

# ЛИКУРГ – НЕБЕСНЫЙ ПОКРОВИТЕЛЬ СПАРТЫ

Д. В. ПАНЧЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет  
Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)  
dmpanchenko@mail.ru

---

DMITRI PANCHENKO

Saint Petersburg State University; Higher School of Economics (Saint Petersburg)

LYCURGUS, THE CELESTIAL PATRON OF SPARTA

ABSTRACT. The ancient authors knew nothing certain about Spartan lawgiver Lycurgus save that he lost his eye (allegedly because of the opposition to his reforms). This small detail provides the best indication to the original character of Lycurgus. Greek, Indian, Iranian and other texts repeatedly mention the eye of a highest god, and there were Sumerian precedents for that. The idea of the eye of god was initially connected with the notion of the celestial pole and its symbolic representation. An important and characteristic function of the all-seeing Eye was to oversee justice and right order, just as 'the eye of Zeus' does in Hes. *Op.* 267. Spartan one-eyed Lycurgus was a god of that type. Conscious efforts of fifth century's Spartan politicians who were able to influence contemporary poets and writers turned Lycurgus into a lawgiver of a kind of Athenian Solon.

KEYWORDS: Lycurgus, Sparta, Zeus, Athena, Odin, Enki, Varuna, Ahura Mazda, Di, Dionysus, Zaleucus, Greek religion, Greek historiography.

---

Хотя Плутарх, приступая к жизнеописанию Ликурга, предупреждает читателя, что ни один из рассказов о его герое не заслуживает полного доверия, в сознании образованных людей спартанский законодатель Ликург прочно утвердился как фигура историческая. В науке ситуация сложнее. На некоторое время, в конце XIX – начале XX вв., установилось почти всеобщее согласие относительно того, что Ликург – персонаж, не просто обросший легендами, но и мифологический, что это – бог, превращенный в исторического деятеля. Это воззрение было представлено такими именами, как Виламовиц

(Wilamowitz-Moellendorff 1884), Эд. Мейер (Meyer 1892), Белох (Beloch 1913, 253–256), а позднее Тойнби (Toynbee 1969, 274–283). Согласие, правда, не распространялось на то, какого рода божеством был Ликург. Исходили из его имени, и одни усматривали в нем явную связь со светом, другие столь же неопровержимую – с волком. После Второй Мировой войны многие ученые, не вдаваясь в детальную полемику с предшественниками, снова начинают воспринимать Ликурга как фигуру, в основе своей подлинную. Следующее поколение проявило больше внимания к отброшенной точке зрения, но результат показателен: в наши дни мало кто верит в реальность Ликурга – преобразователя спартанского строя, однако вопрос о его божественном происхождении регулярно обходится стороной. Все это означает, что представление о Ликурге как о божестве не было обосновано с достаточной убедительностью.<sup>1</sup>

Разумеется, для понимания истории Спарты вопрос о том, в каком именно смысле Ликург является фигурой фиктивной, не имеет принципиального значения. Однако выяснение этого вопроса может быть весьма интересным для понимания греческой религии, мифологии, историографии и политики. Мы постараемся показать со всей определенностью, что ученые, усмотревшие в Ликурге божество, были правы; что, однако, Виламовиц и Эд. Мейер напрасно заменили представление о Ликурге как «делателе света» на божество «волчьих дел»; что ключевой для решения вопроса является традиция о Ликурге – обладателе единственного глаза и что эта традиция должна оцениваться в свете недавних работ, реконструировавших широко

---

<sup>1</sup> Господствовавшая в немецкой науке точка зрения (ее отчетливо сформулировала уже Gilbert 1872, 114–120) получила отражение и в RE (Kahrstedt 1927). Противоположная тенденция исходила преимущественно от англоязычных авторов (Hammond 1950, 57; Chrimes 1952, 305 ff.; Huxley 1962, 41 ff.; Forrest 1963, 174: “It is even possible to believe that a very young Lykourgos met an elderly Homer”), пока не встретила отпора со стороны Честера Старра (Starr 1965), однако вопрос о божественном характере Ликурга Старр не затронул. Павел Олива, занявший последовательно критическую позицию по отношению к преданию, высказался тем не менее против идеи Ликурга – бога (Oliva 1971, 65). То же в работах Ю. В. Андреева (Андреев 2008, 274–278; Андреев 2010, 419–420; Андреев 1982, 58, прим. 66). Л. Г. Печатнова предлагает подойти к вопросу прагматически: «вряд ли мы что-нибудь выиграем, если отвергнем античную традицию о Ликурге как полностью или в большей своей части недостоверную» (Печатнова 2001, 23). – Новейший обзор точек зрения и их эволюции см. у Массимо Нафисси; его автор солидаризуется с афористичным замечанием Энтони Эндрюса: “if there was a real Lykourgos, we know nothing of him” (Nafissi 2018, 94).

распространенное в бронзовом веке представление о великом небесном божестве, чьим символом выступает Глаз.

Начнем с фактов, на которые неоднократно обращали внимание наши предшественники. В Спарте был храм Ликурга: об этом сообщают древние писатели (Hdt. I, 66, 1; Plut. Lys. 31; Paus. III, 16, 5), и это подтверждается эпиграфическими свидетельствами. Сам по себе этот факт не исключает возможности того, что человек Ликург был возвышен до статуса бога, коль скоро Геродот, не смущаясь, пишет: лакедемоняне «после кончины Ликурга воздвигли ему храм и ныне благоговейно его почитают» (пер. Г. А. Стратановского). Но есть и другие факты. Ликурга не упоминает Тиртей там, где тот, казалось бы, непременно должен быть назван. Пиндар приписывает спартанские порядки дорийскому царю Эгимии (Pind. Pyth. 1. 60–65),<sup>2</sup> а Гелланик Лесбосский – царям Еврисфену и Проклу (ар. Strab. VIII, 5, 5; FGrHist 4 F 116). Впервые фигура Ликурга – законодателя отчетливо выступает лишь у Геродота (I, 65–66). Начиная с IV в. подобное представление становится повсеместным, однако античные авторы отнюдь не единодушны в отношении того, что именно в спартанском укладе обязано Ликургу. Они расходятся между собой относительно того, когда Ликург жил и какова его родословная. В Спарте не было никого, кто бы вел свой род от Ликурга, кто бы мог показать его могилу. Зато до нас дошел подробный рассказ о том, как однажды Ликургу выбили глаз.

Учреждение совместных трапез, повествует Плутарх, возмутило богатых граждан. Они окружили Ликурга толпой, стали громко ругать его и даже швырять в него камнями, так что законодателю пришлось бежать с площади. Опередив своих преследователей, он добежал до храма, однако молодой человек по имени Алкандр с особым упорством гнался за Ликуртом, и, когда тот обернулся, Алкандр вышиб ему палкой глаз. Ликург не пал духом, но повернулся к согражданам и показал им окровавленное лицо. Тех охватил такой стыд, что они выдали Алкандра Ликургу. Тот не сделал обидчику ничего дурного, но привел его в дом и со временем полностью перевоспитал. В память же своего несчастья Ликург построил храм Афине Оптилитиде: тамошние дорийцы называют глаз – ὀπίλος (Plut. Lys. 11).

Естественно думать, что подробности, связанные с выдачей и перевоспитанием обидчика, – позднейшая художественная разработка. Но и в основ-

---

<sup>2</sup> Nafissi 2018, 97 справедливо отмечает, что в контексте, где поэт сближает два города, – недавно основанную Этну в Сицилии со Спартой, – сугубо спартанский Ликург плохо бы подходил. Тем не менее любое естественное истолкование слов Пиндара предполагает, что в его представлении спартанцы живут в соответствии с установлениями Эгимия, а не Ликурга.

ном рассказе не все гладко: если Алкандр вышибает глаз Ликургу, и тот обращает изувеченное лицо к пораженным преследователям, то для подобной сцены совершенно не требуется, чтобы Ликург успел добежать до храма; и если на месте происшествия один храм уже был, то странно строить там же другой. Более краткая версия Павсания выглядит более последовательной:

«По пути к так называемому Альфию находится храм Афины Глазной (Офтальмитиды). Говорят, что его основал Ликург, когда Алкандр, недовольный законами Ликурга, выбил ему глаз. Ликург бежал в это место и нашел защиту у сограждан, так что сохранил второй глаз и потому построил храм Афине Глазной» (Paus. III, 18, 2).

Элиан довольствуется анекдотом: «Лакедемонянин Ликург, сын Евполия, стремился приучить своих соотечественников к справедливости, но вот как был за это вознагражден: Алкандр, передают некоторые, выбил ему глаз, нарочно запустив в него камнем; по мнению других, Ликург лишился глаза потому, что его ударили палкой. Этот рассказ используется применительно к людям, стремившимся к одному, а достигшим противоположного. Эфор сообщает, что Ликург кончил свои дни нищим изгнанником» (Ael. VH XIII, 13, 23; пер. С. В. Поляковой).

Невозможно поверить, чтобы при невнятности и противоречивости традиции о происхождении, потомках и деятельности Ликурга сохранилось аутентичное воспоминание о том, как в буре гражданских страстей он лишился глаза. Остается другая возможность – рассмотреть одноглазость как черту типическую, а именно – как характеристику божества, коль скоро Ликург в Спарте точно почитался в качестве бога. На том, что одно с другим связано, настаивал еще Карл Юлиус Белох (Beloch 1913, 253–256). Он, однако, смог привести лишь единственный пример одноглазого божества, причем за пределами греческого пантеона: таковым был германский Вотан/Один. Краткие и категоричные формулировки Белоха не произвели должного впечатления на ученых, за ним мало кто последовал,<sup>3</sup> а те, что приняли его точку зрения, ничего не прибавили к его аргументации.<sup>4</sup> Между тем глаз как символ великого небесного божества оказался предметом наших недавних исследований.

## 2

Выяснено было следующее.

Во II тыс. до н. э. на широком пространстве от Индии и Персидского залива до Балтийского моря в представлениях ряда этно-культурных групп

<sup>3</sup> Решительно поддержал Белоха Kahrstedt 1927, 2442.

<sup>4</sup> С некоторыми оговорками сказанное относится и к ученым статьям Луиджи Пиччирилли (Piccirilli 1978, 917–936; Piccirilli 1981).

важное место занимало божество не только сияющего, но и ночного неба-свода. Идея подобного божества была тесно связана с картиной обращения звезд вокруг небесного полюса (северного полюса мира). Божество это время от времени выступало одноглазым.

В качестве одноглазого божества описывался и изображался (хотя и не регулярно) шумерский Энки,<sup>5</sup> причем Энки, вопреки тому, что принято писать, был божеством не только земных, но и верхних, небесных вод.<sup>6</sup> Более того, в гимне «Энки и устройство мира» распознается ассоциация между мировой осью (которую венчает небесный полюс) и глазом Энки: «[Дом] твой высокий, основанный в Абзу, – причальный кол Небес и Земли! [Эн]ки, чей единственный глаз глубины гор прозревает!»; впечатление, что «причальный кол Небес и Земли» подразумевает *axis mundi* подкрепляется тем, что чуть раньше Энки уподобляется дереву, «поднявшемуся над всеми странами» (Емельянов 2001, 320).<sup>7</sup>

Среди индоевропейских пантеонов имеется возглавляемый одноглазым богом: Один отдал свой глаз как залог Мимиру за разрешение испить из источника мудрости (Старшая Эдда 2006, 12; Младшая Эдда 2006, 22). Сочинители этого мифа, очевидно, имели дело традицией о великом одноглазом божестве, которое обладает совершенным знанием о мире; но они не знали, что это знание обусловлено тем, что одноглазый бог взирает на мир с самой вершины неба.

---

<sup>5</sup> Позднешумерский гимн в честь бога Энки (создан в первые века II тыс. до н. э.) начинается словами: «Властелин возвышенного (или: искусного) глаза» (Афанасьева 1997, 379–380). В другом позднешумерском гимне той же эпохи (Емельянов 2002, 99), «Энки и устройство мира», говорится о «единственном глазе» Энки. Переводчик гимна поясняет: «На печатях существо, символизирующее Энки, – высокий человек с исходящими из плеч потоками воды, – часто изображается одноглазым» (Емельянов 2001, 320–321). Один глаз Энки фигурирует в сочинении, прославляющем царя Шульги (Šulgi D, 312 sqq.): “Then from Abzu comes out, // King Enki from Abzu; looking (only with) one eye (he has to) // from his standing place destroy enemy lands for him (Šulgi)” (Espak 2010, 64; ср. пер. в The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: “King Enki emerges from the *abzu*; he has but to raise one eye from the *abzu* to destroy for him the foreign lands from where he stands, to destroy for him their cities from where he sits”).

<sup>6</sup> По воле Энки «дождь изобилия с неба изливается» (Емельянов 2001, 325, ср. 336). На изображениях потоки воды падают вниз с плеч Энки. См. также Панченко 2013, 52–53.

<sup>7</sup> Перевод в The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature дает тот же смысл – правда, в нем фигурирует не «глаз», а «взгляд», что, вероятно, мотивированно задачей дать литературно более гладкий текст.

У евреев, исторически связанных с Месопотамией, но вместе с тем испытавших влияние, шедшее от переселенцев из Европы (Панченко 2013, 73–83), мы находим, по-видимому, отголосок сходного представления. В Псалтыри сказано: «Вот, око Господне над боящимися Его и уповающими на милость Его» (32: 18).

Индийский Варуна отчетливо связан с небом (особенно ночным) и верхними водами (RV I, 25 et al.). В «Ригведе» Варуна характеризуется, в частности, как *ugrākṣas* (RV I, 25, 5; VIII, 101, 2). Это слово может быть понято как «обладающий широким глазом», возвращая нас к образу одноглазого божества. Но точно так же оно может означать «обладающий широкими глазами» или же – и это предпочитают переводчики – «широко/далеко смотрящий».<sup>8</sup> Как бы то ни было, «глаз Варуны», как и «глаз Митры-Варуны» регулярно фигурирует в гимнах «Ригведы»: под этим обозначением выступает Сурья – бог солнца (RV I, 50, 6; I, 115, 1; VII, 61,1; VII, 63,1; солнце как глаз богов: VII, 66, 10; 16). При этом уподобление солнца глазу нам кажется вторичным – ведь глаз не перемещается в пространстве (тогда как солнце, напротив, не стоит на месте), и у нормальных существ, включая божественные, два глаза, а не один; и если нужно придать Небу глаза, то решение под рукой: ими можно объявить солнце и луну. Идея особого глаза Неба, в единственном числе, в высшей степени специфическая, однако полюс у ночного неба один! В силу сказанного логично думать, что образ божественного Глаза сначала был применен к небесному полюсу, а затем уже распространен на солнце.

Сходное рассуждение можно приложить и к иранскому материалу. Ахура-Мазда в Гатах – *voṃgusašānē*, то есть точно так же либо «обладающий широким глазом», либо «обладающий широкими глазами» или же «широко/далеко смотрящий». Во всяком случае он «всевидящий» и его невозможно обмануть. В Младшей Авесте глазом Ахура-Мазды зовется солнце, однако в Гатах подобное отождествление с известной последовательностью избегается (West 1978, 224; cf. West 2007, 172; 198).

Похож по структуре и гомеровский эпитет Зевса *εὐρύοπα*. Если сами греки иногда понимали его как «широко/далеко звучащий», то это, вероятно, – в силу столь тесной ассоциации между Зевсом и громом. Зевс также, хоть и не часто, именуется «всевидящим» (Cook 1914, 459; 461). Решающее свидетельство обнаруживается у Гесиода. В «Трудах и днях» поэт предупреждает неправедных царей:

---

<sup>8</sup> Я признателен Наталии Янчевской и Я. В. Василькову за разъяснения.

«Зевсово око все видит и всякую вещь примечает» (Hes. Op. 267; пер. В. Вересаева).<sup>9</sup>

Речь идет о всевидящем божестве, стоящем на страже справедливости. Но примечательно, что Зевс смотрит «глазом», а не «глазами». Такого рода выражений в греческой литературе набирается немало. Поскольку со временем они часто прилагаются к солнцу (Cook 1914, 196 – 197; West 1978, 224), Мартин Уэст предполагает, что «постоянное употребление единственного числа – *глаз*, а не *глаза* – является наследием той эпохи, когда речь шла о солнце» (West 1978, 224). Но мы только что привели соображения, указывающие на то, что уподобление солнца глазу было вторичным, а не изначальным. Уэст не без основания усматривает в словах Гесиода о глазе Зевса или словах Зороастра о глазе Ахура-Мазды «более абстрактную концепцию бога» (West 1978, 224), но совсем не обязательно считать, что развитие здесь шло от более наглядного к более абстрактному. Мы имеем дело с явлением, которое следует описывать в несколько иных категориях. Изначально за обсуждаемой фигурой речи стояло представление об объекте, не столь явном, как солнце, но вместе с тем не сугубо умопостижимом, – представление о небесном полюсе. И этот пункт нашего рассуждения уместно пояснить.

Сам факт исторически существовавшей ассоциации между верховным божеством и небесным полюсом достаточно отчетливо проступает на китайском материале (Pankenier 2013, 88 ff.). Сыма Цянь называет Большую Медведицу «Колесницей Ди» (Pankenier 2013, 214, п. 53); она вращается вокруг центра, тотчас прибавляет он (Сыма Цянь 1986, 115–116; Pankenier 2013, 460). При этом есть основания думать, что китайский Ди и по имени, и по функциям стоит в родстве с индоевропейским \*Dyeus, будучи особенно похож на греческого Зевса (Zhou 2005; Панченко 2016с, 284–286). В придачу обнаруживается яркая параллель между греческим и китайским описанием околополярной области: по словам Сыма Цяня (если заменить его «императора» и «министров» на соответствующие природные объекты), небесный полюс обрамляют двенадцать звезд (Сыма Цянь 1986, 115; 261 прим. 4; Pankenier 2013, 458 f.); когда Аристотель упоминает, что греки насчитывают двенадцать (а не семь!) звезд в Медведице (Metaph. 1093a19), он практически говорит то же самое. Речь, по всей видимости, идет о некогда более или менее общих представлениях, наследие которых лучше сохранилось на востоке, чем на западе.

---

<sup>9</sup> Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

Наличие такого рода представлений на западе подтверждают изобразительные материалы, происходящие с территории Европы и относящиеся преимущественно к позднему бронзовому, но также и к раннему железному веку. Они изобилуют графемами, носящими во множестве случаев символический характер: таковы круги в различной комбинации, спирали, розетки. В частности, широко представлена графема в виде точки или кружка, обведенной или обведенного одной или двумя (реже тремя) концентрическими окружностями. Можно показать, что такого рода графемы сплошь и рядом символизируют обращение небесных тел вокруг небесного полюса – видимого средоточия и как бы высшей точки звездного неба (Панченко 2016а, 256–260). Стоит пояснить, что в III тыс. до н. э., когда сложился образ одноглазого шумерского Энки, тогдашняя полярная звезда (ей выступал Тубан,  $\alpha$  Draconis) находилась близко к полюсу мира; не по яркости, но по своему местоположению эта звезда отчетливо отличалась от всех и потому могла удостоиться особого обозначения, стать «глазом» небесного бога. Но если в 2700 г. до н. э. местоположение этой звезды почти идеально совпадало с небесным полюсом, то к 1200 г. до н. э. она отделилась от полюса на девять градусов, тогда как более яркая звезда Кохаб ( $\beta$  Ursae Minoris) оказалась приблизительно на два с половиной градуса ближе к нему (Pankenier 2013, 100; Table 3.1). Ближе к полюсу Кохаб уже не приближался, и таким образом новая полярная звезда сама по себе едва ли подсказывала идею глаза Неба; традиция, однако, уже сложилась, а в ее поддержании могло сыграть свою роль желание иметь над миром блюстителя порядка, который все видит (даже ночью!), от которого ничего не укроется.

Представим к тому же следующую ситуацию. Коль скоро возникла традиция обозначать небо как место обращения небесных тел посредством символических графем, нет ничего удивительного в том, что одной из таких графем стал круг с точкой или маленьким кружочком посередине. И если, далее, человеку, не знакомому с соответствующей традицией, показывают рисунок, состоящий из большого круга и маленького кружочка в его центре, и сообщают, что рисунок обозначает великое и загадочное существо, то кажется вполне естественным, что круг истолковывается как голова или, скорее, лицо, а кружочек посередине круга – как глаз, и такой глаз по необходимости оказывается один.

Изображение божества, о котором идет речь, можно распознать на бронзовой поясной застежке из местечка Радолинек (Великопольское воеводство, Чарнковско-Тшчанецкий повет; нем. Floth, Kr. Czarnikau – рис. 1). Изделие относят к ранней фазе V периода Монтелиуса (Sprockhoff 1956, 226),

что, на сегодняшний день, приблизительно соответствует второй половине X в. до н. э. (Olsen et al. 2011).

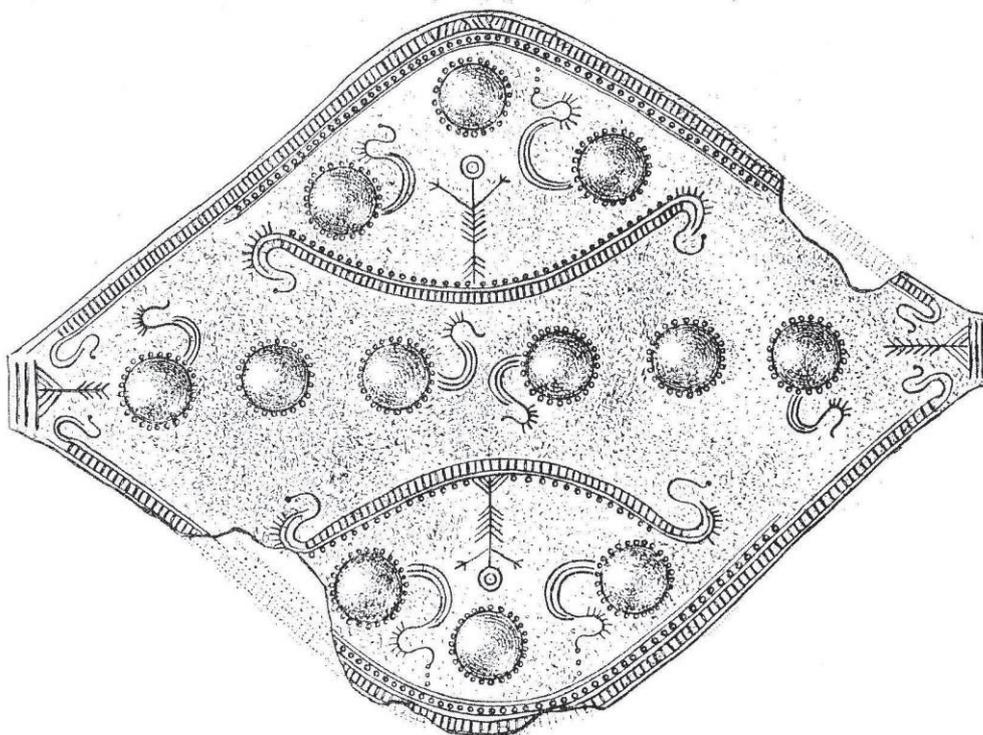


Рис. 1. Бронзовая застёжка из Радолинека (Sprockhoff 1955, 73, Abb. 35: 5)

Голове божества (к интерпретации изображения см. Панченко 2016а, 259–260; Панченко 2016b, 275–277) соответствует графема, состоящая из точки с двумя концентрическими окружностями вокруг нее. Этот символ присутствует на вазе воинов из Микен, на шлеме из Тиринфа (см. Панченко 2016b, 271–274, рис. 13–16). Появляется он и в ранней архаической Спарте – на расческе, верхняя часть которой (над зубьями) имеет форму полукруга, то есть форму, соответствующую передаче на плоскости небосвода (Dawkins 1929, Pl. CXXXI, 7).

Если памятники субмикенской эпохи, темных веков и ранней архаики наполнены символическими графемами, то вместе с тем уже самые ранние греческие поэты – Гомер, Гесиод, Архилох – свидетельствуют о существенном изменении в характере греческой религии: на передний план вышли последовательно антропоморфные персонажи. Для религий с последовательно антропоморфными пантеонами обращение небесных тел вокруг небесного полюса не представляет большого интереса (нет причин вникать в хитроумные закономерности движения небесных объектов, когда все за-

висит от небожителей!), а одноглазый бог оказывается аномалией.<sup>10</sup> Всевидящим глазом – причем в метафорическом, а не буквальном смысле – становится солнце (примеры: West 2007, 198 f.),<sup>11</sup> тогда как способность могущественного одноглазого божества нести гибель либо переносится на волшебный предмет – эгиду, либо этой способностью наделяется зловредный персонаж, как Горгона, Полифем или ирландский Балор (Панченко 2016b, 262–280).

Соответственно не только в Спарте, но и во всем греческом мире забыли о великом одноглазом божестве, однако слова Гесиода («Зевсово око все видит и всякую вещь примечает») позволяют все расставить на свои места: из них становится ясно, что именно одноглазому божеству вверялась роль гаранта общественного порядка!

Поэтому основы спартанского уклада и были возведены к одноглазому божеству. Божество это небесное, чей образ связан с видимым обращением небесных тел вокруг полюса мира. Поскольку свет исходит с неба, этому божеству совершенно уместно именоваться Ликургом – «делателем света». А Ликурга-волка можно раз и навсегда отпустить на волю.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Одноглазость Одина – маргинальная его черта, и сходным образом Энки далеко не всегда изображался одноглазым. В Китае, где сохранился религиозный интерес к небесному полюсу, пантеона антропоморфных богов в I тыс. до н. э. нет. Более того, подчинение страны домом Чжоу официально интерпретировалось как реализация мандата на власть, полученного от Неба, откуда следовала заинтересованность в поддержании высокого религиозного статуса Неба. Гомеровская поэзия приписывает власти Атридов точно такую же природу (II, II, 99–108 и далее Панченко 2016c, 313–323), однако в Греции идея остается достоянием эпического прошлого: после крушения микенского мира притязания мелких правителей на небесное происхождение их полномочий были бы смехотворными.

<sup>11</sup> Солнце – божество, которое невозможно оторвать от физического объекта, поэтому оно перенимает на себя черты более раннего персонифицированного, но не последовательно антропоморфного Неба; при этом оно почти полностью утрачивает свою роль в культе – как это произошло и в греческом мире, и в Скандинавии.

<sup>12</sup> В самом деле, какое отношение волки имеют к законодательству? Идея эта явилась тогда, когда ученые боролись с засильем солярной школы и при этом опирались на исследования, которые описывали религиозные представления простых людей, а не царей, вождей и жрецов. По поводу интригующего созвучия греческого λύκος, «волк» и слов, обозначающих свет и белый цвет, можно, в частности, заметить следующее. *Canis lupus albus*, тундровый волк, встречается не только в тундре, но и в лесной зоне; трудно сказать, каков был его ареал обитания в конце II тыс. до н. э., зато есть основания думать, что в эту эпоху в Эгиду проникли выходцы из

Трудно представить, какие возражения могут быть выдвинуты против предложенной интерпретации персоны Ликурга. Легко, однако, предвидеть одно возможное сомнение в ее необходимости. У Плутарха Ликург, лишившись одного глаза, но сохранив другой, основывает храм Афины Глазной. Можно предположить, что, во-первых, старинный храм с более не понятным названием связали со старинным же Ликургом и для этого, во-вторых, придумали историю о том, что обусловило его благодарность богине. Первое предположение выглядит вполне вероятным (Gilbert 1872, 115). Второе представляется искусственным и неправдоподобным. Ведь очень странно придумывать историю, в которой великий законодатель предстает в жалком виде (он обращается в бегство и лишается глаза), а граждане великого государства выставлены алчными и неблагодарными. В результате к тому же заступничество богини ограничивается тем, что она позволяет выбить Ликургу лишь один глаз! (Соответственно Плутарх приводит глубокомысленное умозаключение Диоскорида, согласно которому Ликург был лишь ранен, но не лишился глаза и воздвиг храм богине в благодарность за исцеление.) Древность Ликурга сама по себе не могла быть основанием для конструирования истории, объясняющей прозвище Афины Глазной: из далекого прошлого можно было выбрать какого-нибудь иного персонажа, а не Ликурга, не говоря уж о том, что в ответ на вопросы любопытствующих приезжих или местных молодых людей, почему так называется храм, можно было попросту пожимать плечами, к ответу никто не принуждал. Единственно правдоподобное объяснение ассоциации между Ликургом и основанием храма Афины Глазной заключается в том, что традиционный образ Ликурга включал представление о его особенности в отношении глаз – а именно о том, что он одноглазый.

При этом спартанская Афина Глазная (Ἐπιλήτις) не названа охранительницей глаз или исцелительницей зрения (в последнем случае культ, несомненно, приобрел бы громкую известность); она не названа зоркой, скорее – «имеющей отношение к глазу». Речь тут не может идти о чем-то обычном и общем для богов и людей – как наличие двух глаз; речь идет об особенности, и таковой, по-видимому, может быть лишь то, что у этой Афины один глаз вместо двух.

Но если так, то в этом спартанском культе мы обнаруживаем еще одно свидетельство о забытом божестве ночного неба, чьим символом выступает глаз. При этом причастность Афины к ночному небу решительным образом

---

северных частей Европы (Панченко 2012; Panchenko 2012). Для этих выходцев волк, возможно, был «белый», как для русских он «серый».

подтверждается. Ее культовая птица сова отличается способностью видеть ночью (как и парой выразительных, посаженных прямо, а не по бокам, круглых глаз). В Аргосе был храм Афины-с-Острым Зрением (Ὀξυδερκής – Paus. II, 24, 2) – божества, от которого, надо понимать, ничто не сможет укрыться, глаз которого, как и у Зевса, «все видит и всякую вещь примечает». Наконец, Великие Панафинеи, длившиеся несколько дней, включали в себя (возможно, в качестве кульминации) всенощную (Parker 2005, 257), а самый торжественный день этого празднества приходился на 28 Гекатомбиона – то есть сутки, включавшие ночь между последним появлением стареющего месяца и первым появлением молодого, иными словами – безлунную ночь (Anghelina 2017). Таким образом, с Афиной связывалась самая темная ночь, а сама она предстает своего рода царицей ночи.<sup>13</sup>

Это рассуждение подводит нас к еще одному интересному допущению. Сходные по своим именам Один и Афина обнаруживают общность достаточно специфического атрибута: оба божества могут представлять одноглазыми. Напрашивается предположение, что речь идет о двух образах, производных от общего, и что в одном случае божество поменяло свой пол. Такое бывает. Например, в «Германии» Тацита фигурирует богиня плодородия Нерта (Germ. 40), а в памятниках древнеисландской литературы ей соответствует Ньёрд. Богам при определенных исторических обстоятельствах нетрудно поменять пол, если их имя служит обозначению явления, не имеющего очевидной интерпретации в категориях мужского и женского. Например, ничто не мешает понять имя Óðinn <\*Wōðanaz и Ἀθήνη как «водный» и «водная» соответственно, связывая эти имена прежде всего с водой, приходящей с неба.<sup>14</sup> Вспомним, что богом воды, верхней и нижней, был самый древний из известных нам одноглазых богов – шумерский Энки.

## 4

Какого рода драки приводят к потере глаза, можно усмотреть на материале фольклора южно-балканских народов включая греков:

Солнце и Месяц поссорились; Солнце схватило палку, которой чистят печи, ударило Месяц, оттого у него на лице пятна; тот в ответ ударил Солнце, выбил ему глаз, потому у Солнца один глаз.

<sup>13</sup> Anghelina 2017 с полным основанием защищает свидетельства, согласно которым 28 Гекатомбиона справляли день рождения богини – другой вопрос, насколько древним является это соотнесение. Она также права, что и гомеровский гимн в честь Афины, и фрагменты скульптурной работы Фидия указывают на то, что рождение Афины мыслилось произошедшим ночью.

<sup>14</sup> Разумеется, предлагались и другие объяснения обоих имен; на этимологическом уровне вопрос едва ли может быть решен.

Солнце и Луна были братом и сестрой, ходили вместе по одной дороге; Солнце рассердилось и выбило глаз несчастной Луне (и сегодня еще Луна – одноглазая); Луна побежала, плача, к своей матери; мать ее сидит на краю света, там, где заходит солнце; мать велит дочери не ходить с братом одной дорогой; поэтому Солнце и Луна никогда не выходят вместе.

Солнце и Месяц пошли в рай поесть яблок; Солнце набросилось на Месяц и выбило ему глаз. Месяц, плача, побежал к Богу; тот велел братьям не ходить вместе; теперь, когда заходит солнце, выходит месяц.

Месяц поссорился с Солнцем, как пьяные ссорятся между собой; Солнце, бросив в лицо Месяцу грязь, выбило ему глаз; теперь посередине месяца грязь.<sup>15</sup>

Мы видим, что глаз вышибают тому или иному «делателю света». Если предполагать, что сама идея связана с наивно-праздным вопросом, почему у Солнца и Луны не по два глаза, как у всех нормальных существ, а по одному, тогда потеря глаза приложима к обоим светилам с равной вероятностью. Естественно думать, однако, что к идее больше располагала луна: солнце всегда одинаково, а луна то и дело «терпит ущерб», и тонкий серп по сравнению с полнолунием или же ежемесячное полное отсутствие луны на небе могли подталкивать чью-то креативность к рассказам о выбитом глазе.

Мало того, что в древних сообщениях о спартанском «Делателе света» ему палкой вышибают глаз, за ним еще гонятся, его преследует, а он убегает. В мировом фольклоре мотив преследования часто выступает в рассказах о небесных телах – в особенности о луне и солнце (Березкин, Дувакин, А 7): ведь эти светила в течение половины синодического месяца сближаются – одно как бы гонится за другим. Греческим поэтам, впрочем, более по душе картина преследуемых или преследующих созвездий. У Гесиода Плеяды убегают от Ориона (Hes. Op. 619 sq.); у Арата в погоню устремляется Персей (Phaen. 252), Пес гонит Зайца (Phaen 339; ср. 384; 678), Орион убегает от Скорпиона (Phaen. 646–649).<sup>16</sup>

Если спартанскому Ликургу пришлось спасаться бегством, то в одном из гомеровских отступлений персонаж с тем же именем выступает, напротив, преследователем, а спасаются от него спутницы Диониса и сам Дионис:

*Некогда, дерзкий, напав на питательницу буйного Вакха,  
Их по божественной Ниссе преследовал: нимфы вакханки  
Фирсы зеленые бросили в прах, от убийцы Ликурга  
Сулицей острой свирепо разимые; Вакх уstraшенный*

<sup>15</sup> Березкин, Дувакин, А 11В.

<sup>16</sup> Ср. West 1978, 314.

*Бросился в волны морские и принят Фетидой на лоно,  
Трепетный, в ужас введенный неистовством буйного мужа.<sup>17</sup>*

В основе своей перед нами, можно предположить, очередная небесная история. Разумеется, для греческих поэтов Ликург – земной царь, но мы не поверим, что великий бог, Дионис, бросается в море в страхе перед смертным.<sup>18</sup> В только что упомянутых строчках из Гесиода «Плеяды бросаются в море, чтобы избежать бурную мощь Ориона». В традиционном греческом календаре с предрассветного захода Плеяд начиналась зимняя половина года, с предрассветного восхода – летняя (Hes. Op. 383–384; Ginzler 1911, 308–312). Плеяды – один из самых легко различимых объектов на звездном небе, а недалеко от них расположились Гиады. В текстах Гомера (XVIII, 486) и Гесиода (Op. 615) Плеяды и Гиады фигурируют, так сказать, через запятую. И это не удивительно: оба созвездия принадлежат к более крупному созвездию Тельца («быка»), представление о котором сложилось в весьма раннюю эпоху (Hartner 1968); их восходы и заходы близки по времени. Гиады при этом считались наиболее очевидным маркером Тельца (Arat. Phaen. 167–173; Eratosth. [Cat.] 14). Поэтому погружение Гиад в море в значительной мере эквивалентно погружению в море Тельца. Между тем мы слышим, – от одного их ранних мифографов, Ферекида, – что кормилицы Диониса, которых преследовал Ликург, превратились в звезды – Гиады (FGH Hist 3 F 90 a–c).<sup>19</sup> А вот что мы слышим об их воспитаннике, Дионисе: «многие эллины делают скульптурные изображения Диониса в виде быка» (Plut. De Is. et Os. 35, p. 364; Ath. Deipn. 38 e); в Элиде женщины, поющие гимн в честь Диониса, призывали его как быка (Plut. Quest. Graec. 299 a–b). Трудно воздержаться от заключения, что Дионис, ныряющий в море из-за преследования со стороны Ликурга, – это Телец. И речь идет ни много, ни мало о том «погружении в море», которое знаменует начало зимы. Что, кстати, превосходно подходит к образу умирающего и воскресающего бога.

Не удивительно, что виновник наступления зимы предстает злокозненным персонажем, подлежащим каре. При этом он наказан опять-таки поражением в зрении – правда, в данном случае радикальным (138–140):

*Все на Ликурга прогневались мирно живущие боги;  
Кронов же сын ослепил Дриатида; и после не долгой  
Жизнию он наслаждался, бессмертным всем ненавистный.*

<sup>17</sup> II. VI, 132–137 (пер. Н. Гнедича); этот же мотив представлен у Эвмела (Eumelus Fr. 27 West) и Стесихора.

<sup>18</sup> Есть и другие признаки того, что изначально гонитель Диониса – божество (Rapp 1897–1909, 2202).

<sup>19</sup> Согласно Ферекиду, их семь – как и Плеяд.

Важнейшим из наших предшественников, как уже отмечалось в первой части этой статьи, был Карл Юлиус Белох. Он, правда, не учел, что одноглазое божество не обязательно должно быть солнечным и, главное, прошел мимо того обстоятельства, что именно Божеству-с-Глазом вверяется попечение об общественном порядке. Белоха, автора «Греческой истории», интересовали ранние законодатели. Он пришел к выводу, что фиктивными личностями наряду с Ликуртом являются Залевк, Харонд и Драконт. В случае с Залевком вывод Белоха (Beloch 1913, 257) представляется бесспорным: хотя сообщения о жизни и законодательстве Залевка менее противоречивы, чем аналогичные сообщения о Ликурге, но там, где они выходят за рамки очевидной фикции, им свойственна минимальная конкретность, за исключением, характерным образом, сообщения о том, при каких обстоятельствах Залевк лишился глаза.<sup>20</sup> И если в наши дни большинство историков признает историчность Залевка (Macris 2018, 309), – хотя благодаря Цицерону (Leg. II, 6, 15) мы знаем, что уже Тимей отрицал его существование, – то в свете приведенных здесь фактов и доводов от этого теперь необходимо отказаться.

Каким образом Залевк из божества превратился в человека – установить, по-видимому, нереально. Однако по поводу аналогичного превращения Ликурга можно наметить гипотетический сценарий.

Превращение это следует связать с соперничеством между Спартой и Афинами за влияние в греческом мире, которое возникло в результате греко-персидских войн и идейная составляющая которого включала полемику о сравнительных достоинствах социально-политического строя противостоящих друг другу государств. В какой-то момент спартанцы почувствовали потребность предъявить миру природу своего особого уклада. Если бы они стали ссылаться на божество, то многие восприняли бы это как заносчивое хвастовство; нашлись бы и такие в просвещенном V веке, что усмотрели бы здесь проявление слабоумия. Афиняне же могли назвать в качестве законодателя знаменитого человека – поэта, одного из семи мудрецов. Феномен законодательства Солона (по своему характеру скорее исключительный, нежели типический) и послужил, предполагаем мы, моделью для со-

---

<sup>20</sup> Ael. VH. XIII, 24: «Залевк, законодатель Локр, постановил, чтобы прелюбодеям вырывали глаза. Но то, чего он никак не ждал, божество нечаянно и негаданно наслало на него: сын Залевка был уличен в прелюбодеянии и ему грозило определенное отцом в подобных случаях наказание. Тогда, чтобы не отступить от закона, Залевк решил отдать собственный глаз за один глаз юноши и так спасти его от полной слепоты».

знательного конструирования представления о законодательстве Ликурга.<sup>21</sup> Решая свою задачу, спартанское руководство искусно действовало, в частности, через знаменитого поэта, наиболее успешного прозаика и гордящегося своей эрудицией софиста.

А именно первым о родословной Ликурга сообщает Симонид (ар. Plut. Lyc. 1). Это родословная еще не вполне человека (отец Ликурга зовется здесь Президентом, а брат – Доброзаконном), но уже точно не бога. О Симониде известно, что он дружил с видными людьми в Спарте (Köiv 2005, 240 n. 38). Ликурга – законодателя мы впервые встречаем у Геродота. Историк, который явно не в раз написал свое обширное сочинение и который стал широко известен еще до публикации целого благодаря выступлениям с публичным чтением отрывков, сообщили эксклюзивную информацию о том, что пифия растерялась, как обратиться к Ликургу – как к человеку или же, скорее, богу (Hdt. I, 65). Это сообщение не только авторитетнейшим образом наделяло Ликурга высочайшей честью, какой только может удостоиться смертный, но и заключало в себе возможность объяснения того, откуда пошла молва, что он – бог, а не человек. Гиппию, не раз бывавшему в Спарте (Pl. Hip. Mai. 281 b), сообщили новые подробности: Ликург, оказывается, был очень воинственен и принимал участие во многих походах (FGrHist 6 F 7=Plut. Lyc. 23). Правда, Гелланик и Фукидид, говоря о спартанских порядках, ни словом не обмолвились о Ликурге, но достаточно было того, что они не выступили с критикой формировавшегося предания. Спустя пару поколений уже никто не сомневался в реальности законодателя Ликурга. Оставалось вести споры о том, какому из противоречащих друг другу свидетельств отдать предпочтение, или же, пускаясь во все тяжкие, придумывать новые.

Коль скоро можно считать надежно установленным, что законодателя Ликурга не существовало, что лишь совместными усилиями политиков, преследовавших свои прагматические цели, и писателей, стремившихся сформировать отчетливое представление о происхождении такого яркого феномена, как спартанский образ жизни, удалось превратить небесного бога в государственного мужа и сделать это так, что до XIX века никто, по видимому, даже не догадывался об истинном положении вещей; и коль скоро сходному превращению подвергся также Залевк, наше исследование имеет значение не только для истории греческой религии, историографии и политики, но и проливает свет на греческую социальную психологию ар-

---

<sup>21</sup> Интересно, что сам афинский народ вскоре найдет возможным считать историческим основателем демократии персонажа, за коим числились погружение на дно морское, участие в кентавромахии, победа над Минотавром и возвращение из царства мертвых (ср. Hansen 1991, 297 f.).

хаической эпохи, упорно держащуюся за идею божественной санкции в отношении политико-правовых учреждений, и предполагает взгляд на последовательно рациональные преобразования афинского законодателя Солона как на явление скорее особенное, нежели типичное.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афанасьева, В. К. (1997) *От начала начал. Антология шумерской поэзии*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- Андреев, Ю. В. (2008) *Архаическая Спарта. Искусство и политика*. Санкт-Петербург: Нестор-История.
- Андреев Ю. В. (2010) «Спарта как тип полиса», Андреев Ю. В. *В ожидании «греческого чуда»*. Санкт-Петербург: Нестор-История, 417–437.
- Андреев, Ю. В. (1982) «К проблеме "Ликургова законодательства" (О так называемом перевороте VI в. в Спарте)», *Проблемы античной государственности*. Под ред. Э. Д. Фролова. Ленинград, 33–59.
- Березкин, Ю. Е., Дувакин, Е. Н. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог* (<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>)
- Емельянов, В. В. (2001) *Древний Шумер. Очерки культуры*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
- Емельянов В. В. (2002) «Шумерский космогонический миф «Энки и устройство мира» (вступит. статья, пер. и комм.)», *Петербургское востоковедение* 10, 94–122.
- Младшая Эдда (2006) *Младшая Эдда*. Пер. О. А. Смирницкой, ред. М. И. Стеблина-Каменского. Санкт-Петербург: Наука (репринт издания 1970 г.).
- Панченко, Д. В. (2012) «Викинги бронзового века и их наследие (к постановке вопроса)», *Stratum plus* 2012, 2, 79–143.
- Панченко, Д. В. (2013) *Диффузия идей в Древнем мире*. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ.
- Панченко, Д. В. (2016a) «Бог ночного неба в Европе позднего бронзового века», *Stratum plus* 2, 255–264.
- Панченко, Д. В. (2016b) *Гомер. «Илиада». Троя*. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Панченко, Д. В. (2016c) *На восточном склоне Олимпа: Роль греческих идей в формировании китайской космологии*. Санкт-Петербург: Наука.
- Печатнова, Л. Г. (2001) *История Спарты (период архаики и классики)*. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия.
- Старшая Эдда (2006) *Старшая Эдда*. Пер. А. И. Корсуна. Санкт-Петербург: Наука (репринт издания 1963 г.).
- Сыма Цянь (1986) *Исторические записки: Ши цзи*. Пер. Р. В. Вяткина. Т. 4. Москва.

#### REFERENCES

- Anghelina, C. (2017) "Athena's Birth on the Night of the Dark Moon," *JHS* 137, 175–183.
- Beloch, K. J. (1913) *Griechische Geschichte*. 2. Aufl. Bd. I. Abt. 2. Strassburg: Trübner.

- Chrimes, K. M. T. (1952) *Ancient Sparta. A Re-Examination of the Evidence*. New York: Philosophical Library.
- Dawkins, R. M. (1929) *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*. London: Macmillan.
- Espak, P. (2010) *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*. Tartu.
- Forrest, W. G. (1963) "The Date of the Lykourgean Reforms in Sparta," *Phoenix* 17, 157–179.
- Gilbert, G. (1872) *Studien zur altspartanischen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ginzler, F. K. (1911) *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Bd. II. Leipzig: Hinrichs.
- Hammond, N. G. L. (1950) "The Lycurgean Reform at Sparta," *JHS* 70, 42–64.
- Hansen, M. H. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.
- Hartner, W. (1968) "The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat", Hartner, W. *Oriens – Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte*. Hildesheim: Olms, 227–259.
- Huxley, G. L. (1962) *Early Sparta*. London: Faber and Faber.
- Kahrstedt, U. (1927) "Lykurgos," *RE*. XIII (26), 2442–2445.
- Köiv, M. (2005) "The Origins, Development, and Reliability of the Ancient Tradition about the Formation of Ancient Constitution," *Historia* 54.3, 233–264.
- Macris, K. (2018) "Zaleucos de Locres," Richard Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: CNRS Éditions. VII, 308–317.
- Meyer, Ed. (1892) "Lykurgos von Sparta," Meyer, Ed. *Forschungen zur alten Geschichte*. Bd. I. Halle: Niemeyer, 211–286.
- Nafissi, M. (2018) "Lykourgos the Spartan „Lawgiver“: Ancient Beliefs and Modern Scholarship," Anton Powell (ed.): *A Companion to Sparta*. Vol. 1. Hoboken, NJ: Wiley, 93–123.
- Oliva, P. (1971) *Sparta and Her Social Problems*. Prague: Academia.
- Olsen, J. et al. (2011) "Chronology of the Danish Bronze Age Based on <sup>14</sup>C Dating of Cremated Bone Remains," *Radiocarbon* 53.2, 261–275.
- Panchenko, D. (2012) "Scandinavian Background of Greek Mythic Cosmography: The Sun's Water Transport," *Hyperboreus* 18.1, 5–20.
- Pankenier, D. (2013) *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, R. (2005) *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Piccirilli, L. (1978) "Due ricerche spartane," *ASNP* 8.3, 917–947.
- Piccirilli, L. (1981) "Licurgo e Alcandro. Monoftalmia origine dell' *Agoge* spartana," *Historia* 30.1, 1–10.
- Rapp 1897–1909: "Lykurgos 1)," Roscher, W. H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: Teubner, III, 2191–2204.
- Sprockhoff, E. (1955) "Das bronzene Zierband von Kronshagen bei Kiel," *Offa* 14, 5–120.
- Sprockhoff, E. (1956) *Jungbronzezeitliche Hortfunde der Südzone des nordischen Kreises (Periode V)*. Mainz: Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz, Bd. I.
- Starr, C. G. (1965) "The Credibility of Early Spartan History," *Historia* 14.3, 257–272.

- Toynbee, A. (1969) *Some Problems of Greek History*. London: Oxford University Press.
- West, M. L. (1978) *Hesiod. Works and Days*, ed. with Prolegomena and Commentary. Oxford: Clarendon.
- West, M. L. (2007) *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v. (1884) *Homerische Untersuchungen (Philologische Untersuchungen VII)*. Berlin: Weidmann.
- Zhou, Jixu (2005) *Old Chinese “\*tees” and Proto-Indo-European “\*deus”: Similarity in Religious Ideas and a Common Source in Linguistics (Sino-Platonic Papers. No 167)*. Philadelphia.
- In Russian:*
- Afanas'eva, V. K. (1997) *Ot nachala nachal. Antologiya shumerskoj poezii*. Sankt-Peterburg.
- Andreev, YU. V. (2008) *Arhaicheskaya Sparta. Iskusstvo i politika*. Sankt-Peterburg.
- Andreev YU. V. (2010) «Sparta kak tip polisa», Andreev Yu. V. *V ozhidanii «greche-skogo chuda»*. Sankt-Peterburg, 417–437.
- Andreev, Yu. V. (1982) «K probleme "Likurgova zakonodatel'stva" (O tak nazyva-emom perevorote VI v. v Sparte)», *Problemy antichnoj gosudarstvennosti*. Pod red. E. D. Frolova. Leningrad, 33–59.
- Berezkin, YU. E., Duvakin, E. N. *Tematicheskaya klassifikaciya i raspredelenie fol'klornomifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskij katalog* (<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>)
- Emel'yanov, V. V. (2001) *Drevnij Shumer. Oчерki kul'tury*. Sankt-Peterburg.
- Emel'yanov V. V. (2002) «Shumerskij kosmogonicheskij mif «Enki i ustrojstvo mira» (vstupit. stat'ya, per. i komm.)», *Peterburgskoe vostokovedenie* 10, 94–122.
- Mladshaya Edda (2006) *Mladshaya Edda*. Per. O. A. Smirnickoj, red. M. I. Stebli-na-Kamenskogo. Sankt-Peterburg: Nauka (reprint izdaniya 1970 g.).
- Panchenko, D. V. (2012) «Vikingi bronzovogo veka i ih nasledie (k postanovke voprosa)», *Stratum plus* 2012, 2, 79–143.
- Panchenko, D. V. (2013) *Diffuziya idej v Drevnem mire*. Sankt-Peterburg.
- Panchenko, D. V. (2016a) «Bog nochnogo neba v Evrope pozdnego bronzovogo veka», *Stratum plus* 2, 255–264.
- Panchenko, D. V. (2016b) *Gomer. «Iliada». Troya*. Sankt-Peterburg.
- Panchenko, D. V. (2016c) *Na vostochnom sklone Olimpa: Rol' grecheskih idej v for-mirovanii kitajskoj kosmologii*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Pechatnova, L. G. (2001) *Istoriya Sparty (period arhaiki i klassiki)*. Sankt-Peterburg.
- Starshaya Edda (2006) *Starshaya Edda*. Per. A. I. Korsuna. Sankt-Peterburg: Nauka (reprint izdaniya 1963 g.).
- Syma Cyan' (1986) *Istoricheskie zapiski: Shi czi*. Per. R. V. Vyatkina. T. 4. Moskva.