. [Алексеева, 1975, с. 14–15, табл. 4, тип 3303, 3304; 1978, с. 73, 80, табл. 34, 20–21] можна пов'язати з першохристиянами Криму (рис. 9, 9–12).

Але зображення двох рибок разом мають інше значення [Труфанов, 2002, с. 60; Уотс, 2003, с. 85]. Деякі дослідники відмічають, що зображення пари риб за античних часів вважалось символом шлюбу [Зубарь, 1991, с. 13]. О.С. Уваров також зазначає, що дві рибки разом з якорем могли бути символом тайни шлюбу, «але при цьому тлумаченні необхідно, щоб обидві рибки були зображені в одному напрямку, інакше тлумачення це робиться не прийнятним» [Уваров, 1908, с. 166].

На запропонованих аналогіях часто зустрічаються зображення риб, що розвернуті в протилежні боки. Вони могли позначати зодіакальний знак Риб і мати певну астрологічну значимість та символізувати іудейське свято новолуння, що пов'язане з особливою жертвою, знак весняного рівнодення, кінець і початок нового року, свято опрісноків, з яким співпадало святкування іудейської Пасхи, а відтак і знак хрещення та причастя для християн. Адже відомо, що у ранній період обряд хрещення та причастя призначали до святкування Пасхальних свят і оглашенні християлися після постування у Великодній тиждень [Кунцлер, 2001, 352–353; Андреев, 1993, с. 846].

Зображення знаків зодіаку або календарних символів не було рідкісним явищем у релігійному середовищі того часу. Так, їх можна бачити на барельєфах, пов'язаних з культом Мітри, що як вважають, мав багато споріднених рис з таїнствами ранніх християн (Тертулліан Апологетик, гл. 16) [Кюмон, 2000, с. 247–253; Иисус Христос в документах истории, 1995, с. 166–168], в синагогах та ін. (рис. 10, 1–5). Зустрічаються вони і в християнських храмах (рис. 10, 6). Це свідчить про велике значення і чотирьох сторін світу, і астральної символіки для ранніх християн [Уотс, 2003, с. 153–154; Farrer, 1949], а серед тлумачень Климента Олександрійського символіки знаків, можна знайти трактування і зодіакальних зображень та інших астрономічних символів (Стромати, Кн. 5, VI–VIII).

Новозавітна Пасха – свято Воскресіння Христового, (Великдень) – найбільше свято в християнському церковному році, яке святкується з найдавніших часів та тісно пов'язане з святкуванням Тайної вечері, де центром вже є не жертвоприношення, а ламання хліба, Пресвята Євхаристія, що описана в Євангеліях та джерелах давньої Церкви. Навколо подій смерті і воскресіння Спасителя зосереджені основи всього християнства, всі догмати



Pastore

15 in pace

Καὶ ὁμοίως Μακεδὼ-
νι καὶ Σωβιεγίαι, τοῖς
γλυκυτάτοις γογεῦ-
σιν, τὸ κοιμ(η)τ(ή)ριον ἕως
ἀναστάσεως

16

MARCIA
NVS·ENON
FITVS·
RECES·
CELTIBIPA
TENBIS·RES·
INP·A·CE

17



18



19

Рис. 9. 1 – Глиняна фігурка риби, що присвячувалась богу при відправленні захисних ритуалів. Вавилонські амулети. VII с. до н.е. Британський музей [Бадж, 2001, рис на с. 97]; 2 – дві рибки поряд, що уособлюють плодючість. Вавилонські архаїчні амулети. 2500 р. до н.е. Британський музей [Бадж, 2001, с. 84, табл. X,3]; 3 – зодіакальний знак сузір'я Риб з Єгипту [Бадж, 2001, рис. на с. 321]; 4 – Світильник з Херсонесу з зображенням Іони, що його поглинає риба і пальмовими гілками по боках [Труфанов, 2002, с. 62, рис. 12]; 5 – зображення Риби в оточенні пальмових гілок, що символізує Ісуса Христа на світильнику з Херсонесу [Труфанов, 2002, с. 60, рис. 5]; 6 – зображення двох риб поряд на світильнику з Херсонесу [Зубарь, 1991 с. 12, рис. 3]; 7 – малюнок на двох сторонах печатки з опалу [Порфірій (Успенський), 1996, рис. на с. 156]; 8 – зображення на вставці у перстень [Уваров, 1908, с. 114, рис. 15]; 9–12 – кришталеві та скляні амулети єгипетського походження з Криму [Алексеева, 1975, табл.А, с. 14; Алексеева, 1978, табл. 34, 20-21, с. 73, 80]; 13 – заставка з листа Василя Великого [Луковникова, 2000]; 14 – Глиняний світильник у вигляді риби з зображеннями хреста та хризми на боках. Олександрія. IV-V ст. [Каковкин, 1998, с. 118, рис.1]; 15, 16, 17 – надгробні написи, що починаються або закінчуються зображенням риби [Уваров, 1908, с. 140]; 18 – Пророк Іона, якого поглинає кит, кінець III ст., катакомба святих Петра та Маркелліна [Порфірій (Успенський), 1996, рис. між с. 96–97]; 19 – Історія Іони. Рельєф мармурового саркофагу. IV с. Рим. Латеранський музей [Мейлахм, 1980, рис. на с. 555]. (Без масштабу).



Рис. 10. 1 – барельєф з святилища Мітри, знайдений у Лондоні [Кюмон, 2000, с. 78, рис. 7]; 2 – барельєф з святилища Мітри, знайдений в Сидоні (фінікійський порт на узбережжі Середземного моря) [Кюмон, 2000, с. 161, рис. 15]; 3 – барельєф з святилища Мітри, знайдений в Німеччині [Кюмон, 2000, с. 71, рис. 5]; 4 – календар III–IV ст. із змінними штирями на кам'яній плиті, знайдений у Римі [Словарь античности, 1989, с. 241–242]; 5 – мозаїка, де зображені Пори року і знаки Зодіаку з синагоги в Бет-Альфі (Єрусалим) [Хелу, 1992, с. 153–156, рис. 15]; 6 – розпис стелі у каплиці на Афоні, де Ісус зображений на тлі зірок і в колі Зодіаку [Хроника христианства, 1999, рис. на с. 124]. (Без масштабу).

християнської віри, найвищі надії віруючих. Святкувати Пасху заповідали апостоли (I Кор. 5:8). З перших часів християнства, як видно з Постанов та Правил апостольських, святкувались тиждень страждань і тиждень воскресіння Господа, до того ж визначений і час святкування, а саме після весняного рівнодення. Суперечки, що виникали з приводу святкування Пасхи, припинились на I Вселенському соборі, який постановив всім християнам святкувати Пасху у перший недільний день після весняного рівнодення і першої березневої місячної повні [Библейская энциклопедия, 1990, с. 554]. Найбільш ранній опис богослужіння подає мученик Юстин (помер близько 165). Приблизно у 210 р. Іполит Римський складає богослужбний чин Євхаристії «Апостольські традиції» [Кунцлер, 2001, с. 133–134].

«Засобом безсмертя» та «Протиотрутою від смерті» називає Ігнатій Антиохійський (помер у 117 р.) Євхаристію, і тим самим причастя позбавляється характеру поминальної трапези і зближується з магічною «священною трапезою» [Хроника християнства, 1999, с. 43] з рибою на столі, що для посвячених означало єднання з Христом, адже тільки через Христа, відірвана від Бога людська природа змогла знову спілкуватися з Богом (рис. 11, 1–2). Іконографія зображень втаємниченої Священної вечері майже незмінно зберігається довгий час (рис. 11, 3–8). І хоча з Тайною вечерю і Євхаристією традиційно пов'язані хліб і вино, що як повідомляє Юстин, роздається лише тим, хто вважає наше вчення істинним, хрещений і живе за законом Христовим, це таїнство пов'язано з образом риби, як згадка про чудо помноження хлібів і насичення народу на Тиверіадському озері, бо первісна християнська євхаристична відправа полягала у спільній трапезі, що лише пізніше набула окремих культових ознак [Хроника християнства, 1999, с. 43] (рис. 12).

Тому на нашу думку, зображення двох рибок слід співвідносити з зодіакальним символом, який в свою чергу символізував Пасхальну вечерю Нового заповіту, а відтак Ісуса Христа, його жертвну та спасительну смерть на хресті і воскресіння, Хрещення і Євхаристію. Хрест з рибками по боках це емблема християнства, що є виразом християнського богослов'я і літургії.

Зображений на персні, що його знайдено у могилі № 36 біля с. Ново-Отрадного, цей символ міг свідчити про знайомство похованого з християнськими догматами або їх сприйняттям. Але цього

не можна стверджувати однозначно, бо в могилі не було жодних інших християнських ознак крім персня, так само як і серед знахідок в Кітєйському некрополі. Персні могли належати і язичникам Криму, що мали їх просто за ще один оберіг. Саме такий синкретизм і характерний для раннього періоду проникнення християнства у Крим, (як, до речі, і на інших територіях), де в перші століття нашої ери (II–III ст.) з одного боку продовжував зберігатися традиційний грецький пантеон, з іншого ж – починають поширюватись нові релігійні течії з Малої Азії, східних та дунайських провінцій Римської імперії.

На нашу думку, з викладу святих отців і учителів ранньохристиянської церкви та з логіки дослідження А.С. Уварова випливає, що на вказаних Кримських вставках у персні, знак хреста та двох рибок по боках можна вважати символами воскресіння і безсмертя – спасіння через віру в Отця і Сина, і Святого Духа, а через це і безпеку в час наступного пришествя Ісуса Христа і суду Божого, бо сказано: «Покайся; а якщо ні, скоро прийду до тебе і буду битися мечем вуст Моїх. Хто має вухо нехай почує, що Дух говорить церквам: тому хто перемагає дам вкусити манни небесної і дам йому камінь і на камені написане нове ім'я, яке ніхто не знає, лиш той хто отримує» (Одкр. 2:16–17). Центральним зображенням є хрест, головним духовним символом якого є розп'яття і хресний жертвний подвиг Ісуса Христа, а зображення рибок пов'язані з таїнствами Хрещення, Євхаристії і Тайної вечері. Тобто символи ранніх християн були тісно пов'язані з історичними подіями та міфологічними паралелями з Святого Письма, мали широке полісемантичне значення, що викликало у посвячених цілий ряд релігійних асоціацій і розкривало найважливіші цінності християнства. Ці символи, з'являючись в ранньому періоді християнства, майже незмінними залишаються і в пізніші часи, коли сердолікова вставка знаходилась у піфосі (можливо, вміщена до нього для освячення його вмісту⁵), а образ хреста-якоря, або проквітлого хреста для християн лишався священним і популярним.

Не можна погодитись з припущенням Ю.Ю. Шевченка щодо належності персня з Ново-Отрадного церковному ієрарху високого сану. Його присутність автор, спираючись лише на агіографічні дані (повідомлення з життя святого Клімента), пов'язує з християнськими общинами, що начебто виникають на Кримському півострові дуже рано, вже кінці I ст. [Шевченко, 2003, с. 130–132; тексти

⁵ Адже відомо, що поселення на плато Тепсень співвідносять з християнським єпархіальним центром VIII–X ст. [Кропоткин, 1958, 199–200; Майко, 2002b, с. 143–145]. Звісно, не можна виключити, що вставка була випадково загублена, вона могла випасти з персня під час роботи. Однак і це свідчить, що персні з такими символами на вставках були відомі і в більш пізні часи.

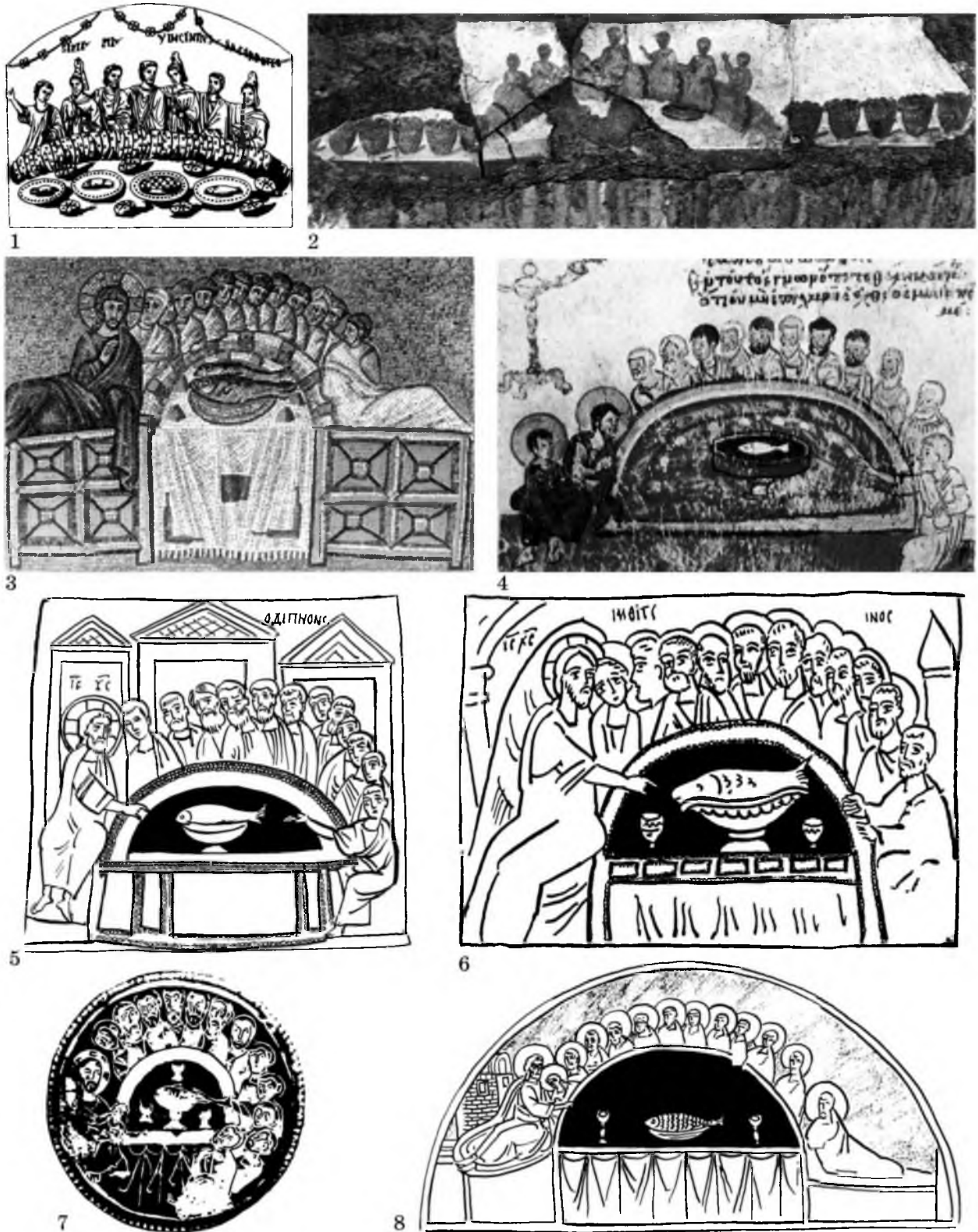


Рис. 11. 1 – священна трапеза прихильників бога (Сабазія) [Мень, 1993, рис. на с. 334]; 2 – свхаристична трапеза (Вечеря семи гостей), зображення в катакомбах св. Калікстуса [Порфирий (Успенский), 1996, рис. між с. 192–193]; 3 – Тайна вечеря, мозаїка, VI ст., Італія, Равена, базиліка Сант Аполлінаре Нуово [Овчинников, 1999, с. 49, ил. 68]; 4 – Тайна вечеря, мініатюра з Хлудовської Псалтирі, IX ст., Москва, Державний Історичний музей [Овчинников, 1999, с.197, ил.7]; 5 – Тайна вечеря, фреска (прорисовка) в церкві № 29 «Киличлар килисе», IX–X ст., Турція, Каппадокія, Гьореме [Овчинников, 1999, с.193, ил. 3]; 6 – Тайна вечеря, фреска (прорисовка) в церкві № 7 «Токали килисе», 910–920 рр. Турція, Каппадокія, Гьореме [Овчинников, 1999, с.194, ил. 5]; 7 – Тайна вечеря. Емаль. Оніксова патена. IX–X ст. Брюссель. Колекція Стокле [Овчинников, 1999, с.195, ил.12]; 8 – Тайна вечеря, фреска на західній стіні храму (прорисовка), XII ст. Псков. Спасо-Преображенський собор Мірожського монастиря [Овчинников, 1999, с.193, ил. 2]. (Без масштабу).



Рис. 12. 1 – Надгробок з символом Святої Євхаристії [Уваров, 1908, с. 145, рис. 21]; 2 – Християнський надгробок з символами Євхаристії та Хрещення [Уваров, 1908, с. 26, рис. 1]; 3 – фрагмент мозаїки у християнському храмі. Єрусалим [Креховецький, 2002, обкладинка]; 4 – мозаїчне зображення двох риб на стіні баптистерію. IV ст. Туніс. Музей Бардо [Памятники мирового искусства, 1982, рис. 339а]. (Без масштабу).

життя та мучеництва св. Климента див.: Лавров, 1911, с. 1–139]. Слід згадати, що церковні джерела про заслання та мученицьку смерть у Херсонесі римського єпископа Климента привертають увагу дослідників не одне десятиліття, мають широку бібліографію і викликають неоднозначне ставлення науковців. Дехто ще й досі беззастережно сприймає житійні повідомлення на користь перебування святого Климента у Херсонесі вже в кінці I ст., і саме з його ім'ям пов'язують першу хвилю християнізації населення Херсонесу [Глушак, Артюх, Наумова, 1997, с. 55; Крисаченко, 2000, с. 112]. Але більшість сучасних дослідників історії Криму та Херсонесу, ставляться до цих повідомлень як до легендарних, екстраполяцій більш пізнього часу [Зубарь, Павленко, 1988, с. 47–48; Зубарь, 1991, с. 9; Сорочан, Зубарь, Марченко, 2000, с. 169–170; Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 54–55].

Що ж відомо про Климента Римського, який традиційно вважається четвертим (третім після апостола Петра) єпископом Риму, що жив за часів Доміціана (81–96) і зазнав мученицької смерті у третій рік царювання імператора Траяна (98–117)? Таке ім'я згадує апостол Павло в посланні до

Філіппійців (4:3), як свого «сотрудника» між іншими, «чий імена у – книзі життя». Більше в Новому Заповіті воно не згадується [Библейская энциклопедия, 1990, с. 400–401]. Серед церковних творів йому приписуються Послання, Бесіди (20 книг), Спомини (10 книг), але фахівці вважають автентичним лише Перше послання до Коринфян. Бесіди та спомини – так звані Клементини, пов'язують, вірогідно, з сирійським письменником II ст. [Известия..., 1900, с. 905]. Це послання згадують Оріген, Іринеї, Ієронім, Євсевій, але пов'язують його з Климентом, що написав листа і нічого не повідомляють про його мученицьку смерть. Так, Євсевій у своїй «Церковній історії» неодноразово згадує Климента, якого вважали «учнем апостольським» (Кн. 5, 11), що «на дванадцятому році царювання Доміціана змінює єпископа римської церкви Анаклета, який був єпископом 12 років». (Кн. 3, 15), називає його «третім, що після апостолів отримав жереб єпископства і що при ньому виникло неузгодження між братами», вказує, що «він бачив блаженних апостолів і вів бесіду з ними, чув їхню проповідь» (Кн. 5, 6), але ніде не згадує про його заслання та насильницьку смерть за віру.

Перша згадка про загибель Климента подається у сповненій неточностей та плутанини комплікативній «Церковній історії» Руфина (близько 345–410), який переклав латиною «Церковну історію» Євсевія та написав до неї продовження у двох книгах, хоча й тут ще не згадується про місто Херсонес [Лебедев, 1897, с. 80; Сорочан, Зубарь, Марченко, 2000, с. 169].

Найбільш повний огляд (від Тацита до Тертуліана й далі) та критичний аналіз всіх відомостей про Климента подано у роботі І.Я. Франка [Франко, 1981, с. 7–347, прим. 499–513]. Він зауважує, що римська традиція про Климента досить непевна і повна суперечностей. Про дійсного Климента папу римського першого століття історія не знає нічого ще і в III–IV ст. Серед різних дійсних Кліментів I і II ст., в другій половині II ст. у Римі почала складатись легенда про Климента-папу, безпосереднього наступника св. Петра, в чому певну роль відіграло і дійсне історичне джерело – родинна катастрофа римського консула Флавія Климента. Тобто, беззаперечним можна вважати, на думку І.Я. Франка, лише історичність особи Климента Римського, який безсумнівно був автором послання до Коринфян та головою, або взагалі впливовим членом римської церкви в кінці I, або на початку II ст. [Франко, 1981, с. 24–39].

Навіть, коли й не піддавати сумніву факт перебування Климента Римського в Херсонесі, то свідчення його «Житій» про жорстокі гоніння на християн за часів Доміціана (81–96) і Траяна (98–117), на думку багатьох дослідників є занадто перебільшеними і змальовують ситуацію багато пізніших часів. Гоніння цього періоду були направлені на запобігання падіння авторитету імператора і зміцнення державної релігії, жодне ще немає підстав вважати антихристиянським. Загалом переслідувались іудеї за відмову виконання імперських релігійних обов'язків. В кінці I ст. Рим ще не вирізняв християнство як нове віровчення і уявляв його лише як іудейську секту, а на початку II ст., якщо виходити з листування Траяна, світська влада хоч і вирізняла християн, та все ж не виробила певних законодавчих і поліцейських заходів щодо переслідування нового віровчення (Пліній Младший. Письма, X, 96, 97) [також див.: Письма Плиния Младшего, 1983, с. 385]. Розпливчастість уявлень про учення раннього християнства відображена, зокрема, в листі імператора Адріана (117–138) своєму зятю Сервіану, в якому відзначає, що шанувальники Серпіса часто виявляються християнами, а ті що називають себе єпископами Христа поклоняються Серапісу [Иисус Христос в документах истории, 1995, с. 166–168; Гарнак, 1907, с. 310]. До того ж слід

зауважити, що всі мученики і більш пізніх часів, постраждали не стільки за християнське віросповідання, скільки за їхнє, як тоді здавалось, не шанобливе ставлення до імператорів, за образу імператорської величності та пануючої релігії у формі відмови принесення жертви імперським богам. Про це свідчить аналіз письмових джерел, сучасних подіям, що добре відомий у науковій літературі [наприклад, див.: Лебедев, 1897, с. 169; Кулаковский, 1996, с. 91–93; Успенский, 2001, с. 77–89; Ранович, 1959, с. 328; Свенцицкая, 1992, с. 66; Афиногенов, 1998, с. 319; Вдовиченко, 2000, с. 8–13; та ін.]. Тобто кінець I–II ст. це період, коли християнство тільки виділялось з іудаїзму і перебувало під сильним його впливом, а границі між іудейськими і християнськими групами були дуже розмиті, принаймні для римських імператорів. Так у 95 р., за повідомленням Діона Кассія, римського консула Флавія Климента разом з багатьма іншими було страчено «за атеїзм і нахил до іудейських звичаїв» [Левинская, 2000, с. 29–38].

Релігійне життя перших трьох віків нашої ери було бурхливим і різноманітним: після походів Олександра Македонського елементи світогляду населення країн сходу проникали в західне культурне середовище. Через певні причини постали численні нові філософські течії та системи з перевагою етичних принципів, посилюлися релігійні синкретичні течії, з'явилися всілякі гностичні секти та фіаси. Це був час, коли більшість людей втрачала довіру до знань і зверталась до віри, а релігії Сходу, що вирізнялись індивідуалізмом та містичним характером набували особливої популярності як на сході так і на заході [Поснов, 1991, с. I–V, 254–256, 259 и далее; Вишпер, 1995, с. 313–329, 343–417; Карсавин, 1994, с. 14–16; Свенцицкая, 1992, с. 58–63]. І християни в цьому розмаїтті релігій і культів склали досить невеликий відсоток, а їх зовнішній прояв був незначним [Вдовиченко, 2000, с. 9–10; Болотов, 2002, с. 21–22]. Не виключенням, слід думати, був і Крим [докладніше див.: Кубланов, 1958, с. 57–68; Мецераков, 1980; Соломоник, 1973, с. 55–77; Левинская, 2000, с. 199–215; Зубарь, 1990, с. 61–84; та ін.]. Тому повідомлення про наявність у місті тисяч християн і функціонування тут 75 церков (нехай навіть і маленьких, домашніх) виглядає цілком легендарним, не тільки якщо виходити з того, що відомо про Херсонес того часу [Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 54–55; Зубар, 2000, с. 214–215], а й з того, що відомо про християнство кінця I – початку II ст. Тому є всі підстави зробити висновок, що свідчення життя про перебування римського папи Климента в Херсонесі не відображають історичні реалії того часу про який в них йдеться, не узгоджують-

ся з іншими джерелами і не можуть бути ілюстрацією як раннього широкого виникнення християнських общин на півострові у той час, так і «чернечого контингенту» з «ієрархами найвищої єпископської посвяти» як вважає Ю.Ю. Шевченко [Шевченко, 2003, с. 132].

Не можна, на нашу думку, сприймати як доведений і факт участі кримських єпископів у засіданнях I Нікейського собору. На користь такого твердження прибічники раннього широкого розповсюдження християнства у Криму, наводять матеріали I Вселенського собору в Нікеї (325 р.), де вже, начебто, були присутні єпископи Боспору, Херсону і Скіфії, оскільки «безсумнівно потрібно певний час для оформлення християнської общини, яка б делегувала на собор своїх представників» [Диатроптов, Емец, 1995, с. 23]. Деякі дослідники справедливо уточнювали, що скоріш за все, під Скіфією малася на увазі єпархія з метрополією в м. Томи та Боспор Фракійський [Васильев, 1921, с. 283; Зубарь, Хворостяний, 2000, с. 109]. А вже за умов IV ст. єпископ був представником імперського апарату й призначався по діоцезам [Барсов, 1993, с. 530–532]. Напівполітичне значення важливої муніципальної посади тогочасних єпископів та церковну централізацію навколо великих міст, що була тісно пов'язана з імперською адміністрацією відмічають й інші дослідники [Рудаков, 1997, с. 199; Мейендорф, 2003, с. 273], визначаючи в основі схеми церковного управління схему державну, підкреслюють, що в IV ст. єпархій було менше ніж провінцій [Болотов, 2002, с. 219–224]. За адміністративною реформою Діоклетіана-Константина провінція Скіфія відносилась до діоцезу Фракія, префектури Сходу [Кулаковський, Сонни, 1906. с. XVIII–XIX; История Византии, 1967, с. 145–146]. Однак, повного і точного списку учасників I Нікейського собору, що підписалися, так само як і протоколів його, до нас не дійшло [Успенский Ф.И., 2001, с. 97–98; Поснов, 1991а, с. 339–340; Карташев, 1994, с. 31]. Дореволюційні дослідники, які користувалися церковними джерелами і ототожнювали скіфів з жителями південної Росії та пращурами слов'ян [Макарий (Булгаков), 1994. с. 105–106]⁶, як правило посилались на більш пізні редакції списку, що збереглися у копіях, що походять начебто з одного оригіналу кінця VII–VIII ст. [Бенешевич, 1908, с. 281–306].

Деякі відомості про Нікейський собор знаходимо в працях авторів IV–V ст. Так, Євсевій,

єпископ Кесарії з 314 р., що був учасником собору та засновником церковної історії [Лебедев А.П., 2000, с. 26–27], у своєму панегіричному творі, присвяченому Константину Великому повідомляє: «...Про Вселенський собор, на якому були присутні єпископи усіх народів... з усіх церков, що наповнювали всю Європу, Лівію, і Азію, зібравшись разом найобраніші служники Бога... вже і Персидський єпископ був присутній на соборі, і Скіфський не був відсутнім в загальному хорі» (Євсевій. О жизни блаженного Константина царя. Кн. 3, гл. 7)⁷. На перший погляд повідомлення досить загальне і широке. Але Євсевій продовжує і далі уточнює: «Понт і Галатія, Памфілія і Каппадокія, Азія і Фрігія представили також вибраних. Зустрілись тут також навіть фракійці і македоняни, ахейці, епірці та жителі країн ще віддалених» Тобто, продовжуючи список присутніх, він перераховує саме назви римських провінцій по діоцезам, слідуючи не за географічним, а за адміністративним порядком (Євсевій. О жизни блаженного Константина царя, Кн. 3, гл. 7). Такі ж відомості повторює і продовжувач «Церковної історії» Євсевія, Сократ, прозваний Схоластиком (380–439) (Церковная история, Кн. 1, гл. 8). Однак, ні Боспор, ні Херсонес на той час юридично не входили до складу Східно-Римської імперії [Зубарь, 2000, с. 297–300]. Ці міста мали давні культурні та економічні зв'язки з іншим населенням імперії, вони відігравали важливу роль у військово-стратегічній політиці центральної адміністрації, тут розміщувались військові гарнізони, що контролювались дунайськими провінціями імперії або префектурою Сходу, були залежними, але союзними територіями [Цветаева, 1979, с. 114–134; Кадеєв, 1981, с. 31–36; Зубарь, 1998, с. 142–174; Зубарь, 1994, с. 146–152]. Запрошення на I Вселенський собор розсилались імператором і доречно припустити, як і інші його накази – в рамках адміністративної системи, що існувала на той час. До того ж Євсевій зазначає, що «одним єпископам надано було право їхати за рахунок казни» тобто користуватися державною поштою, а «іншим же доставлено багато в'ючних тварин» (Євсевій. О жизни блаженного Константина царя, Кн. 3, гл. 6).

Сучасні науковці на підтвердження участі кримських єпископів у соборі, як правило посилаються в першу чергу на роботи В.Н. Бенешевича [наприклад, див.: Айбабин, 1999, с. 47; Левинская, 2000, с. 214]. Він досліджував суцільний

⁶ Слід зазначити, що сприймаючи Давню Скіфію як простір від Дунаю до Азовського моря і Дону, автор відокремлює Малу Скіфію у якій і була Скіфська єпархія, або Томитанська, тобто не пов'язував її з Кримом.

⁷ Підкреслимо, що лише цей фрагмент про учасників I вселенського собору де згадуються скіфи переклав В.В. Латішев, як такий, що на його думку, міг бути пов'язаний з історією давнього населення південної Росії [Известия древних писателей, 1900, с. 680].

список отців Нікейського Вселенського собору на основі грецького синайського кодексу XIV ст., що наводить 312 імен і зауважував, що жоден з відомих на тоді «каталогів отців Нікейського собору не може вважатися безпосередньо віднесеним до часу цього собору» [Бенешевич, 1908, с. 283]. За спостереженнями дослідників в більш ранніх повідомленнях згадується менша кількість учасників, що поступово зростає і в деяких джерелах доходить до 318 чоловік – сакральної цифри числа слуг Аврамових (Буття, 14:14), а не тому, що вона відповідає дійсності. В більш ранніх за походженням списках імен кримських єпископів нема [Лебедев Д., 1916, с. 40–42]. Всі відомі списки з іменами отців Нікейського собору поділяються на два види: систематичні – по провінціях і суцільні, несистематичні. З цих двох видів, як встановив ще Генріх Гельцер, найдавнішими є перші, тобто систематичні, на основі яких він склав список, що налічував 220 отців, і де не згадуються кримські єпископи [Gelzer, 1898; Гидулянов, 1909, с. 598]. Належність імені Феофіла, митрополита Готії до західних, дунайських готів переконливо доведена [Васильевский, 1912, с. 370; Васильев, 1921, с. 284]. Філіпп, єпископ Херсонський також згадується лише в трьох пізніших списках, а в інших подається як Phillippus Sirianus [Бенешевич, 1908, с. 295]. Боспорський єпископ так само зазначений у пізніших копіях, а його ім'я по різному подається в різних списках (Cadmos, Cathmus, Cathirius, Cadamnus, K'adioj, K'admoj, B'admoj, Cadmus, Marcus). В синайському та арабському списках він названий Домном [Васильев, 1921, 275–276; Бенешевич, 1908, с. 296; Лебедев Д., 1916, с. 40–42; Зубарь, Хворостяный, 2000, с. 109].

Підтвердженням відсутності офіційних списків може бути і той факт, що на VI Вселенському соборі, за часів імператора Константина IV (668–685), який прагнув церковного миру, ревізія оросів попередніх вселенських соборів була розпочата відразу з актів III Вселенського собору, Це вказує на те, що у 680 р. було добре відомо, що актів I та II Вселенських соборів не існувало взагалі [Поснов, 1991а, с. 452]. Можливо складати їх заборонив сам Константин I (324–337), керуючись складними політичними обставинами. Після перемоги над Ліцинієм у 323/324 р. Константин, що змінив вороже ставлення держави до християнської церкви і доклався до перетворення християнства у державну релігію, керуючись більше політичними переконаннями ніж релігійними, покладався на об'єднання церкви як на можливість об'єднання імперії [Болотов, 2002, с. 9–24]. Головним завданням в перші роки його правління було закріплення влади, основою якої була концепція однодумства.

Важливим аргументом у цих намірах, на наш погляд, була грекомовність раннього християнства, що привернула увагу і прихильність Константина Великого, який одразу зрозумів політичну вагомість християнства як об'єднаної сили в поліетнічній імперії [Курбатов, 1984, с. 24]. Необхідність такого релігійного об'єднання усвідомлювалась і раніше [про культ імператора докладніше див.: Ранович, 1959, с. 231–233; Свенцицкая, 1992, с. 54–71], особливо на Сході, де греки та еллінізоване населення склали основну частину. Знання грецької мови Константином, як перевагу в об'єднанні «різномислячих єпископів» та навернення їх до однодумності на соборі, підкреслював ще Євсевій (О жизни блаженного Константина царя, 3, 13). Грецька мова зберігатиме свої об'єднаної властивості в імперії і надалі. Так, Константин VII Порфирородний (913–959) також вважав, що згуртованість та твердий порядок в імперії пов'язані з пануванням одномовності, а культура імперії уявлялася ним, перш за все як грекомовна культура [Литаврин, 1991, с. 28]. Тому, вважаємо, Константин Великий дуже покладався на підтримку церкви у боротьбі за об'єднання і владу, в досягненні стабільного положення. Але церква була збуджена релігійними зіткненнями та суперечками. В оточенні імператора були як християни так і язичники, що не поділяли його позиції. Об'єднаної прагнення імператора – головного організатора собору, виражені і в центральному завданні собору – затвердженні Символу Віри, єдиної основи, без сприйняття якої не можна вважати себе християнином, і яка б зміцнила позиції церкви, а відтак і імперії, та поклала б край різнодумству, а також – у розгляді питання про одночасне для всіх святкування Великодня (Пасхи). За такої ситуації акти собору могли не складатись взагалі, щоб не надавати документів для майбутніх розглядів [Карташев, 1994, с. 30–31]. Поява списків учасників I Вселенського собору у пізніші часи також пов'язана з політичними амбіціями церкви і їх не можна сприймати як достовірний документ. Проте, точка зору про реальну присутність кримських єпископів на Нікейському соборі продовжує побутувати як доведений історичний факт в дослідженнях загального характеру [Давня історія України, 1994, с. 219; Глушак, Артюх, Наумова, 1997, с. 53; Давня історія України, 1998, с. 476; Айбабин, 1999, с. 47].

На жаль, письмові джерела зберегли обмаль даних про початок християнства у Криму. В переважній більшості повідомлень йдеться, про зв'язок готської навали (т. зв. готські або скіфські війни) на Римську імперію в III ст. з розповсюдженням християнства серед поліетнічного союзу готів (частина яких, змішуючись з іншими варварами, меш-

кала і у Криму), занесеного до них християнськими полоненими в результаті грабіжницьких походів на малоазійське узбережжя Чорного моря⁸. Так, Григорій Чудотворець (213 – близько 270), єпископ Неокесарії Понтійської, в одному з послань єпископу Трапезунта відповідаючи на питання, про те, як слід ставитись до тих християн, які під час полону разом з варварами приймали їжу, Григорій зазначає: «всі говорять, що варвари, які вторглися в наші кордони не приносять жертви ідолам⁹, то й не слід їхню їжу вважати скверною і згубною для душі». Далі повідомляє, що до готів приєднувались християни, мешканці понтійських міст і, що готи під час пограбування Понтійської провінції забирали в полон місцевих жителів [Сагарда, 1916, с. 198; Васильєв, 1921, с. 267]. Вказуючи на значення для успіху варварів підтримки місцевих жителів, що переходили на сторону готів та боранів, застерігає, «А тим, які в полоні, згодом часто забували, що вони були понтійці і християни» і приймали участь у пограбуванні, показуючи дорогу в горах не знайомим з місцевістю варварам – таким слід перепинити вступ у число віруючих [Ременников, 1954, с. 95]. Зосим (V ст.), який описує походи варварів у сер III ст. зазначає, що вони «намагались навіть переправитись в Азію і легко влаштували це при посередництві жителів Боспору, які скоріше від страху, ніж через прихильність дали їм судна і показали путь при переправі... Боючись за себе, вони надали скіфам прохід через Боспор в Азію, переправив їх на власних кораблях, які вони потім взяли назад і повернулись додому», захопивши штурмом Пітіунт і Трапезунт і «спустошивши всю його область, варвари повернулись на батьківщину з великою кількістю кораблів» (Зосим. Новая История. Кн. 1, 31).

Спілкування готів з християнами засвідчує ще ряд джерел. Так християнський історик Філосторгій родом з Каппадокії (близько 365 – після 425), повідомляє, що готи на вернулися до християнства за царювання Валеріана (253–259) і Галлієна (253/259–268), захопивши у Галатії та Каппадокії багато бранців, серед яких були «і з числа обраних в клір. Благочестива частина бранців, спілкуючись з варварами, чималу їх кількість на вернула до благочестя і приготувала до прийняття християнства замість еллінської релігії» (Филосторгий. Церковная история, II, 5). Що саме каппадокійцями й іншими полоненими покладено початок нової релігії в середовищі варварів повідомляє й Ермій

Созомен (перша половина V ст.). Він уточнює, що серед тих, хто сповідував християнську віру названі й готи, «які прийнявши віру у Христа змінили свої звичаї на більш сумирні та розумні. Майже для всіх варварів приводом до прийняття християнського вчення були війни з римлянами за правління Галлієна і його наступників... При цьому багато священників були забрані в полон і стали жити між ними. Так як полонені зцілювали там хворих і очищували (від злих духів) біснуватих, закликаючи ім'я Христа і називаючи його Сином Божим, до того ж вели безгріховне життя та своїм добродійством перемагали усіляке злослів'я, то варвари дивувались їх життю та дивним діянням, прийшли до свідомості того, що буде ділом розумним та обіцятиме Богу милість, якщо вони будуть наслідувати людям, що виявились кращими від них самих, і будуть служити Всевишньому як і вони. Вибравши їх керівниками в тому, що потрібно було робити, вони отримували настанови, приймали хрещення і починали ходити до церкви» (Ермий Созомен Схоластик. Церковная история, II, 6) [Васильєвский, 1912, с. 365–366].

Можливо саме вплив християнства на характер варварів відзначав Йордан (кінець V – середина VI ст.), користуючись даними більш ранніх істориків, коли розповідав про місця проживання готів у III ст.: перше «в Скіфській землі, поблизу Меотійського болота, друге – в Мізії, Фракії і Дакії, третє – на Понтійському морі, знову у Скіфії». Причому «у третій області на Понтійському морі» вони стали «більш людяними і освіченими» (Йордан. Гетика, 38, 42).

Деякі дослідники вважають, що й в описі мучеництва святого Афіногена єпископа, що жив у монастирі, йдеться про його подорож (скоріш за все на Боспор) для викупу християн, його учнів, які були захоплені у полон під час набігу 276 р. на місто Педактою у Каппадокії [Айбабин, 1999, с. 46].

Відомі й більш ранні, але занадто загальні свідчення про християнство у готів. До них відносять слова Квінта Септимія Флорента Тертуліана (близько 160–230): «Адже в кого іншого увірували всі племена, крім Христа, котрий вже прийшов?.. Парфяни (Parthi), Мідяни (Medi), і що населяють Понт і Азію (Pontum et Asiam) і різні галльські племена, і недоступні для Римлян місця Британії покорились Христу, а також країни Сарматів, Даків, Германців, Скіфів і понад те багатьох племен, областей і островів багатьох нам невідомих,

⁸ Докладно питання про морські походи готів та участь в них жителів Боспору розглянуто в цілому ряді робіт: Васильєвский, 1912, с. 352–360; Васильєв, 1921, с. 266–267; Ременников, 1954, с. 18–72; Пиоро, 1990, с. 34–56; Буданова, 1990, с. 72–104; Казанский, 1997, с. 48–51; Айбабин, 1999, с. 43–52; Зубарь, Хворостяный, 2000, с. 5–11; та ін.

⁹ Тобто мається на увазі не приносять жертви перед статуями римських богів та імператорів (авт.).

так що й перелічити їх ми не в змозі» (Тертуліан. Протів іудеев).

Отже, ґрунтуючись на свідченнях письмових джерел, можна пов'язати початковий етап поширення християнства з спілкуванням місцевого населення під час воєнних походів з християнським населення малоазійських міст південно-східного Причорномор'я, тобто одним із шляхів проникнення християнства на півострів були війни, що характерно і для поширення інших релігійних течій на той час [наприклад, див.: Кюмон, 2000, с. 47–106]. Можливо одного з таких вояків – представника сарматського населення, яке входило до боспорського етнікону та приймало участь у готському союзі племен, і було поховано у могилі 36 з Ново-Отрадного. Набір супровідного матеріалу на нашу думку не може беззастережно стверджувати повну належність до християнства, а тим паче найвищого сану, бо тут присутні й інші речі, які мали призначення скоріше захисне ніж декоративне. Але наявність серед речей персня з таким символом, що міг бути і амулетом і печаткою, свідчить про розуміння його сакрального значення. Це зайвий раз підкреслює факт малоазійського впливу на поширення християнства у Криму, що дослідники розглядають як прояв традиційних протягом віків торгових і міжнародних зв'язків з Малою Азією, що була в той час широко охоплена прихильниками «Царства Христа» [Гайдукевич, 1949, с. 465–466; Кубланов, 1958, с. 59; Блаватский, 1964, с. 201; Мещеряков, 1978, с. 121–134; Диатроптов, Емец, 1995, с. 24; Шепко, Усачева, 2001, с. 125–128].

Таким чином, вказані вставки з християнськими символами, поряд з іншими археологічними артефактами Криму та письмовими повідомленнями досить переконливо свідчать про активне проникнення християнства на півострів як шляхом військових походів, так і завдячуючи традиційним торговим і культурним зв'язкам Циркумпонтійської зони і Середземномор'я, звідки ранне християнство поширювалось і в інші райони римської імперії. Перші окремі представники християнського віровчення проникають у Крим в кінці II–III ст. Тут були на той час всі умови для його розвитку – язичницькі і синкретичні культури, з яких ранне християнство запозичувало елементи свого культу, іудейська діаспора, в середовищі якої проходила проповідь перших місіонерів, місцева адміністрація, що очевидно не так відповідально ставилась до культу імператора та менш активно відправляла жертвоприношення й переслідувала «шкідливі марновірства». Але звісно, артефактів, що засвідчували б розвиток ранньохристиянського культу збереглося мало – з одного боку вони дуже близькі до язичницьких, через що їх або важко відрізнити, або вони були знищені в наступні століття у Криму так само як і в інших регіонах християнської ойкумени [Каспирявичюс, 1982, с. 116–117; Кондаков, 1914, с. 14]. Однак зображення хреста з двома рибками обабіч нього, як символ розп'яття, що тісно пов'язаний з таїнствами Хрещення і Євхаристії – головних духовних символів, які займають центральне місце у віросповіданні та літургії християнства, як бачимо був сталим, незмінним і прийнятним протягом багатьох віків.

ЛІТЕРАТУРА

- Айбабин А.И.* 1999. Этническая история раннеантичного Крыма. – Симферополь: Дар. – 352 с.
- Айналов Д.В.* 1901. Эллинистические основы византийского искусства // ЗРАО. – Нов. сер. XII. – Вып. 3–4. – СПб. – С. 1–224, ил.
- Алексеева Е.М.* 1972. Предметы из египетского фаянса VI в до н.э. – IV в. н. э. В Северном Причерноморье // КСИА АН СССР. – Вып. 130. – С. 3–11.
- Алексеева Е.М.* 1975. Античные бусы Северного Причерноморья // САИ. – Вып. – Г1-12. – Т.1. – 94 с.
- Алексеева Е.М.* 1978. Античные бусы Северного Причерноморья // САИ. – Вып. – Г1-12 – Т. 2. – 104 с.
- Амброз А.К.* 1966. Фибулы юга Европейской части СССР (II в. до н.э.–IV в. н.э.)// САИ. – Вып. Д1-30. – 111 с.
- Андреев И.Д.* 1993. Крещение // Христианство. Энциклопедический словарь в 3т. – Т.1. – М. – С. 845–847.
- Апологеты.* 2002. Защитники христианства. Лекции проф. И.П. Реверсова с оригинальными текстами апологетов древней Церкви. – СПб. – 192 с.
- Арсеньева Т.М.* 1961. Раскопки у деревни Ново-Отрадное в 1959 году // КСИА АН СССР. – Вып. 86. – С. 66–69.
- Арсеньева Т.М.* 1963. Некрополь римского времени у дер. Ново-Отрадное // СА. – № 1. – С. 192–203.
- Арсеньева Т.М.* 1970. Могильник у деревни Ново-Отрадное // МИА. – Т. 155. – С. 82–149.
- Афиногенов Д.Е.* 1998. Псевдо-Мелитон: проблемы веры и власти в одном раннесирийском тексте // ВДИ. – № 1 (224). – С. 313–319.
- Афонасин Е.В.* 2002. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. – СПб.: Издательство Олега Абышко. – 368 с.
- Бадж Уоллис Э.* 2001. Амулеты и суеверия. – М.-К. – 384 с.
- Барсов Н.И.* 1993. Епископ // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. – Т. 1. – М. – С. 530–532.
- Барсов Н.И.* 1993а. Крест // Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. – Т. 1. – М. – С. 832–835.

- Беляев Л.А. 2000. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. – СПб.: Алетейя. – 575 с.
- Бенешевич В.Н. Синайский список отцов Никейского первого вселенского собора // Известия Академии наук. – Серия VI. – № 3. – 1908. – С. 281–306.
- Библейская энциклопедия. 1990. – Репринтное издание. – М.: Терра. – 902 с.
- Блаватский В.Д. Пантикапей. Очерки истории столицы Боспора – М.: Наука, 1964. – 232 с.
- Бобылев В.В. 2002. Апостольские камни // Наука и религия. – 2002. – № 1. – С. 30–31; № 2. – С. 51; № 4. – С. 26–27; № 5. – С. 21; № 7. – С. 29.
- Бобылев В.В. 2003. Символика самоцветов Апокалипсиса // Ювелирное искусство и материальная культура. Тезисы докладов участников двенадцатого коллоквиума. – СПб.: Изд. Гос. Эрмитажа. – С. 11–14.
- Болгов Н.Н. 1996. Закат античного Боспора. Очерки истории Боспорского государства позднеантичного времени (IV–VI вв.) – Белгород.
- Болотов В.В. 2002. Собрание церковно-исторических трудов в 8 т. – Т. 4. – Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских Соборов. I. Церковный строй. II. Церковный строй. – М.: Мартис. – 422 с.
- Буданова В.П. 1990. Готы в эпоху Великого переселения народов. – М.: Наука. – 232 с.
- Васильев А.А. 1921. Готы в Крыму. – Ч. 1 // Известия Российской Академии истории материальной культуры. – Т.1. – Пг. – С. 265–344.
- Васильевский В.Г. 1912. Труды: В 4 т. – Т. 2, Вып. 2. – СПб. – 427 с.
- Вдовиченко А.В. 2000. Христианская апология. Краткий обзор традиции // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Перевод и исследования. – М.: Ладомир. – 189 с.
- Виппер Р.Ю. 1995. Очерки по истории Римской империи (окончание). Рим и раннее христианство. Избр. соч. В 2-х т. – Т. 2. – Ростов на-Дону: Феникс. – 478 с.
- Гайдукевич В.Ф. 1949. Боспорское царство М.-Л.: Изд-во АН СССР. – 623 с.
- Гарнак А. Религиозно-нравственные основы христианства. – Харьков, 1907.
- Гидулянов П. 1909. Рецензия на: Бенешевич В.Н. Синайский список отцов Никейского первого Вселенского собора. – СПб, 1908 // ВВ. – Т. XIV. – С. 597–599.
- Глушак А. 1996. Перші кроки християнства в українських землях // Історія релігії в 10 т. – Т. 1 – К.: Укр. Центр духовної культури. – 384 с.
- Глушак А.С., Артюх П.І., Наумова Н.В. 1997. Історія християнства в Криму і Україні (початковий період). – 2 вид. – К. – Севастополь. – 152 с.
- Голубцова Н.И. У истоков христианской церкви. – М., 1967.
- Давня історія України. 1994. Начальний посібник: У 2 кн. / Толочко П.П. (керівник авт. колективу) – Кн. 1. – К.: Либідь. – 240 с.: іл.
- Давня історія України. 1998. – В 3-х т. – Т.2. Скифо-антична доба. – К.: ІА НАНУ. – 495 с.
- Дашевская О.Д. Поздние скифы в Крыму // САИ. – 1991. – Вып. Д 1-7.
- Диатроптов П.Д. 1988. Распространение христианства в Северном Причерноморье. – Автореф. дис... канд. ист. наук: 07.00.03/ Моск. Гос. пед. ин-т. – М. – 16 с.
- Диатроптов П.Д., Емец И.А. 1995. Корпус христианских надписей Боспора // Эпиграфический вестник. – Вып. 2. – С. 7–40.
- Зубарь В.М. 1982. Некрополь Херсонеса Таврического I–IV вв. н.э. – К.: Наукова думка. – 144 с.
- Зубарь В.М. 1990. О некоторых аспектах идеологической жизни населения Херсонеса Таврического в позднеантичный период // Обряды и верования древнего населения Украины. Сб. научн. тр. – К.: Наукова думка. – С. 61–84.
- Зубарь В.М. 1991. Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. – К.: Наукова думка. – С. 8–29.
- Зубарь В.М. 1994. Херсонес Таврический и Римская империя. Очерки военно-политической истории. – К.: Киевская Академия Свробизнеса. – 180 с.
- Зубарь В.М. 1998. Северный Понт и Римская Империя. (середина I в. до н.э.- первая половина VI в.) – К. – 200 с., 83 ил.
- Зубарь В.М. 2000. По поводу присутствия римских войск в Херсонесе во второй половине III – на рубеже IV–V вв. // Stratum plus. – № 4. – С. 291–302.
- Зубарь В.М. 2000а. Херсонес – Херсон: від Іфігенії до Христа // Крим кризь тисячоліття. – Хроніка 2000. – Вып. 33. – С. 213–248.
- Зубарь В.М., Павленко Ю.В. 1988. Херсонес Таврический и распространение Христианства на Руси. – К.: Наукова думка. – 208 с.
- Зубарь В.М., Хворостяный И.А. 2000. От язычества к Христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III-первая половина VI в.). – К.: ИА НАНУ. – 179 с., 68 ил.
- Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / собрал и издал с русским переводом В.В. Латышев. – СПб., 1900. – Т. 1 (Греческие писатели). – Вып. 3.
- Иисус Христос в документах истории. 1999. Составление. Статья и комментарии Б.Г.Деревенского. – СПб.: Алетейя. – 496 с.
- История Византии. 1967. – В 3-х томах. – Т.1. – М.: Наука. – 527 с.
- Кадеев В.И. 1981. Херсонес Таврический в первые века нашей эры. – Харьков.: Вища школа. – 144 с.
- Казанский М. 1997. О германских древностях позднеимперского времени в Крыму и Приазовье // Византия и Крым. Материалы междунар. конф. Севастополь (6–11 июня 1997 г.) – Симферополь. – С. 48–51.
- Каковкин А.Я. 1998. Два неизвестных документа за подписью Г. Масперо // ВДИ. – 1 (224). – С. 117–124.
- Карсавин Л.П. 1994. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. И коммент С.В. Мосоловой. – М.: Изд-во МГУ. – 176 с.
- Карташев А.В. 1994. Вселенские соборы. М.: Республика. – 542 с.
- Касперавичюс М.М. 1982. Античная культура и раннехристианское искусство Египта // Актуальные

проблемы изучения истории религии и атеизма. – Л. – С. 116–141.

Касперавичюс М. 1988. Религиозная символика древнего мира и христианство // Научно-атеистические исследования в музеях. – Л. – С. 71–87.

Колтухов С.Г. 1997. Образы рыб в греко-варварском искусстве Северного Причерноморья // Археология Крыма. – Симферополь. – № 1. – С. 59–67.

Кондаков Н.П. 1914. Иконография Богоматери. СПб. – Т. 1.

Корпус боспорских надписей. 1965. – М.-Л.: Наука. – 952 с.

Креховецький Я. 2002. Богослов'я та духовність ікони. – Львів: Свічадо. – 184 с.

Кривушин И.В. 1998. Ранневизантийская церковная историография. – СПб.: Алетейя. – 256 с.

Крисаченко В.С. 2000. Україна на сторінках святого письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наукова думка. – 486 с.

Кропоткин В.В. 1958. Из истории средневекового Крыма (Чуфут-Кале и вопрос о локализации города Фуллы) // СА. – Т. 28. – С. 198–218.

Крукликова И.Т. 1956. Позднеантичные поселения Боспора на берегу Азовского моря: (По материалам раскопок 1953–1954 гг.) // СА. – Т. 25. – С. 237–260

Крукликова И.Т. 1972. Торговля в сельских поселениях Боспора // КСИА АН СССР. – Вып. 130. – С. 24–29.

Кубланов М.М. 1958. Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре (I–IV вв. н.э.) // МИРА. – Т.2. – С.57–68.

Кубланов М.М. 1979. Новые погребальные сооружения Илурата // КСИА. – Вып. 159. – С. 90–97.

Кулаковский Ю., Сонни А. 1906. Введение // Аммиан Марцелин. История. – Вып. 1. – К. – XXXII, 286 с.

Кулаковский Ю.А. 1996. История Византии. – Т. 1. – СПб.: Алетейя. – 445 с.

Кунцлер М. 2001. Літургія Церкви / Пер. з нім. монахині Софії. – Львів. – 616 с.

Курбатов Г.Л. 1984. История византии (От античности к феодализму). – М.: Высшая школа – 208 с.

Кюмон Ф. 2000. Мистерии Митры / Пер. с франц. С.О. Цветковой. – СПб.: Евразия. – 320 с.

Лавров П. 1911. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности / Памятники христианского Херсонеса. – Вып. 2. – 185 с.

Латишев В.В. 1896. Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. – СПб.: Изд. имп. Рус. археол. о-ва. – III, 144 с.

Лебедев А.П. 1897. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. – М. – 362 с.

Лебедев Д. 1916. Список епископов первого Вселенского собора в 318 имен. К вопросу о его происхождении и значении для реконструкции подлинного списка никейских отцов // Записки АН. – Серия VIII. – Т. 13. – №1. – С. 1–112.

Лебедев А.П. 2000. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. – СПб.: Алетейя. – 476 с.

Левинская И.А. 2000. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. – СПб.: Logos. – 352 с.

Литавин Г.Г. 1991. Введение // Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарии. – М.: Наука. – 496 с.

Луковникова Е. 2000. Древнехристианская изобразительная символика (<http://www.pravoslavie.ru/archive/simvolika/simvol.htm>).

Майко В.В. 2002. Археологические исследования на плато Тепсень в 2001 г. // Археологічні відкриття в Україні в 2000–2001 рр. – К.: ІА НАНУ. – С. 179–180.

Майко В.В. О локализации Фулл и Фульской епархии // Православные древности Таврики. – К.: Стило. – 2002а. – С.133–145.

Майко В.В. 2002б. Ранньохристиянська знахідка на салтово-маяцькому поселенні Тепсень у південно-східному Криму // Археологія. – №1. – С. 137–138.

Макарий (Булгаков). 1994. История Русской Церкви. – Кн. 1. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. – 408 с.

Матанцева Т.А. 1991. Византийские граффити на колонне из Херсонеса // ВВ. – Т. 52. – С. 251–254.

Мейендорф И. 2003. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамалядзе. – М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. – 576 с., ил.

Мень А. 1993. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. – В 7 т. – Т. 6: На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. – М.: СП «Слово». – 622 с., ил.

Межеряков В.Ф. 1978. О времени проникновения христианства в Херсонес Таврический // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. – Л.: Наука. – С. 121–134.

Межеряков В.Ф. 1980. Религия и культы Херсонеса Таврического в I–IV веках н.э.: Автореф. дис... канд. ист. наук. – М. – 16 с.

Мейлах М.Б. 1980. Иона // Мифы народов мира. Энциклопедия (в 2 т.) / Гл. ред. Токарев А.С. – М.: Советская Энциклопедия. – Т. 1. – С. 555.

Неверов О.Я. 1981. Магические амулеты Императорской эпохи // Искусство и религия. – Л. – С. 25–37.

Неверов О.Я. 1984. Металлические перстни и печати // Античные государства Северного Причерноморья. – М.: Наука. – С. 239–240.

Неверов О.Я. 2000. Египетская тематика в магических амулетах времени Римской империи // ВДИ. – №4(235). – С. 154–158.

Нейхард А.А. 1975. Происхождение креста. – М.: Советская Россия. – 56 с.

Нефедова Е.С. 1992. К вопросу о браслетах «латенского стиля» // Проблемы хронологии эпохи латена и римского времени. – СПб.

Овчинников А.Н. 1999. Символика христианского искусства. – М. – 520 с., ил.

Памятники мирового искусства. 1982. – Вып. VII. Искусство этрусков и Древнего Рима. – М.: Искусство. – 112 с., табл., прилож.

Петровский А.В. 1993. Кладбище // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. – Т.1. М.: Большая Российская энцикл. – С. 757–758.

- Пиоро И.С. 1990. Крымская Готия. – К.: Лыбидь. – 198 с.
- Пиотровский Б.В. 1958. Древнеегипетские предметы, найденные на территории Советского Союза // СА. – №1. – С. 20–28
- Письма Плиния Младшего. 1983 / Сергеев М.Е., Доватур А.И. – М.: Наука. – 407 с.
- Покровский Н.В. 1916. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. – Пгр.
- Порфирий (Успенский), епископ. 1996. Святые земли Итальяской. (Из путевых заметок 1854 года). – М.: Изд.-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. – 288 с.
- Поснов М.Э. 1991. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель. – 870 с.
- Поснов М.Э. 1991а. История Христианской Церкви. (До разделения церквей 1054). – К. – 614 с.
- Ранович А.Б. 1959. О раннем христианстве. – М.: Изд.-во. АН СССР. – 524 с.
- Ранович А.Б. 1990. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Изд. политич. лит.-ры. – 480 с.
- Ременников А.М. 1954. Борьба племен Северного Причерноморья с Римом в III в. н.э. – М.: Изд.-во АН СССР. – 148 с.
- Розанова Н.П. 1972. Латинская надпись из Римских катакомб, хранящаяся в государственном историческом музее // Нумизматика и эпиграфика. – Т. 10. – С. 128–130.
- Ростовцев М.И. 1914. Античная декоративная живопись на юге России. – СПб. – Т. 1.
- Рудаков А.П. 1997. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. – СПб.: Алетейя. – 296 с.
- Сагарда Н. 1916. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. – Пгр. – 156 с.
- Свенцицкая И.С. 1992. Особенности религиозной жизни народных масс в азиатских провинциях римской империи (II–III вв.): язычество и христианство // ВДИ. – № 2 (201). – С. 54–71.
- Словарь античности. 1989 / Пер с нем. – М.: Прогресс. – 704 с., ил.
- Соломонович Э.И. 1973. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени // ВДИ. – № 1. – С. 55–77.
- Сорочан С.Б., Зубарь В.М., Марченко Л.В. 2000. Жизнь и гибель Херсонеса. – Харьков: Майдан – 828 с.
- Тереженко Ю. Христианство як підвалини Європейської цивілізації // Віче. – 1999. – № 1 (82). – С. 123–140.
- Толстиков В.П., Журавлев Д.В. 1998. Некоторые итоги исследования акрополя Пантикапея. (Древнейший символ христианства на Боспоре?) // Боспорское царство как историко-культурный феномен. – Материалы научн. конф., декабрь 1998. – СПб. – С. 24–29
- Толстиков В.П., Журавлев Д.В. 2002. О древнейшем изображении символа христианства на Боспоре // Православные древности Таврики. – К.: Стило. – С. 51–55.
- Топоров В.Н. 1982. Рыба // Мифы народов мира. Энциклопедия (в 2 т.) / Гл. ред. Токарев А.С. – М.: Советск. Энциклопедия. – Т. 2. – С. 391–393.
- Труфанов А.А. 2001. К вопросу о хронологии браслетов с зооморфными окончаниями (по материалам крымских могильников позднескифского времени) // Поздние скифы Крыма. – Труды ГИМ. – Вып. 118. – М. – С. 71–77.
- Труфанов А.А. 2002. Символ в раннехристианском изобразительном искусстве // Православные древности Таврики. – К.: Стило. – С. 56–67.
- Уваров А.С. 1908. Христианская символика. – Ч. 1.: Символика древнехристианского периода. – М. – 212 с.
- Уотс А. 2003. Миф и ритуал в христианстве / Пер. с англ. К. Семенова. – К.-М. – 240 с.
- Успенский Л.А. 1997. Богословие иконы православной церкви. – Переславль: Изд.-во братства во имя св. князя Александра Невского. – 654 с.
- Успенский Ф.И. 2001. История Византийской империи в 5-ти тт. – Т. 1. – М.: Астрель. – 624 с.
- Франко І.Я. 1981. Святий Климент у Корсуні // Повне зібрання творів в 50 ти тт. – Т. 34. – К.: Наукова думка. – С.7–347, 499–513.
- Хелу Н.Ф. 1991. Раннехристианский мозаичный пол церкви Кабр-Хирам (Финикия) // ВВ. – Т.52. – С. 192–200.
- Хелу Н.Ф. 1992. Раннехристианский мозаичный пол церкви Кабр-Хирам (Финикия) (окончание) // ВВ. – Т. 53. – С.153–159.
- Хроника христианства 1999 / Пер. с нем. – М.: Терра. – 464с., ил.
- Хршановский В.А. 1999. «Башни», «круги», «святотилица» // Боспорский феномен: греческая культура на периферии античного мира. – Материалы Междунар. научн. конф. – СПб. – С. 52–57.
- Хршановский В.А. 1994. Раскопки некрополя Китея // Археологические исследования в Крыму 1993 г. – Симферополь. – С. 262–267.
- Цветаева Г.А. 1979. Боспор и Рим / ИА АН СССР. – М.: Наука. – 135 с., ил.
- Шаповалов Г.И. 2001. Судноплаводство у духовності давньої України. – Київ-Запоріжжя. – 264 с.
- Шаповалов Г.И. 2003. Про духовний зміст символу «проквітлий хрест» // Софійські читання. – К. – С. 214–216.
- Шевченко Ю.Ю. 2003. Амулеты и перстень с рыбами: первохристиане в Крыму // Ювелирное искусство и материальная культура. Тезисы докладов участников 12 коллоквиума (3–10 апреля 2003 года). – СПб.: Изд. Гос. Эрмитажа, – С. 129–132.
- Шепко Л.Г., Усачева Т.М. 2001. Международные отношения северопонтийских государств как условие распространения христианства // Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века. Материалы IX междунар. научн. конф. – Ростов-на-Дону. – С. 125–128.
- Шкорпил В.В. 1896. Камни с греческими надписями, поступившие в Мелек-Чесменский музей // ЗООИД. – Т. 21.
- Шкорпил В.В. 1900. Три христианских надгробия найденные в Керчи в 1898 г. // ЗООИД. – Т. 22.
- Шкорпил В.В. 1912. Боспорские надписи, найденные в 1911 г. // ИАК. – № 45.
- Шмеман Александр, протопресвитер. 2001. Введение в богословие. Курс лекций по догматическому богословию. – Клион. – 64 с.

Юрочкин В.Ю. 2002. Древнейшие изображения Креста Господня // Православные древности Таврики. – К.: Стилос. – С. 21–50.

Farrer Austin. 1949. A Rebirth of Images. – London.
Finney P.C. The Earliest Christians on Art, 1994

Gelzer H. 1898. Index partum Nicaenorum // Patrum Nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armenice sociata opera ediderunt. – Lipsiae.

Mathews Th. F. 1999. The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art. – Princeton. – 237 p.

I.S.Pioro, A.M.Farbey

**ON THE QUESTION OF ATTRIBUTION AND SACRED MEANING OF CHRISTIAN SYMBOLS
ON THE CORNELIAN GEMS FROM THE EASTERN CRIMEA**

Summary

The article is devoted to the analysis of some archaeological finds and historical sources, concerned the process of spread of Early Christianity into the Crimea. The semantics of Early Christian images on cornelian gems from Novo-Otradnoye, Kitey, and Tepsen is investigated and interpreted.