

ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ, СЕМАНТИКИ И ПРАГМАТИКИ КУЛЬТОВЫХ ДВОЙНЫХ ТОПОРОВ В МИНОЙСКОЙ И МИКЕНСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ КУЛЬТУРАХ

А.А. Ракитина

Аннотация. Настоящая статья представляет собой историографический анализ взглядов исследователей на проблему значения, функции и происхождения культового двойного топора (лабриса) в минойской и микенской культурах бронзового века. Актуальность исследования связана с ключевой ролью двойного топора в религиозных практиках Эгейского региона при отсутствии единого понимания семантики и прагматики этого культового символа и с необходимостью осмысления уже имеющихся интерпретаций для определения дальнейших перспектив исследования. Рассмотрено 20 работ ученых из разных стран, написанных в XX–XXI вв. Выделено две группы исследований и три основных этапа в изучении проблемы. Установлено, что в изучении вопроса произошел переход от поиска прямых параллелей с античными культами к контекстуальному и междисциплинарному подходам. Определены лакуны: необходимость раздельного анализа минойского и микенского контекстов, систематическое изучение самих артефактов и применение статистических методов к иконографии топоров.

Ключевые слова: двойной топор, лабрис, минойская культура, микенская культура, бронзовый век, Эгейский регион, религиозная символика, историография

247

Для цитирования: Ракитина А.А. Историография происхождения, семантики и прагматики культовых двойных топоров в минойской и микенской археологических культурах // Преподаватель XXI век. 2025. № 4. Часть 2. С. 247–262. DOI: 10.31862/2073-9613-2025-4-247-262



HISTORIOGRAPHY OF THE ORIGIN, SEMANTICS AND PRAGMATICS OF CULT DOUBLE AXES IN MINOAN AND MYCENAEAN ARCHEOLOGICAL CULTURES

A.A. Rakitina

Abstract. *This article presents a historiographical analysis of scholarly views on the meaning, function, and origin of the cult double axe (labrys) in Minoan and Mycenaean cultures of the Bronze Age. The relevance of the study stems from the central role of the double axe in the religious practices of the Aegean region, combined with the lack of consensus regarding its semantics and pragmatics, as well as the need to systematize existing interpretations to identify future research directions. The study examines 20 works by scholars from various countries, published throughout the 20th and 21st centuries. Two main research groups and three key stages in the study of this problem are identified. It is established that scholarly approaches have shifted from seeking direct parallels with classical antiquity to contextual and interdisciplinary methods. Research gaps are identified, including the need for separate analysis of Minoan and Mycenaean contexts, systematic study of the artifacts themselves, and the application of statistical methods to iconographic analysis.*

Keywords: *double axe, labrys, Minoan culture, Mycenaean culture, Bronze Age, Aegean region, religious symbolism, historiography*

Cite as: Rakitina A.A. Historiography of the Origin, Semantics and Pragmatics of Cult Double Axes in Minoan and Mycenaean Archeological Cultures. *Prepodavatel XXI vek*. Russian Journal of Education. 2025, No. 4, part 2, pp. 247–262. DOI: 10.31862/2073-9613-2025-4-247-262

Двойные топоры и их изображения — один из ключевых компонентов культур Эгейского региона в бронзовом веке (культовый двойной топор следует отличать от орудия и оружия). Хотя двойные топоры практически единодушно признаются религиозным символом, проблемы их происхождения, значения и функций остаются открытыми. В настоящей работе мы рассмотрим историю развития взглядов исследователей на эти проблемы в контексте общих тенденций исследования культур бронзового века в Эгейском регионе.

Работы, в которых ученые обращаются к проблеме двойных топоров, можно разделить на две группы. К первой относятся труды, посвященные минойской религии как целостной системе, где двойные топоры рассматриваются как один из ее компонентов; ко второй группе — работы, посвященные многоаспектному анализу непосредственно двойного топора.

Исследования, которые можно включить в первую группу, появились в первой половине XX в. Они связаны с началом и активным развитием археологических раскопок на Крите и стремлением осмыслить и обобщить их результаты для создания комплексного видения открытой на острове минойской культуры, названной по имени легендарного царя Миноса.

Первые такие исследования связаны с именем Артура Джона Эванса, положившего начало изучению многих аспектов этой культуры, в том числе и двойных то-

поров. Причем в его работах мы можем наблюдать изменения в интерпретации значения этого символа по мере накопления новых данных.

Первоначальный взгляд исследователя на данный вопрос изложен в его работе «Микенский культ дерева и столба и его связи в Средиземноморье» [1], в которой еще отсутствует понятие «минойский» и древности Крита рассматриваются как микенские, но уже предлагается комплексный анализ археологических находок, связанных с религиозными представлениями жителей острова, и предпринимается попытка связать их в целостную религиозную систему.

Двойной топор воспринимается как символ местного божества, позднее известного у исторических греков как Критский Зевс. Более того, этот символ, по мнению А. Эванса, мог рассматриваться как материальное воплощение данного божества или как место его присутствия, подобно тому, как у алан вставленный в землю меч почитался как бог войны [там же, с. 107]. А. Эванс предполагает, что в случае изображения удвоенного лезвия речь может идти о символе не одного божества, а двух, солнечного и лунного, божественной пары. Эти выводы вписываются в более глобальное представление А. Эванса о том, что религия жителей древнего Крита не предполагала обязательного изображения божества в его антропоморфном виде [там же, с. 100].

Связью двойного топора с культом доисторического Зевса А. Эванс объясняет и ассоциацию символа с быком [там же, с. 109]. Это наводит его на размышления о мифах про Минотавра и Критский Лабиринт. Основываясь на филологических данных, он приходит к заключению, что Лабиринт — это «место лабриса» (именно под таким названием двойной топор известен в связи с позднейшим карийским культом Зевса Лабрандского) или же, по сути, «Дом Двойного Топора» [там же]. По мнению ученого, этим самым Лабиринтом из мифов, а значит и «Домом Двойного Топора», был Кносский дворец (одновременно являвшийся святилищем) [там же, с. 110], раскопки которого в тот момент активно вел А. Эванс. Подтверждение этому он видит как в сложной планировке дворца с его длинными коридорами и множеством тупиков, так и в изображениях двойного топора, вырезанных на некоторых каменных и гипсовых блоках, из которых возведены стены дворца [там же]. А. Эванс считает, что они являются знаком посвящения Зевсу [там же].

Один из столбов, тоже состоящий из таких блоков, поставленных друг на друга и имеющих знаки двойного топора на каждой или почти на каждой из четырех граней, рассматривается ученым как «аниконическое изображение» этого самого бога [там же, с. 111]. Относительно других святилищ с подобными столбами, но без вырезанных на них символов А. Эванс предполагает вероятность изображения двойных топоров на штукатурке, которая могла покрывать их поверхность [там же]. Поскольку работа А. Эванса посвящена прежде всего культу столба, важным представляется его вывод о том, что именно изображение двойного топора, священной эмблемы Зевса, могло быть одним из факторов, благодаря которым столб в глазах создавших его людей становился вместилищем божества [там же, с. 118]. В соответствии с данной точкой зрения А. Эванс и другие места, где были обнаружены двойные топоры или их изображения, например Диктейскую пещеру, рассматривает как посвященные Критскому Зевсу [там же, с. 111].

Через некоторое время после выхода работы А. Эванс публикует информацию о важном в контексте рассматриваемой нами темы открытии в Кноссе «Святилища

Двойных Топоров», названного так по происходившему оттуда небольшому двойному топору из стеатита (который, как считает А. Эванс, изначально не был единственным), обнаруженному вместе с так называемыми «рогами посвящения» и антропоморфными статуэтками, некоторые из которых, по мнению исследователя, были идолами и изображали некую богиню, а другие — ее последователей [2, с. 95–100]. Если до сих пор А. Эванс говорил про связь двойного топора почти исключительно с фигурой мужского божества, то теперь он почти равноценно связывает религиозный символ и с данной богиней [там же, с. 102].

Окончательно оформившиеся взгляды А. Эванса на культ двойного топора освещены в его 4-томном труде «Дворец Миноса в Кноссе» [3]. В нем ученый представил единую концепцию минойской религии, в основе которой, по его мнению, лежал культ Великой Богини. Хотя ученый продолжает считать двойной топор аниконическим изображением божества, а Кносский дворец — «Домом Двойного Топора», теперь он связывает символ не с богом-мужчиной, а с Великой Богиней и только сопутствующим ей мужским божеством (культ, сохранившийся на Крите, по мнению исследователя, в виде почитания Реи и ее сына Зевса) [там же, т. 1, с. 6, 447].

Несмотря на трансформацию взглядов А. Эванса, в его работах прослеживается общая черта: в символе двойного топора он видит не просто изображение орудия, но полагает, что за этим стоит более глубокий религиозный смысл. При построении умозаключений ученый часто проводит параллели между минойскими и более поздними античными культами, стараясь показать их преемственность, и часто прибегает к сравнению с другими культурами; в этом можно видеть отражение господствовавших в то время идей эволюционистов о единой схеме развития всех культур и постепенном переходе от более простых форм культа к более сложным.

В эту концепцию вписываются и работы, посвященные более поздним античным культам, где для прояснения их происхождения привлекаются данные, полученные при изучении минойских и микенских древностей.

К таким трудам можно отнести статью Маргарет Коулман Уэйтс «Божества Двойного Топора» [4]. Как и А. Эванс, исследовательница считает ведущей в минойском культе, связанном с двойным топором, роль материнского начала Великой Богини и подчиненным — положение мужского божества, ее сына [там же, с. 28]. Более того, М. Уэйтс полагает, что Великая Богиня, как источник жизни, объединяет в себе и мужское, и женское начала, что находит выражение в виде двойного топора [там же, с. 29]. По мнению М. Уэйтс, он также мог отражать двойственность ее власти над небом и землей [там же, с. 30]. Отголоски именно такого восприятия Великой Богини и связанного с ней двойного топора исследовательница старается проследить в более поздних античных культах.

В фундаментальной 3-томной работе «Зевс: исследование древнегреческой религии», раскрывающей разные аспекты культа верховного античного божества, Артур Бернارد Кук посвящает целый раздел минойскому двойному топору [5, с. 513–704], опять же сравнивая имевшиеся о нем на тот момент данные с более поздними проявлениями культа Зевса и не подвергая сомнению связь между ними. Именно в минойском двойном топоре А. Кук видит оружие бога неба, которое станет одним из основных атрибутов Зевса [там же, с. 559]. Тем не менее исследователь считает, что в миной-

ской религии богом неба был Кронос, муж Реи, почитавшейся в Кноссе уже в исторические времена [5, с. 548], и таким образом проецирует более поздние античные культы на более ранние минойские. Однако это не касается самого двойного топора. По мнению А. Кука, будучи в минойской религии атрибутом Кроноса, топор только в древнегреческой религии стал оружием Зевса, получившего его от своего «предшественника» [там же, с. 559].

А. Кук, в отличие от А. Эванса, считает первичной связь двойного топора именно с мужским небесным божеством, полагая, что только через эту фигуру он может иметь отношение к богине земли, с которой исследователь ассоциирует дерево, колонну или столб. По мнению А. Кука, комбинация этих символов подразумевает союз двух божеств [там же, с. 533], а в случае, если лезвие двойного топора дополнительно удвоено, речь идет о совместном культе бога и богини [там же, с. 537]. Еще одной важной отличительной чертой взглядов А. Кука является то, что, в его представлении, двойной топор был именно атрибутом и символом божества, а не его аниконической формой [там же, с. 548], как в концепции А. Эванса.

А. Кук критикует относительно рано появившиеся в литературе предположения о том, что ассоциация в иконографии двойного топора с быком указывает на его использование в жертвоприношениях [там же, с. 539]. Он полагает, что особое положение двойного топора в композициях и его тщательное оформление указывают на значение культового символа (не простое орудие, но божественное оружие!), а его расположение между рогов быка как вместилища жизненной силы этого животного означало максимальное наделение ею этого предмета, «составляющего мощь Всмогущего» [там же, с. 540].

Важным является труд Мартина Перссона Нильссона «Минойско-микенская религия и ее пережитки в греческой религии» [6]. Исследователь считает, что изучение культов бронзового века нужно, в первую очередь, как анализ промежуточного звена для дальнейшего исследования древнегреческой религии, чтобы понять, сколько в греческой религии минойского, а сколько — собственно греческого [там же, с. 4]. М. Нильссон рассматривает минойскую и микенскую цивилизации как самостоятельные, при этом отмечая ведущую, но не единственную роль минойского компонента в микенской культуре [там же, с. 12]. В то же время он не разделяет минойскую и микенскую религии, считая их единым целым [там же, с. 7].

В первой части работы, где М. Нильссон постарался собрать все имевшиеся на тот момент археологические данные о так называемой минойско-микенской религии, чтобы изолированно проанализировать ее, как можно меньше прибегая к сопоставлению с другими культурами [там же, с. 10], исследователь обращается и к анализу двойного топора как самого заметного и вездесущего символа минойской религии, сравнивая его с крестом в христианстве и полумесяцем в исламе [там же, с. 162] и опираясь на данные о найденных во время раскопок двойных топорах и об их изображениях в иконографии. Затем исследователь переходит к анализу перечисленного материала. Он во многом развивает идеи А. Эванса о том, что это был ритуальный предмет, почитавшийся при отправлении культа (своего рода фетиш) или даже символ, в котором почиталось какое-то божество [там же, с. 186]. М. Нильссон обращает внимание на то, что в иконографии двойной топор никогда не появляется в руках мужского божества, поэтому их связь маловероятна [там же, с. 191–192]. При этом исследователь полагает, что двойные

топоры использовались в жертвоприношениях быков, вероятно, для оглушения животных перед забоем [6, с. 192, 196].

Осторожное и даже местами скептическое отношение к возможности интерпретации значения двойного топора можно видеть у Луизы Банти в работе «Минойские и греческие культы Агия Триады (Крит)», посвященной связанным с религиозной археологическим находкам, обнаруженным на одном из важнейших памятников Центрального Крита [7]. Исследовательница критически настроена по отношению к идеям А. Эванса относительно двойного топора и считает его обычным орнаментальным мотивом, а не объектом поклонения, поскольку в сценах с его изображением не усматривается должного почтения при обращении с ним персонажей [там же, с. 16–17]. В то же время Л. Банти признает связь двойного топора с культом, скорее всего отправлявшимся под открытым небом, но полагает, что его точное значение установить невозможно (по крайней мере, на существовавшем на тот момент уровне знаний) [там же, с. 18].

В следующие десятилетия появляются работы, относящиеся ко второй группе исследований по рассматриваемой теме и посвященные непосредственно двойным топорам. Их авторы исследуют культовые двойные топоры вместе с двойными топорами-орудиями, порой уделяя последним больше внимания, что отражает интерес к повседневным и бытовым сторонам жизни древнего населения Эгейского мира.

Одна из таких работ принадлежит Хансу-Гюнтеру Бухгольцу, опубликована под названием «О происхождении критского двойного топора: история и внешние связи минойского культового символа» [8]. Исследователь предпринимает комплексное исследование двойных топоров, их происхождения, распространения и значения. Он выделяет пять типов двойных топоров в зависимости от их формы и прослеживает их функционирование во времени и пространстве, не дифференцируя культовые предметы и орудия. Также автор анализирует, какие из этих типов топоров нашли отражение в иконографии.

Автор придерживается мнения, что особо подчеркивавшаяся ранее связь двойного топора с быком является поздней и вторичной (при этом обращается внимание на изображение в сценах жертвоприношений в Эгейском мире бронзового века ножа или меча в качестве орудия убийства, но не двойного топора) и что изначально двойной топор был символом Великой Богини. Анализируя подобные символы в других культурах, автор приходит к выводу, что наиболее вероятным для двойного топора может считаться его месопотамское происхождение и попадание на Крит через Малую Азию.

Ряд работ, посвященных двойным топорам, написан Катериной Маврияннами. Она тоже изучает не только культовые двойные топоры, но и использовавшиеся в качестве орудий. В рамках настоящего обзора для нас имеет значение ее статья «Двойной топор в эллинском мире в бронзовом веке» [9], в которой была предпринята попытка обобщения имевшихся на тот момент данных о двойных топорах. Исследовательница приводит имеющиеся данные о материалах, способах изготовления, типологии, местах обнаружения, декоре, изображениях двойных топоров, сделанных на них надписях, а также рассуждает об их значении и происхождении. При этом К. Маврияннами разделяет двойные топоры на «настоящие», или функциональные, и вотивные, использовавшиеся в качестве талисманов или даже для украшения

деревянных ящиков, которые исследовательница также называет симулякрами [9, с. 197]. Ученый отмечает, что, несмотря на неоспоримость выводов о двойном топоре как важном религиозном символе, истинное значение этого символа остается неизвестным и, вероятно, их даже было несколько [там же, с. 218]. Данные предположения положили начало новым тенденциям в изучении двойных топоров и позже получили дальнейшее развитие.

Среди возможных значений исследовательница особо подчеркивает вероятную связь двойных топоров с загробным миром [там же, с. 220]. Относительно их происхождения ученый придерживается мнения, что оно было скорее местным, а дальнейшее развитие — автономным, так как ни в какой другой культуре двойной топор не занимал столь значимого места, как в минойской и в микенской [там же, с. 228].

Активные раскопки на Крите, проводившиеся экспедициями разных стран, и накопление большого количества археологических данных привели к тому, что в 1980-х — 1990-х гг. появился ряд обобщающих исследований, посвященных минойской религии. Их авторы проделали скрупулезную работу по сбору имевшейся на тот момент информации о культовых местах и обнаруженных в них культовых предметах. Среди прочих они исследуют и двойные топоры, неизменно рассматриваемые как важный религиозный символ.

Первым в этом ряду стоит отметить исследование Джеральдин Гезелл «Городской, дворцовый и домашний культ на минойском Крите» [10], в котором она собрала данные о культовых местах и обнаруженных там предметах. Двойные топоры исследовательница рассматривает как наиболее распространенный культовый символ, однако отмечает, что его значение неясно и что, вероятно, он особо связан с Кносским дворцом, известным в мифологии как лабиринт [там же, с. 3]. Ученый считает, что его сакрализация могла стать следствием использования в качестве жертвенного топора в ритуалах [там же]. Маленькие экземпляры, по ее мнению, могли использоваться как приношения [там же, с. 16]. Приводит она и другие мнения, уже рассматривавшиеся нами ранее: это мог быть символ бога неба или громовежца, мужского божества или же аниконический денотат богини, а также ее спутника [там же, с. 3].

Дж. Гезелл предполагает, что двойные топоры на столбах и колоннах могли изображаться с особой целью, вероятно, для ритуального укрепления против землетрясений [там же, с. 35]. С той же целью маленькие топоры могли вставлять в деревянные колонны, как это показано на одной из фресок Кносского дворца [там же]. При этом, обращаясь к вопросу изображений с двойными топорами, исследовательница утверждает, что не вся керамика, в орнаменте которой мы видим двойные топоры, была предназначена для ритуального использования [там же].

Важное наблюдение сделано относительно подставок для двойных топоров: их обнаружение может быть более значительно, чем обнаружение самого двойного топора, потому что подставка часто обнаруживается *in situ*, тогда как двойные топоры, судя по всему, находились в хранилищах в интервалах между церемониями [там же, с. 3].

Также Дж. Гезелл прослеживает связь двойного топора с изображениями священного узла и быка. Связь с быком, по ее мнению, предполагает, что двойной топор использовался для жертвоприношений и тем самым стал символом божества, которому приносилась жертва [там же, с. 62]. При этом изначальное появление символа в погребениях может указывать на его ассоциацию с подземным миром и землетрясениями [там же].

Аналогичный взгляд на минойскую религию находим в книге Богдана Рутковского «Культовые места Эгейского мира» [11]. В ней ученый рассматривает все культовые места материковой Греции бронзового века и минойского Крита. Уделяет он внимание и происходящим оттуда находкам. Среди них есть двойные топоры, которые автор считает либо священными символами, связанными с Великой Богиней, либо приношениями, однако далеко идущих выводов об их значении и происхождении исследователь не делает.

Новым подходом отличается работа Нанно (Урании) Маринатос «Минойская религия: ритуал, изображение и символ» [12]. В ней содержится анализ минойской религии как независимого культурного феномена. Автор изучает минойскую религию саму по себе, стремится вывести закономерности из единого целого, «принимая во внимание его символическое выражение, а также историческую и социальную обстановку» [там же, с. 11], а не опираясь на данные о более поздней древнегреческой религии, чем отличаются многие ранее рассмотренные работы, авторов которых Н. Маринатос упрекает за выбранный ими подход [там же, с. 8–10]. Она не одобряет стремления рассматривать минойскую религию как более примитивную предшественницу древнегреческой [там же]. Кроме того, исследовательница старается представить минойскую религию с точки зрения ритуального процесса [там же, с. IX]: она не стремится раскрыть все имеющиеся археологические данные — для знакомства с ними автор отсылает читателя к работам своих предшественников, — но хочет понять, как эти данные могут быть интерпретированы [там же, с. 10]. Н. Маринатос прибегает к междисциплинарному подходу, используя методы археологии, истории религии, антропологии [там же, с. 10–11]. Там, где реконструкция невозможна, она старается установить соотношение между отдельными элементами обряда. Таким образом, мы имеем представление о существовании связей между определенными явлениями. В указанном исследовании Н. Маринатос постаралась охватить все проявления минойской религии, однако сделала это, прежде всего, для Новодворцового периода как самого богатого археологическими свидетельствами о культах.

Относительно двойных топоров исследовательница не делает однозначных выводов. Она отмечает, что ранее предполагалось их использование для жертвоприношений, но они ни разу не показаны в таком контексте [там же, с. 5]. Особенно Н. Маринатос подчеркивает, что на печатях двойной топор всегда изображен в руках женщин [там же, с. 5]. Судя по всему, его устанавливали в качестве символа в местах, где совершался какой-то обряд [там же]. Исследовательница подчеркивает, что, видимо, двойные топоры устанавливались в святилище, когда оно посещалось по случаю праздника, а в остальное время находились в хранилищах [там же, с. 95] (вывод, который ранее мы видели у Дж. Гезелл [10]). Н. Маринатос пишет, что значение этого символа для минойцев неизвестно, хотя, вероятно, он был связан с силой и властью [12, с. 95].

К категории обобщающих исследований можно отнести и работу Ю.В. Андреева «От Евразии к Европе. Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа (III — начало I тыс. до н.э.)», являвшуюся первой и на момент своего выхода единственной в отечественной науке обобщающей монографией по археологии соответствующего региона указанного периода [13]. Признавая, что значение символа двойного топора пока что «ускользает от нас» [там же, с. 238], исследователь ставит вопрос

о возможных причинах и механизме обретения им статуса священного предмета. Ю.В. Андреев объясняет это тем, что, будучи средством ритуального убийства, эффективным орудием и грозным оружием, он мог стать религиозным символом «на почве визуальных или каких-то иных ассоциаций» и почитаться как «лунарный символ, соединивший в одно целое два лунных серпа: ущербный и прирастающий — и космическую вертикаль» [13, с. 241–242]. При этом ученый отмечает, что в ряде культур более раннего времени лабрис как религиозный символ скорее всего предшествовал орудию или оружию, имеющему ту же форму [там же, с. 242]. Его значение «могло неоднократно меняться» и отличаться в различных регионах, и если в Месопотамии и Анатолии двойной топор был символом бога грозы, то на Крите он предстает в качестве атрибута Великой Богини, символа ее «власти над всеми живыми и неживыми существами» и, возможно, одного из ее воплощений [там же, с. 247, 395, 448]. Ю.В. Андреев не исключает, что изначально двойной топор воспринимался как «самостоятельная сакральная величина» и лишь со временем стал ассоциироваться с божеством [там же, с. 249]. Сочетание двойного топора с изображением головы быка в иконографии рассматривается исследователем как воплощение идеи неразрывной связи двух основных божеств минойского пантеона, женского и мужского [там же, с. 395], а также представлений об активности женского начала и пассивности мужского [там же, с. 395–396].

Мы видим, что для всех этих исследований характерен осторожный подход к вопросу о значении культового двойного топора либо же следование за интерпретациями предшественников. Кроме того, почти не уделяется внимание проблеме его происхождения. Как правило, речь идет просто о констатации факта обнаружения этих предметов в определенных контекстах и в связи с определенными символами.

Исключением является масштабное исследование Марии Гимбутас «Богини и боги Старой Европы» [14]. В нем двойной топор интерпретируется как материальное воплощение Великой Богини, изначально имевшее форму бабочки и со временем трансформировавшееся [там же, с. 93, 186]. Сама форма двойного топора, по мнению исследовательницы, является имитацией крыльев и тела бабочки, и именно этим объясняется появление изображений символа гораздо раньше орудия [там же, с. 186]. Такую трансформацию М. Гимбутас считает следствием сходства их формы или же влияния индоевропейских носителей микенской культуры, для которых топор был символом бога грозы [там же]. Сама интерпретация двойного топора как бабочки не получила развития в исследованиях других ученых, а некоторыми, например Ю.В. Андреевым [13, с. 247], была воспринята критически. Значимость позиции М. Гимбутас определяется тем, что ученый впервые поднимает вопрос о разном понимании значения двойного топора в минойской и микенской культурах.

Изменение подхода мы видим уже в XXI в. Ученые вновь предпринимают попытки осмыслить значение, происхождение и функцию двойного топора, сохраняя при этом осторожность в выводах.

Мэттью Хэйсом в работе «Двойной топор: контекстуальный подход к пониманию критского символа в Нововорцовый период» концентрирует внимание на значении символа в эпоху расцвета минойского Крита и вписывает этот вопрос в гораздо более глобальную теоретическую проблему понимания религиозных символов [15]. Автор предлагает методику их изучения, которая включает несколько этапов:

критический анализ историографии проблемы с целью отделения приписываемых учеными значений от самих символов; узкое ограничение хронологических и географических рамок исследования, обусловленное вероятностью существования различий в значении символа в разные периоды и в разных регионах; анализ всех вписывающихся в эти рамки иконографических и археологических свидетельств о символе [15, с. 51].

Приводя в пример более поздние атрибуты древнегреческих богов, исследователь подчеркивает, что значение религиозных символов может варьироваться в зависимости от того, является ли символ характеризующим божество только когда изображается вместе с ним, а в остальных случаях не имеет сакрального значения (щит Афины, лук и собаки Артемиды), либо же символ остается неизменным и понятным даже без изображения божества, которому сопутствует (рог изобилия Плутоса, тирс Диониса) [там же, с. 38–39]. Между этими двумя крайностями находится целый спектр различных символов (гранат Персефоны, голова Горгоны как символ Афины), интерпретация которых зависит от контекста, в котором они изображены [там же, с. 39]. Исследователь полагает, что при изучении значения двойного топора тоже нужно исходить из контекста — отсюда его контекстуальный подход.

На основании описанных выше принципов М. Хэйсом рассматривает целую сеть ассоциаций, связанных с минойским двойным топором. Исследователь подчеркивает, что его изображения в культовых сценах и в качестве атрибута божества относятся не к Новодворцовому периоду, а к более позднему времени и нередко происходят из материковой Греции [там же, с. 40]. Изображения двойного топора собственно Новодворцового периода, в частности на печатях и их оттисках, ученый связывает не столько с атрибутом конкретного изображенного персонажа, сколько с неким действием, в рамках которого двойной топор переносят из одного места в другое, часто одновременно с необычным предметом одежды [там же, с. 43–44]. Эта вещь, по мнению исследователя, напоминает характерный чешуйчатый плащ, известный по изображению на так называемой «Вазе жнецов» как одеяние предводителя процессии собирателей урожая. М. Хэйсом делает вывод, что двойной топор может быть связан с группой людей, к которой и относится упомянутый человек в плаще [там же, с. 44–46]. Кроме того, еще одним предметом, встречающимся на изображениях вместе с двойным топором, является щит в форме восьмерки, указывающий на связь с военным делом [там же, с. 47].

Что касается археологических данных, то в Новодворцовый период на Крите двойные топоры появляются в культовых контекстах, таких как святилища на вершинах гор и в пещерах [там же, с. 42]. В этих случаях предметы интерпретируются как votivные, но М. Хэйсом подчеркивает, что такое объяснение их функции может включать самые разные значения, например: изображение божества или приношение ему [там же]. Семантика усложняется еще и тем, что символика приносимых в дар предметов могла быть связана с людьми, которые совершают приношения, или же с событиями, в честь которых это делается (например, с военными победами) [там же]. Кроме этого, исследователь отмечает, что в Диктейской пещере (Психро) наряду с двойными топорами массово находят предметы вооружения или их модели, некоторые из которых даже вставлены в скалу, подобно двойным топорам, — факт, который опять же может указывать на их связь с военным делом [там же, с. 48].

В то же время есть двойные топоры, найденные в бытовых контекстах на поселениях [15, с. 48–49]. Те, что пригодны для практического применения, часто обнаруживаются вместе с другими инструментами и, как подчеркивает автор, периодически с предметами вооружения [там же, с. 48]. Крупные, тонкие, непрактичные и, следовательно, предположительно «символические или церемониальные» двойные топоры происходят из рядовых жилищ и представляют собой часть металлического лома, очевидно приготовленного для переплавки [там же, с. 48–49]. В этом случае исследователь закономерно ставит вопрос о степени сакральности двойного топора, поскольку трудно представить себе такое обращение со священным предметом [там же, с. 49]. Анализируемые им данные сильно ограничены географически: М. Хэйсом принимается во внимание исключительно поселения в районе бухты Мирабелло, в то время как иконографические данные рассмотрены им в масштабах всего острова. В связи с этим расширение пространственных рамок анализа контекстов обнаружения предметов представляется необходимым для составления комплексного представления о значении и функции двойного топора.

На основании проведенных им наблюдений М. Хэйсом предлагает интерпретацию двойного топора как «атрибута и символа группы или класса в рамках Новодворцового минойского общества, игравшего ведущую роль в сельском хозяйстве, ведущую роль, по крайней мере, в некоторых религиозных событиях, а также некоторую военную роль» [там же, с. 50]. Тот факт, что двойные топоры в бытовых контекстах обнаруживаются в рядовых жилищах, по мнению исследователя, указывает на то, что это была не узкая правящая верхушка, а более широкая социальная прослойка [там же, с. 50].

Таким образом, исследователь ставит вопрос о возможности изначального нерелигиозного значения двойного топора, которое, как он признает, в сознании носителей минойской культуры могло приобрести мифическое и ритуальное измерение [там же, с. 51]. В связи с этим М. Хэйсом поднимает важную проблему интерпретации контекстов, предметов и символов, которые часто определяются как религиозные только на основании того, что связаны с двойным топором [там же, с. 51]. Однако для этого он сам должен иметь исключительно религиозное значение, что, как показал исследователь, часто не является столь очевидным.

Значительный вклад в решение рассматриваемой проблемы внес Джозеф Александр Макгилливрэй, который в статье «Минойская Богиня Двойного Топора и ее звездное царство» [16] исследует вопрос о происхождении и возможном значении символа двойного топора.

Автор возвращается к выводам своих предшественников относительно связи двойного топора и культа Великой Богини, чтобы вновь их рассмотреть и развить на основании новых данных. При этом исследователь ставит важные, на наш взгляд, вопросы. Можем ли мы утверждать, что двойной топор сохранял одно и то же значение на протяжении всего бронзового века на Крите? И как это может быть связано с его значением в Египте и Месопотамии? И что должно было произойти, чтобы топор стал символом «Великой Матери»? [там же, с. 118]

Для того чтобы ответить на эти вопросы, А. Макгилливрэй прослеживает историю символа на Крите от Додворцового до Постдворцового периода, затем анализирует подобные символы в Месопотамии и в Египте.

Интересное наблюдение сделано автором относительно существования в минойской письменности символа в форме двойного топора, что означает его связь с определенным звуком [16, с. 119]. По предположению А. Макгилливрэя, это мог быть звук, с которого начиналось имя связанной с данным символом богини (вероятно, ее звали Ашера) [там же, с. 120]. В таком случае изображение двойного топора могло восприниматься как сокращение этого имени (А) и использоваться для обозначения божества [там же]. Исследователь полагает, что эта богиня могла быть минойским эквивалентом Исиды, Деметры, Реи и Кибелы (одним из атрибутов последней также был двойной топор) [там же, с. 121].

Что касается происхождения двойного топора, то А. Макгилливрэй предполагает, что он может быть комбинацией очень похожего протоэламского мотива и так называемого Египетского Х (пяти звезд с Сириусом в центре), игравшего важную роль в жизни жителей долины Нила и обозначавшего наступление нового года сразу в нескольких календарных системах [там же, с. 117]. Он был тесно связан с богиней Хатхор, почитавшейся в виде коровы, и изображения ее головы с пятью звездами очень напоминают изображения головы быка с двойным топором, обнаруженные в Эгейском регионе [там же, с. 125].

На основании этих предположений А. Макгилливрэй делает вывод, что двойной топор мог быть метафорой многих вещей — рождения, обновления, плодородия, особенно если принять во внимание его ассоциацию с коровой (а не быком, как считалось ранее), «самым фертильным символом для ранних аграриев» [там же, с. 126].

В этом исследовании мы видим новый подход, допускающий не буквальное копирование символа из культуры в культуру, а принятие его значения и выражение похожими, но все же иными изобразительными средствами.

Такая тенденция характерна и для работы Н. Маринатос «Минойская царская власть и богиня солнца. Ближневосточное койне» [17], в которой Крит рассматривается как часть восточно-средиземноморского культурного койне бронзового века, разделяющая его религиозные и политические идеи. Исследовательница анализирует символику минойской иконографии через призму ближневосточного визуального кода и вписывает двойной топор в серию близких по семантике символов, таких как анкх, лотос и голова быка, и рассматривает его как атрибут богини солнца, изображающий восходящее светило. Таким образом, Н. Маринатос идет гораздо дальше в своей интерпретации значения символа двойного топора, чем в более ранней работе [12].

Элен Уиттакер в статье «Рога и топоры» [18] рассматривает особую связь между изображениями двойного топора и крупного рогатого скота в минойской иконографии и высказывает сомнения по поводу обязательной ассоциации топора с быком (а не коровой).

Исследовательница пишет о том, что чаще всего на таких изображениях показана только голова животного и что подобная связь прослеживается и в изображениях бычьих голов на двойных топорах-орудиях [там же, с. 109]. Причем они расположены корректно, только если топор повернут древком вверх, что, по мнению ученого, «может быть важно» [там же]. Э. Уиттакер полагает, что топоры, когда они не использовались, было принято вешать за кольцо на конце древка на колышек в стене [там же]. Подобные наблюдения делали ранее другие исследователи, например К. Маврианнаки (для

изображений на топорах) [19, с. 200–202] и Х.-Г. Бухгольц (относительно перевернутого расположения двойного топора на ранних сценах с букраниями в отличие от более поздних, где он имеет древко, обращенное вниз) [8].

Интересное наблюдение сделано Э. Уиттакер на основании исследования двойных топоров-орудий, предпринятого Марией Лове Фри, которая показала, что, будучи изначально отлитыми в прямоугольные формы, лезвия двойных топоров (какими их часто изображают в иконографии) становились изогнутыми только вследствие многократного применения [20, с. 28]. По мнению Э. Уиттакер, для людей, изображавших такие топоры, было важным показать, что они были не новыми, а находившимися в использовании [18, с. 110].

Исследовательница оспаривает предполагавшееся ранее использование двойных топоров для жертвоприношений крупного рогатого скота [там же] и предлагает другую интерпретацию, объясняя связь бычьей или коровьей головы с двойным топором в иконографии применением последнего для изменения формы рогов этих животных, что находит подтверждение в археологических аналогиях и в этнографии [там же, с. 110–111]. В свою очередь, исследуемые изображения могли особо подчеркивать такую способность людей менять внешность и укрощать нрав животных, повсеместно ассоциировавшихся с силой и властью [там же, с. 113]. Ученый отмечает, что это предположение сложно проверить на археологическом материале самого Крита, так как рога в археологических контекстах там практически не сохраняются [там же].

Тем не менее на основании своего предположения Э. Уиттакер заключает, что символическое значение двойных топоров могло восходить к началу металлургии, но дополняться с течением времени в зависимости от разных способов их использования [там же]. Исследовательница подчеркивает, что, каким бы ни было значение двойного топора в связи с рогами быка или коровы, это лишь один из аспектов его значения как ритуального символа [там же].

На примере данного исследования мы видим ряд интересных тенденций, отражающих более глобальные изменения в исследованиях на данную тему. Во-первых, это использование этнографических данных для анализа двойных топоров, не имевшее место ранее, — подход, активно применяемый исследователями для изучения многих других проблем археологии Эгейского региона. Во-вторых, в новейших исследованиях двойных топоров исследователи допускают, что значение этого символа могло различаться на разных этапах существования минойской культуры и меняться со временем, что таких значений могло быть несколько и на каждом из этих этапов.

Итак, изучение символа двойного топора началось в первой половине XX в. одновременно с попытками описать культы минойской и микенской религии и объяснить их как целостную систему. Интерпретация их значения часто была поставлена в зависимость от семантики более поздних культов или же культов других религиозных систем.

Во второй половине XX в. с накоплением большого количества новых данных наблюдается тенденция просто описать обнаруженные при раскопках двойные топоры и связанные с ними археологические контексты, а в ряде случаев — почти полностью отказаться от интерпретации их происхождения и значения.

В XXI в. мы видим возвращение к попыткам понять семантику, прагматику и происхождение символа, но уже исходя из новых предпосылок (например, изначально допуская множественность значения символа на разных этапах существования культуры или даже на одном этапе) и с применением новых подходов и методов.

Можно выделить ряд лакун, которые характерны для большинства рассмотренных нами исследований. Во-первых, ученые обычно исследуют двойные топоры либо только в минойской культуре, практически не уделяя им внимания в микенской и не анализируя возможное влияние на нее со стороны других синхронных культур, либо же изучают их в единстве, не проводя границ в значении двойного топора в двух культурах. На наш взгляд, необходимо проанализировать происхождение, семантику и возможные специфические функции двойных топоров в соответствии с разными хронологическими и культурными контекстами. Во-вторых, исследователи двойных топоров были сосредоточены больше на символе и его иконографии, но, за редким исключением, не акцентировали внимание на систематическом изучении культовых предметов и контекстов их открытия. Однако такой анализ необходим, чтобы пролить свет на функцию двойных топоров. В-третьих, само изучение иконографии двойных топоров требует системного подхода, в частности применения статистических методов.

Проблема происхождения, семантики и прагматики культовых двойных топоров остается дискуссионной и требует дальнейшего исследования. Работа по устранению перечисленных выше лакун, подразумевающая изменение подхода к изучению ряда вопросов, может приблизить нас к разрешению проблемы культовых двойных топоров в минойской и микенской культурах бронзового века.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Evans A.J.* The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations // *Journal of Hellenic Studies*. 1901. Vol. 21. P. 99–204.
2. *Evans A.J.* The Palace of Knossos // *The Annual of the British School at Athens*. 1901–1902. Vol. 8. P. 1–124.
3. *Evans A.J.* The Palace of Minos at Knossos. London: Macmillan, 1921–1935. Vol. 1-4.
4. *Waits M.C.* The Deities of the Sacred Axe // *American Journal of Archaeology*. 1923. Vol. 27. No. 1. P. 25–56.
5. *Cook A.B.* Zeus: a Study in Ancient Religion. Cambridge: University Press, 1925. Vol. 2. 574 p.
6. *Nilsson M.P.* The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion. Lund: C.W.K. Gleerup, 1950. 622 p.
7. *Banti L.* I culti minoici e greci di Haghia Triada (Creta) // *Annuario della Scuola archaeologica di Atene e della Missioni italiane in Oriente*. 1941–43. Vol. 3–5. P. 9–74.
8. *Buchholz H.-G.* Zur Herkunft der kretischen Doppelaxt: Geschichte und auswärtige Beziehungen eines minoischen Kultsymbols. Munich: Kiefhaber, 1959. 56 p.
9. *Mavriyannaki C.* La double hache dans le monde hellénique à l'âge du Bronze // *Revue Archéologique Paris*. 1983. No. 2. P. 195–228.
10. *Gesell G.C.* Town, Palace, and House Cult in Minoan Crete. Göteborg: P. Åströms Förlag, 1985. 214 p.
11. *Rutkowski B.* The Cult Places of the Aegean. New Haven: Yale University Press, 1986. 264 p.

12. *Marinatos N.* Minoan Religion: Ritual, Image, and Symbol. Columbia: University of South Carolina Press, 1993. 328 p.
13. *Андреев Ю.В.* От Евразии к Европе. Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа (III — начало I тыс. до н.э.). СПб: Дмитрий Буланин, 2002. 862 с.
14. *Gimbutas M.* The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500–3500 BC. Myths and Cult Images. Berkeley: University of California Press, 1982. 304 p.
15. *Haysom M.* The Double-Axe: A Contextual Approach to the Understanding of a Cretan Symbol in the Neopalatial Period // *Oxford Journal of Archaeology*. 2010. Vol. 29. No. 1. P. 35–55.
16. *MacGillivray J.A.* The Minoan Double Axe Goddess and Her Astral Realm // *Athanasia. The Earthly, the Celestial and the Underworld in the Mediterranean from the Late Bronze and Early Iron Age* / ed. by N.Ch. Stampolidis, A. Kanta and A. Giannikouri. Irakleion, 2012. P. 117–126.
17. *Marinatos N.* Minoan Kingship and the Solar Goddess, A Near Eastern Koine. Urbana: University of Illinois Press, 2010. 263 p.
18. *Whittaker H.* Horns and Axes // *Metaphysis. Ritual, Myth and Symbolism in the Aegean Bronze Age. Aegaeum 39* / ed. by E. Alram-Stern, F. Blakolmer, S. Deger-Jalkotzy, R. Laffineur, J. Weilharter. Leuven-Liege: Peeters, 2016. P. 109–114.
19. *Mavriyannaki C.* Double Axe-Tool with an Engraved Bucranium from the District of Amari (Nome of Rethymno) // *Athens Annals of Archaeology*. 1978. Vol. 11. P. 198–208.
20. *Lowe Fri M.* The Minoan Double Axe. An Experimental Study of Production and Use. Oxford: Archaeopress, 2011. 140 p.

REFERENCES

1. Evans A.J. The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations. *Journal of Hellenic Studies*, 1901, vol. 21, pp. 99–204.
2. Evans A.J. The Palace of Knossos. *The Annual of the British School at Athens*, 1901–1902, vol. 8, pp. 1–124.
3. Evans A.J. *The Palace of Minos at Knossos*. London, Macmillan, 1921–1935, vol. 1–4.
4. Waits M.C. The Deities of the Sacred Axe. *American Journal of Archaeology*, 1923, vol. 27, No. 1, pp. 25–56.
5. Cook A.B. *Zeus: a Study in Ancient Religion*. Cambridge, University Press, 1925, vol. 2, 574 p.
6. Nilsson M.P. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund, C.W.K. Gleerup, 1950, 622 p.
7. Banti L. I culti minoici e greci di Haghia Triada (Creta). *Annuario della Scuola archaeologica di Atene e della Missioni italiane in Oriente*. 1941–43, vol. 3–5, pp. 9–74.
8. Buchholz H.-G. *Zur Herkunft der kretischen Doppelaxt: Geschichte und auswärtige Beziehungen eines minoischen Kultsymbols*. Munich, Kiefhaber, 1959, 56 p.
9. Mavriyannaki C. La double hache dans le monde hellénique à l'âge du Bronze. *Revue Archéologique Paris*, 1983, No. 2, pp. 195–228.
10. Gesell G.C. *Town, Palace, and House Cult in Minoan Crete*. Göteborg, P. Åströms Förlag, 1985, 214 p.
11. Rutkowski B. *The Cult Places of the Aegean*. New Haven, Yale University Press, 1986, 264 p.
12. *Marinatos N.* Minoan Religion: Ritual, Image, and Symbol. Columbia, University of South Carolina Press, 1993, 328 p.

13. Andreev Yu.V. Ot Evrazii k Evrope. Krit i Egejskij mir v epohu bronzy i rannego zheleza (III — nachalo I tys. do n.e.) [From Eurasia to Europe. Crete and the Aegean World in the Bronze and Early Iron Ages (3rd — Early 1st Millennium BC)]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin, 2002, 862 p. (in Russ.)
14. Gimbutas M. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500–3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley, University of California Press, 1982, 304 p.
15. Haysom M. The Double-Axe: A Contextual Approach to the Understanding of a Cretan Symbol in the Neopalatial Period. *Oxford Journal of Archaeology*, 2010, vol. 29, No. 1, pp. 35–55.
16. MacGillivray J. A. The Minoan Double Axe Goddess and Her Astral Realm. In: *Athanasia. The Earthly, the Celestial and the Underworld in the Mediterranean from the Late Bronze and Early Iron Age* / ed. by N.Ch. Stampolidis, A. Kanta and A. Giannikouri. Irakleion, 2012, pp. 117–126.
17. Marinatos N. *Minoan Kingship and the Solar Goddess, A Near Eastern Koine*. Urbana, University of Illinois Press, 2010, 263 p.
18. Whittaker H. Horns and Axes. In: *Metaphysis. Ritual, Myth and Symbolism in the Aegean Bronze Age. Aegaeum 39*, ed. by E. Alram-Stern, F. Blakolmer, S. Deger-Jalkotzy, R. Laffineur, J. Weilhartner. Leuven-Liege, Peeters, 2016, pp. 109–114.
19. Mavriyannaki C. Double Axe-Tool with an Engraved Bucranium from the District of Amari (Nome of Rethymno). *Athens Annals of Archaeology*, 1978, vol. 11, pp. 198–208.
20. Lowe Fri M. *The Minoan Double Axe. An Experimental Study of Production and Use*. Oxford, Archaeopress, 2011, 140 p.

Ракитина Анна Андреевна, аспирант, специалист по учебно-методической работе, кафедра археологии, Исторический факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, annarakitina11@gmail.com

Anna A. Rakitina, PhD Post-graduate Student, Specialist, Educational and Methodological Work, Archeology Department, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, annarakitina11@gmail.com

Статья поступила в редакцию 10.09.2025. Принята к публикации 25.10.2025

The paper was submitted 10.09.2025. Accepted for publication 25.10.2025