



# ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

**В ДВУХ ТОМАХ**

Под редакцией проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей.

С приложением библиографического указателя  
русской литературы по истории религий,  
просмотренного князем С.Н.Трубецким.

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ



СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ  
БАЛААМСКИЙ МОНАСТЫРЬ

РОССИЙСКИЙ  
ФОНД МИРА



# ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

ТОМ ВТОРОЙ



Индия: Ведийская и браманская религия.

Джайнизм. Буддизм. Индуизм.

Персы: зороастризм. Авеста.

1 реки. Римляне. Балты и славяне. Германцы.

**Издается с одобрения Его Святейшества  
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II  
в помощь изучающим историю религии и культуры.**

**Дозволено цензурою. Москва. 10 апреля 1899 года.**

**Все доходы от издания идут на восстановление  
Спасо-Преображенского Валаамского  
Ставропигиального монастыря**

© Спасо-Преображенский Валаамский монастырь  
ISBN 5—7302—0783—2



## ИНДО-ГЕРМАНЦЫ

### § 65. ОБЩИЙ ОЧЕРК

**Литература.** Из многочисленных лингвистических и мифологических сочинений здесь приводятся только написанные *Максом Мюллером* (именно *Chips*, немецкие *Essays* и *Lectures on the Science of Language*); *P. Ром*, *Die höchsten Götter der arischen Völker* (*ZDMG*, 1852); *Ж. Дармстетер*, *Le dieu suprême dans la mythologie indo-européenne* (*R. N. R.*, 1880, также в *Essais orientaux*, 1883); *А. Пиктэ*, *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs* (в 3 т., 1878; для своего времени превосходная книга); *О. Шрадер*, *Sprachvergleichung und Urgeschichte, linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums* (2 изд., 1890); *П. фон Брадке*, *Über Methode und Ergebnisse der arischen Altertumswissenschaft* (1890); *П. Асмус* в сочинении *Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung* (в 2 т., 1875—1877) представил философскую обработку мифологического материала в живом и глубокомысленном изложении.

**И**ндогерманское семейство, называемое некоторыми по его крайним членам индо-кельтическим, другими же — арийским (хотя последнее наименование лучше ограничить индо-персами), обнимает собой большое число народов Азии и Европы. Сюда принадлежат индусы, иранцы (бактрияне, персы, мидяне, вероятно, также и скифы), армяне, фригийцы, фракийцы, албанцы, греки, итальянские народы, балты, славяне, германцы и кельты. Единство этого разноплеменного семейства было доказано сравнительным языковедением, которое именно на этом поприще было увенчано первыми своими лаврами. После того как в первой половине нашего столетия корифеи лингвистики — Бопп, Раск, Шлейхер и другие — положили основание этой науки, казалось возможным с помощью названий флоры и фауны, времен года и явлений природы разрешить задачу о первобытной родине индогерманской семьи и проследить путь, по которому двигался каждый народ в отдельности. Также и касательно культуры, семейных отношений, нравов и религии лингвистика давала важные разъяснения.

Более пятидесяти лет прошло со времени первого одушевления, и теперь мы видим многие ожидания обманутыми и о первобытном индогерманском народе и месте его происхождения говорится теперь даже более осторожно, чем двадцать лет тому назад. Казавшиеся верными результаты превратились в проблемы, и большинство выводов и комбинаций, сделанных в первом периоде после открытия, признается

современными лингвистами преждевременными и ошибочными. Происхождение индогерманского народа искали повсюду: на плоскогорье Памира, в Армении, в южной России, в Литве, в южной Швеции; наконец, в настоящее время некоторые исследователи думали даже, что едва ли этот вопрос может быть научно обоснован. Пришлось убедиться, что подобные вопросы гораздо сложнее, чем предполагали сначала; прежние теории признаются теперь лишь подготовительными гипотезами, хотя и плодотворными. Указавшая новые пути книга Ф. фон Гена о культурных растениях и домашних животных доказывает нам, насколько мало следует доверять результатам, построенным на основании отрывочных данных. Ясно установить и понять отношение индогерманских народов к первобытным обитателям различных стран или к их соседям, с которыми они смешивались благодаря деятельным сношениям, — задача весьма трудная.

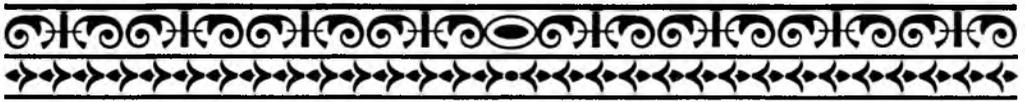
В Индии переселившиеся арийцы застали много других племен (Bhota, Kola, Gonda, Dravida); границы иранцев как со стороны Вавилонии, так и со стороны Турана очень трудно определить. Что в малоазиатских культурах принадлежит отдельно индогерманцам и что семитам, какая связь может быть между этрусской и древнегреческой культурой, какие доисторические народы оставили после себя в северной Европе свайные постройки, камни, могилы и оружие — все это вопросы, которым ни лингвистика, ни антропология не предвидят скорого разрешения. Таким образом, всевозможные предварительные комбинации были признаны преждевременными заключениями; только некоторые общие выводы касательно близкой родственной связи отдельных групп народов достоверны. Так, вполне верно (что уже было признано и с самого начала), что персы и индусы составляют одну группу, а с другой стороны, между иранцами и славянами также существует близкая связь; о греко-итальянской группе теперь уже не может быть речи, тогда как итальянцы, напротив, представляют много общего с кельтами.

Таким образом, о древней индогерманской культуре мы можем меньше сказать, чем мифологи более раннего периода, и тогда как последние умели для имен греческих богов быстро находить в санскритском языке корень, который разъяснял их свойства и их мифы: нам теперь кажется слишком смелым строить такие объяснения почти исключительно на основании одной этимологии. Даже некоторые очень ясные комбинации оказались ошибочными или по крайней мере сомнительными, как, например, Варуна-Уранос, и некоторые из современных лингвистов имеют очень много возражений против сравнительной мифологии. Этнография также не осталась безучастной в этом вопросе, и тем явлениям, происхождение которых предполагалось чисто индогерманским, она нашла аналогичные формы не только у семитов и египтян, но даже у краснокожих и у других дикарей. Конечно, многое остается непровергнутым. Так, нельзя не признать, что Яма-Йима, Сома-Гаома, убийца

Вритры и многое другое — общее достояние индоперсидского периода. Представление о светлом небесном боге, о борьбе богов с темными демонами и еще немного следует отнести к древнему индогерманскому периоду, но чтоб это доисторическое время имело уже определенную космогонию и эсхатологию, как это еще в недавнее время утверждал А. фон Ридберг — с этим нельзя согласиться.

Общая характеристика индогерманской религии не опирается, однако, преимущественно на эти доисторические данные; она должна определить место, занимаемое индогерманцами в истории религий в течение всего хода их развития. В этом случае обыкновенно проводят параллель между ними и семитами: здесь на первом плане стоит религия, там — культура; здесь бог является в истории, там — в природе (Макс Мюллер). Достоинство таких общих формул может не оценить только тот, кто вообще способен понимать лишь частности, а не общее философское значение истории. Главные религии индогерманцев — индийская, персидская, греческая, римская, в свою очередь очень различные между собою, — являются классическими представительницами развитого и одухотворенного политеизма. Между тем как семиты обращали свои взоры к небесному, а их религии проникались духом подчинения (ислам), абсолютной зависимости (§ 23), — индогерманцы, напротив, остановились на процессе внутренней мировой жизни: в их религии никогда не существовало резкого разграничения между божеским и человеческим. В этом мы будем иметь случай убедиться при историческом изложении отдельных индогерманских религий.





## ИНДУСЫ

Ст. д-ра Эдв. Леманна (в Копенгагене)

**Литература.** Общий обзор Индии. *Людвиг*, *Geographie, Geschichte und Verfassung des alten Indiens* (1875) и до сих пор еще имеющая большое значение статья *Бенфея* *Indien* в энциклопедии *Эрша и Грубера*; *Хр. Лассен*, *Indische Altertumskunde* (в 4 т., 1846—1861, 2-е издание в 2 т., 1867—1874), раньше это сочинение служило главным источником индологии. *История Индии: Эд. Мейер*, *Geschichte des Altertums*, т. 1, и *Лефман*, в сборнике *Онкена* *Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen*. Из истории литературы. *Л. Шредер*, *Indiens Literatur und Cultur* (1881). Более ранние сочинения *А. Вебера* (*Akademische Vorlesungen*, 1852, 2 изд., 1875) и *Макса Мюллера*, *A History of Ancient Sanskrit Literature* (1859), устарели. Сведения об индусской культуре можно найти у *Вебера*, *Indische Streifen* (в 3 т., 1868—1879), *Макса Мюллера*, *Chips from a German Workshop* (по-немецки *Essays*, в 4 т.); *Монье Вильямс* (*Monier Williams*), *Indian Wisdom* (дает, между прочим, изображение индусской науки); *Г. Циммер*, *Altindisches Leben*; *Дутт* (*Dutt*), *History of Civilization in Ancient India*. (в 3 т., 1890).

Для ознакомления с историей религий индусов хорошими источниками до сих пор могут служить более старые произведения *Кольбрука* (*H. F. Colebrooke*), *Miscellaneous Essays*, ed. by *Cowell*, и *Г. Г. Вильсона*, *Works* (в 5 т., 1861—1866) и особенно *J. Muir*, *Original Sanskrit texts* (3 изд. 1890), преимущественно т. III—V; также *Вебера*, *Indische Studien* (периодическое издание, появившееся с 1849 г.). Как руководства к общей истории индийской религии особенно рекомендуются: *А. Барт*, *Les religions de l'Inde* (1870), сперва в *Lichtenberger Encyclopédie des sciences religieuses*, а затем переведено с дополнениями на английский язык в *Trübner Or. Serien* (1882); здесь приводится вся необходимая литература; также *F. W. Hopkins*, *The Religions of India* (1895), *Макса Мюллера*, *Hibbert Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India* (1878) — книга эта до сих пор заслуживает внимания, — и его *Gifford Lectures* (в 4 т. также на нем. яз.) не прибавили к ней ничего существенного; *Monier Williams*, *Religious thought and life in India*; *Vedism, Bramanism and Hinduism*, и *П. Вурм*, *Kurze Geschichte der indischen Religion*, могут быть также отчасти полезны. Обширные литературные указания помещены в *Bulletins Барта* в R. H. R.

### § 66. НАРОД И КУЛЬТУРА

**Х**арактеристика индусов обыкновенно делается слишком односторонне. Устранение от реального мира, которое, бесспорно, является господствующей чертой в большей части их литературы, фантастическое и абстрактное направление их мышления и, наконец, пренебрежение, с которым в их научной и религиозной среде смотрят на практическую жизнь, — все это дало повод считать индусов за народ

бездеятельный, бессильный, преданный мечтам и фантазиям. Но такое изображение верно только в применении к отдельным слоям этого народа и к некоторым периодам его истории; если же брать в расчет всю совокупность индусского населения и проследить весь ход его истории, то получится существенно иное впечатление. Отважные переселенцы, которые в древнейшее время проникли из их заречного отечества в Пенджаб и распространились по всему Декану, конечно, не путем мечтаний и умствований овладели этой богатой страной, отняв ее у дикого, первобытного населения и положив начало прочной культуре. Эти индусы не имели недостатка в храбрости и энергии, в воинственном рвении и в способности к практической деятельности; достаточно было у них также и жизнерадостности и светлых надежд. Умереть в храбром бою почиталось счастьем героев, но они охотнее хотели бы прожить еще «сотню осеней», а по ту сторону смерти небо было приготовлено для вечной жизни храбрых мужей.

Однако за свое господство над завоеванной ими страной индусы должны были поплатиться. Тропический климат действовал на них если и не столь изнурительно, как это часто утверждается, то во всяком случае ослабляющим образом. Но еще в средние века индусы являются перед нами народом, одаренным деятельной силой. Махабхарата, Илиада Индии, конечно, изобилует (позднейшими) философскими воззрениями, которые далеко не свойственны героям Илиады; но основная часть произведения есть эпопея, нисколько не уступающая Илиаде в прославлении военной доблести и геройской отваги.

Не следует считать за результат народного характера индусов то обстоятельство, что жрецы, замкнутые с самого древнего времени в отдельную касту, предавались жизни, посвященной бессодержательным жертвоприношениям и бездеятельным размышлениям, а ученые не из этой касты развивали пессимизм, который явился следствием этой бесцветной жизни. Ядро народа осталось незатронутым этими болезненными явлениями; могущественная военная каста жила весело и деятельно, также и гражданские касты. В торговых сношениях еще в древнее время они соперничали с западными народами, во многих отраслях промышленности они никем не были превзойдены, а богатства Индии были не только произведениями земли. Кроме того, индусы сделались всемирными сказочниками, и в этих народных повествованиях особенно обнаруживается мирское направление их самосознания. Тонкая наблюдательность относительно явлений человеческой жизни и умная мораль соединяются здесь с язвительным остроумием, веселым легкомыслием и в особенности с постоянным сарказмом, направленным против гордости и алчности жрецов и напускнугой набожности аскетических благочестивцев.

Таким образом, не все в Индии есть религия; тем не менее не подлежит сомнению, что религиозное благочестие, как со стороны практического его выполнения, так и посредством могучей мысли и созданной им богатой литературы, играло большую

роль в народе. Религия всегда остается великой руководительницей индусов, и индийская религия представляет самое выдающееся явление в язычестве. В течение трех или четырех тысячелетий она проявляла свое господство над народами этой сильной страны и при всех происходивших превращениях умела сохранить свою обособленную индивидуальность. Удаления от реальной стороны мира, которое составляет главный признак ее позднейших основных форм, не замечается в ней вначале; тем не менее на всех ступенях развития наблюдается склонность к таинственному и непонятному, которая проявляется как в первых грубых символах, так и в тонких различениях и рассуждениях, часто лишь с виду глубоких. Фантазия индусов также любит парить в безмерном и безграничном; но они рано научились представлять себе эту бесконечность как единство, и именно как духовное единство; спиритуалистический монизм преобладает в их религиозном мышлении: в духе они видят сущность, в реальных предметах обманчивый призрак и с удивительным рвением стремятся к тому, чтобы, жертвуя призраком, уловить сущность: самоотречение, святая страсть индусов, служит доказательством этого стремления. Сущность вещей, к которой они стремятся, редко представляется индийскому мышлению как нечто сверхъестественное: имманентность мирового духа является само собою понятной основной идеей их мировоззрения; этот крайний пантеизм много раз в течение религиозной жизни переходил в атеизм, а благочестие, не расстающееся с самоотвержением, получило через это нигилистический отпечаток.

Насколько живой интерес индийцы выказывали в области религии, настолько же мало проявили они способности к политической жизни. Как бы они ни были храбры на войне, деятельны в гражданской жизни и способны к устройству судебных учреждений, они никогда не могли сплотиться в одну нацию и никогда не было и речи о создании одного индийского государства, на что влияла, конечно, обширность страны. Отсюда понятно, почему народ этот никогда не играл значительной роли в мировой истории: хотя индусы и индийская культура распространились по всей южной Азии и даже на большие Зондские острова, и половина монгольского мира признала индийскую религию, однако они оказались бессильными перенести свое господство за пределы Индии, что могло бы служить поддержкой их влияния; даже на своей собственной земле, в борьбе с вторгающимися к ним силами, индусы всегда оставались побежденными. Для греков и для персов, для англичан и мусульман они были чересчур легкой добычей, и в будущем недостаток национального чувства и политического смысла серьезно угрожает индийской культуре.

Само собою понятно, что народ, который так мало стремился создать собственную историю, столь же мало заботился и о ее литературном сохранении. Брамины мало беспокоились о том, что происходило в этом мире обмана и страдания, и если бы тот или иной способный властитель не оставил надписей, которые впрочем только новейшая индология поставила себе задачей собрать и разъяснить, то мы не имели бы никакого сколько-нибудь ясного понятия о хронологии индусов.

Зато в области наук индусы могут похвалиться другого рода, гораздо более важными трудами. Они обнаружили большой талант в изучении математики и астрономии; в искусстве врачевания они также не были невеждами, их логика и психология заслуживает удивления, а в грамматических знаниях даже арабы не могли превзойти их, и только новейшее европейское языковедение перегнало их в этом отношении. Индусы вообще обладали способностями к такого рода умственной деятельности, для которой требуются остроумие и проницательность. Эмпиризм всегда оставался им чужд; от этого произошла ранняя окаменелость их умственной жизни и особенно их науки.

Для религии чрезмерное обилие тонкостей всегда было несчастным явлением в Индии; уже в ведийский период оцепенелая теология и безжизненная обрядность соединились для того, чтобы вытеснить первобытную свежесть религиозной жизни. Красота тоже редко встречается в священных индийских книгах, и даже между ведийскими гимнами художественно-поэтические являются исключением. Что, тем не менее, у индусов не было недостатка в эстетическом чувстве, доказывается прежде всего их мирской поэзией, которая достигла значительной высоты как в эпосе, так и в драме; в изобразительных же искусствах они далеко не достигли такого успеха, и, кроме превосходных произведений их художественной промышленности, они прославились только великолепием их архитектуры, в пластике же и живописи они не создали ничего замечательного.





## ВЕДИЙСКАЯ И БРАМАНСКАЯ РЕЛИГИИ

### § 67. ВЕДЫ

Литература. *P. Pot*, *Zur Literatur und Geschichte des Weda* (1840); *Фр. Макс Мюллер*, *Lecture on the Vedas* (1865, Chips. I). Переводы Риг-Веды: *Г. Грассманна* (метрическим размером, 1876—1877, снабженный хорошим комментарием, вместе с литературой и мифологическими указаниями); хороший выбор в красивой метрической форме находим у *Гольднера* и *Кеги* (*Keçi*), *70 Lieder des Rig-Veda* (1875). О религии вед говорят, кроме *Muir*, т. V, также *A. Koegi*, *Der Rigveda* (2-е изд., 1881) рекомендуется как введение; *Г. Ольденберг*, *Die Religion des Veda* (1894), до сих пор остается лучшим произведением. Короче и имеет менее значения, но вполне пригодно сочинение *Е. Гарди*, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens* (1893). Только для специалистов рекомендуется: *А. Гиллебрандт*, *Vedische Mythologie I, Sonne und verwandte Götter*; *Людвиг*, *Beiträge zur Mythologie* (в 3 т. ero Rigveda, 1878), и более раннее, давшее новое направление, произведение *А. Бергэнь* (*Bergaigne*), *La religion védique* (в 3 т., 1878—1883); полная неудовлетворительность сочинения *Реньо* (*P. Regnaud*), *Le Rig-Veda* (1892) была доказана критикой *Барта* (*R. H. R.*, 1893). Много основных вопросов касательно вед изложено в *Vedische Studien* *Пишеля* и *Гельднера*.

Древнейший известный нам период индийской религии называется ведийским по имени священных писаний этого времени.

*Веда* означает «учение» (сравн. οἶδα). Священное учение, изложенное в этих книгах, возникло путем откровения; Веды «не были написаны людьми», а имеют чисто божественное происхождение и в полном смысле слова должны почитаться вдохновенными книгами; поэтому они являются несокрушимым авторитетом для веры и жизни. Ведийская литература очень обширна: она включает в себя не только священные песнопения, но также руководства к совершению богослужебных обрядов и к практической теологии, а также начатки философского умозрения. Собрание песнопений, составляющих главную часть вед, которые обыкновенно называются просто «Веда», на индийском языке носит название «*мантрас*». Все они распадаются на четыре следующие отдела (*самгитас* — сборники): Риг-Веда — книга, содержащая религиозные гимны; Сама-Веда — песнопения, тексты; Яджур-Веда — молитвенные формулы, употребляемые при жертвоприношениях; затем следует еще сборник более поздний по времени редакции, но одновременный с предыдущими по содержанию, именно: Атарва-Веда — книга магических песен и заклинаний. Из этих книг для изучения религии особенным вниманием пользуются Риг и Атарва; два другие сборника, носящие более технический характер, менее пригодны для наших целей.

Веда более нового происхождения вся написана прозой и состоит из так называемых «браманас». В них излагаются вообще всякие обряды при жертвоприношениях, но при этом приводится также много мифологического, теологического и даже грамматического материала. За «браманас» следуют в виде дополнения «араниакас» — «мировоззрения» и, наконец, «упанишады» — «наставления», содержащие древнейшую философию индусов.

За ведами следуют «сутры» (иначе *ведангас* — «члены веды»), которые впрочем принадлежат отчасти к той же области литературы. Они служат «руководством» для школьного обучения и поэтому изложены в значительно более сжатой форме, чем браманас, которые пространны и многоречивы. Сутры пользуются гораздо меньшим авторитетом, нежели браманас, так как эти последние (также и мантрас) вообще причисляются к откровенной литературе (*срути*), между тем как из сутр лишь немногим принадлежит такая честь (*сраута-сутрас*), а большинство их (*смарта-сутрас*) отнесено к числу преданий (*смити*). Они трактуют, между прочим, о домашних обычаях (*гриясутры*) и о законоведении (*дарма-сутры*). Знаменитое собрание законов Ману возникло из этой дарма-литературы.

Касательно древности ведических песен (мантрас) существуют только смутные предположения, и мало было бы пользы, если бы даже мы могли определить время их редакции, потому что эти поэтические произведения суть памятники медленного и пережившего различные фазы религиозного развития, которое могло зародиться в незапамятно древнее время; но как бы мы далеко ни относили назад время возникновения этих песен, все же остается несомненным, что на них лежит чисто индийский отпечаток, из чего можно заключить, что они выросли и созрели в условиях индийской почвы и индийского солнца.

Основываясь на астрономических данных, имеющихся в ведийской картине мироздания, Якоби определил время ведийской культуры около 2000 г. до Р. Х.; он даже думает, что нашел следы более древнего летосчисления, относящегося к 4000 г. К такому же результату одновременно пришел индийский астроном Тиллак; тем не менее эти цифры не определяют времени возникновения ведийской поэзии; обыкновенно его относят ко времени 1200—1000 до Р. Х., но если мы обратим внимание на то, что секта джайнов, появившаяся около 850 г. до Р. Х., могла развиваться только на развалинах ведизма и даже уже после цветущего периода, возникшего позже браманизма, то окажется, что подобное счисление, по-видимому, далеко не соответствует действительности.

Хотя, таким образом, Веда принадлежит к древнейшей литературе человечества, тем не менее эти издревле чтимые песнопения носят на себе отпечаток того, что возникновение их должно быть отнесено не к началу, а к концу религиозно-творческого периода. Это ясно заметно, вопреки прежним мнениям, высказывавшимся особенно Максом Мюллером, о том, что здесь мы имеем дело с наивным народным творчеством арийской расы в период ее детства. Правда, мы находим в Ведах следы юношеской

фантазии и примитивных воззрений, которые свидетельствуют о молодости народа, но не они дают ведийской поэзии ее общий характер. Вся поэтическая обработка мифологического материала и теоретическая обрисовка религиозных идей обнаруживают постоянно упадок и устарелость умственной жизни, в которой школьная рутина и педантизм подчиняют себе мысль, вера переходит в теорию, а культ изменяется в ритуал, и в которой сам жрец-поэт только благодаря ученым и искусственным оборотам может несколько обновить обветшалый материал.

Явление это понятно, так как творчество, плодом которого была наша веда, сделалось своего рода ремеслом; искусство стихосложения стало преподаваться в поэтических школах по определенным техническим правилам; поэтический аппарат был уже вполне готов, и оставалось только с наибольшею ловкостью и остроумием применять его, чтобы как можно искуснее, игрой слов и загадками, двусмысленными и труднопонятными выражениями, сделать из песни нечто художественное, что могло бы нравиться ученому знатоку. Очевидно, что при подобной методе могло развиваться только нечто посредственное; большая часть столь высокопрославленных ведийских стихотворений имеет формальный и безжизненный характер, отличается бедностью мысли и изысканностью, и даже для самих индусов они труднопонятны и темны. Мы не отрицаем, однако, что древние песни были не лишены художественной красоты и что в числе известных нам ведийских гимнов есть превосходные поэтические произведения, полные мысли и чувства.

Насколько эта поэзия мало была непосредственным плодом самого народа, настолько же и ее содержание не было исключительно религиозным. Не все стихи Ригведы духовного содержания, да и собраны они вовсе не в литургических целях; многие из этих песнопений носят вполне мирскую окраску, как, например, жалобная песнь игрока, песнь о лягушках; где высказываются насмешки над браманскими школами; басни о зверях и поэтические сказки тоже встречаются в Ригведе, не говоря уже о песнях, относящихся к конским бегам, и о некоторых совершенно непристойных стихах. Особенной побудительной причиной для сочинения песнопений были большие жертвенные праздники, устраиваемые по распоряжению какого-нибудь князя или богатого господина. В таком случае браман, наученный стихосложению, должен был представить песню; в древнее время предпочитались новые песни, которые специально составлялись для данного случая. Авторы самым недостойным образом приравнивали свои сочинения к данному положению, и многие песни веды носят не только подобоострастный характер, избилующий лестью господину, в честь которого приносится жертва, и его страстям, но и вполне откровенно выражают желание получить богатый гонорар, который состоял в коровах, так как понятно, что такое трудное искусство не могло оставаться без вознаграждения. Поэтому часто тон песни настроен именно так, чтобы получить за нее возможно более коров.

При большей части ведийских песен приводится имя сочинителя, но эти показания часто не имеют никакого значения и даже совершенно бессмысленны. Вполне достоверно, однако, что существовали определенные предания касательно авторов

веды и даже, кажется, они опирались на историческую почву; так и некоторые авторские фамилии узнаются не только потому, что о них рассказывается, но также и на основании самих песен, их характера, их излюбленного припева и т.д. Во главе каждой фамилии стоял родоначальник, священный *риши*, по имени которого и фамилия, и ее сочинения получали свое название. Самым знаменитым из этих риши был Васишта, фамилии которого приписывается седьмая книга Ригvedы. Повествования о риши в ведийской литературе преимущественно легендарного характера. Возможно, что история о споре Васишты с царем Висвамित्रа заключает в себе историческую истину, потому что корова, о которой они спорили, была именно наградой певца, которую жреческий царь хотел отобрать у знаменитого риши; другие же черты из рассказа о двух певцах большей частью вполне легендарны, даже мифичны. История Васишты тесно связана с мифом Индры, и ему приписывается божественное происхождение. Он представляется нам в таком же виде, как Музей и другие подобные певцы отдаленной древности, которые могли действительно существовать, только не в той форме, в которой мы имеем сведения о них.

В установлении последовательности отдельных частей Ригvedы большое внимание обращается на фамилии авторов. Это распределение песен было так тщательно выполнено и по столь определенным правилам, что француз Abel Bergaigne даже думал найти в нем применение арифметической системы (число и длина песен и строф); но это удастся только с натяжками, так как прежде всего песни распределяются по авторам, затем по божеству: во главе всех стоит Агни, после него следует Индра и т. д.— и, наконец, по размеру; только уже потом обращается внимание на строфы, но при этом держатся точности, доходящей до педантизма. Из 10 книг (*мандалас*) Ригvedы первая и десятая сами по себе составляют особые отделы; Мандала 2—9 (семейные книги) образуют один класс; из них особенного внимания заслуживает седьмая, книга Васишты, восьмая и девятая, книга Сомы. Десятая книга, содержащая особенно большое количество заклинательных и философских песен, в чем она сходна с Атарва-Ведой, обыкновенно считается более позднего происхождения, нежели прочие книги. Но это может относиться только к редакции, так как книга эта, очевидно, составляет позднейшее прибавление, но не к ее содержанию, которое отчасти очень древне. Для ознакомления с историей религии и нравов ведийского времени десятая книга имеет большую важность.

## § 68 АВТОРИТЕТ ВЕД

Литература. *J. Muir, Original Sanskrit Texts, т. III.*

**П**режде всего следует заметить, что Веды в течение столетий были передаваемы устно, а не письменно. Учение об этом слове как о мировом принципе, как о силе, все

поддерживающей и оживляющей, как о чем-то божественном и вечном, перешло через многие фазы в индийской спекуляции, из которых мы здесь укажем важнейшие. Уже в песнях Ригведы видны зачатки этого учения. Правда, что в них господствует вполне естественное представление о том, что эти книги были сочинены авторами, которые даже сознают свои недостатки и слабости, но рядом с этим апофеоз древних риши достигает уже полного развития. Этих последних отождествляли с питри и даже с богами (прежде всего с Агни); они были одарены божескою пронизательностью, почитались сотрапезниками богов, своими песнями и заговорами они произвели гениев ужас, а жертва их сообщила солнцу его сияние. Сила песен равняется значению жертвоприношения, в состав которого они входили первоначально. Сказание о происхождении трех Вед находится только в Пурушасукте (X, 90), где говорится, что из жертвы первобытного человека произошли три Веды, рядом с которыми хотя и не называется Атарва-Веда, но упоминаются заклинательные песни.

В остальной ведийской и послеведийской литературе это учение очень сильно развито. Так, в Сатапате-Брамане повествуется, что Праджapati, который первоначально существовал один, вследствие своего благочестия произвел из себя три мира (земля, воздух, небо); отсюда в свою очередь произошли Агни, Вайю, Сурия, отсюда далее — три веды, за ними — три священные слова (bhu, bhuvah, svar, которые обозначают три мира); эти же веды созданы были как необходимое условие жертвоприношений. Из этого и подобных мест выясняется как божественное происхождение, так и мировое значение Вед: все миры собраны в трех Ведах и покоятся на них; таким образом, последние являются как эссенцией, так и основанием мироздания; три же Веды заключаются в трех буквах слога ом (а-у-м) и в гаятре, т. е. в известной формуле, которую считали «матерью вед» и о которой распространяли самые фантастические учения. Часто также проводится и повторяется та мысль, что, так как Веды сами бесконечны, то они служат источником всех вещей и всех свойств.

Нечего, конечно, и говорить, что знание трех Вед считалось имеющим великую ценность; оно обнимает собою всё и приносит самые богатые плоды. Изучение Вед принадлежит к пяти ежедневным обязанностям, которые суть следующие: принесение дара животным (кормление птиц), людям (гостеприимство, до подаяния глотка воды), предкам, богам (до связки прутьев) и, наконец, изучение вед. Кто занимается этим изучением, тот уже приносит таким образом жертву богам: так, песни Риг-Веды — все равно что дар молока, песни Яджур-Веды — масла, Сама-Веды — сомы, Атарва-Веды — жира. За исполнение этой обязанности награждаются тем, что получают вечную жизнь и соединяются с Брамой. При изучении Вед можно даже пренебречь аскетическими упражнениями, потому что оно не только дает истинное познание, но и все грехи поглощаются в троичной Веде.

Несмотря на такое высокое значение Вед, существуют, однако, более или менее противоположные суждения относительно или только некоторых из их частей, или

всех Вед. Поводом к этому послужило разделение Веды, которая, как позднее рассуждали, вначале была одна. Последователи различных школ смотрели взаимно друг на друга как на еретиков и нечистых: таким образом, существовала сильная распря между учителями Ригведы и Сама-Веды, между двумя школами Яджур-Веды, между школой Атарва-Веды и тремя остальными. Но значение Вед унижалось сравнительно и с позднейшими сочинениями: так, Итигазы и Пураны приписывают себе большее или равное с Ведами значение; эти писания часто признаются пятой ведой и присоединяются к остальным четырем. Наконец, в области самой ведийской литературы (в Упанишадах) ясно выражается мнение, называющее знание Вед менее высоким, чем истинное знание, приобретаемое мистическим созерцанием. Человек лишь тогда достигает высшего понятия об истинной сущности, когда разум его теряет всякую способность ясного различения, и тогда, конечно, и Веда уже не имеет для него никакого значения.

Систематически учение о Веде излагается в различных школах и комментатором Саяна-Мадгава (XIV столетие после Р. Х.). Положение, занимаемое философскими школами относительно Веды, было чрезвычайно различно и часто противоречиво, тем не менее все школы чувствовали необходимость изъяснить для себя это священное слово и подкрепить им свое учение. Также нужно было обсудить всевозможные сомнения и недоразумения и определить отношение предания (смрити) к Веде. Последнее определялось большей частью так, что смрити (к которым, кроме сутры, причисляли еще законодательные книги, философские афоризмы, итигазы и пураны) признавались вытекающими из Веды, или же эти позднейшие писания считались предназначенными для судов, женщин и т. д., чтобы и они могли найти путь к спасению, между тем как изучение Веды было привилегией мужчин трех чистых каст.

Нельзя не заметить в спорах учителей по этому поводу бессодержательно-отвлеченного характера индийского мышления. Так, например, Саяна сначала приводит *ad absurdum* всякое определение Веды и приходит к заключению, что даже для существования Веды нет доказательства, а затем выводит ее авторитет из свидетельства самой же Веды о себе и из ее внутреннего характера; конечно, никто не может стоять на собственных плечах, однако солнце сияет собственным светом и освещает им все окружающее. Авторитет Вед подтверждается основанными на них смрити, общим мнением, мнением великих людей, истинной и деятельной силой их содержания, которые часто могут быть проверены, а потому должны признаваться даже тогда, когда проверка и невозможна. Веды раскрывают нам то, чего нельзя постигнуть другими путями познания (эмпиризм и индукция). Если против этого указывают на те места, которые противоречат друг другу или представляются нелепыми и запутанными, или на то, что жертва не всегда приводит к обещанным результатам, в таком случае учителя со своей стороны указывают на толкование, которое искусно сглаживает подобные неровности, на разнохарактерность школ, необходимо порождающую

различия во взглядах на известные вопросы, наконец, на ошибки в обрядах, отнимающие силу у жертвы.

К числу спорных мнений принадлежит прежде всего вопрос о вечности Веды. Следует заметить при этом, что дело идет о вечности по отношению к миру, чем не исключается происхождение от Бога. Из школ ведантская признает эту вечность, между тем нияя и санкиа отрицают ее. Затем спорят также о вечности Слов и их звука, которою обуславливается также и вечность Веды. Если возражают, что происхождение всевозможных собственных имен певцов и других лиц и предметов не совместимо с ней, то эти имена этимологическим путем сводятся на что-нибудь другое или представляются не индивидуальными, а видовыми именами, а риши признаются не авторами, а восприемниками и передатчиками песен. Происхождение Веды приписывается то высочайшему божеству (Исвара, Брама), то безличному первобытному принципу, между тем как одна школа (Нияя) основывает авторитет этого писания на *fides humana* их компетентных сочинителей. Существуют также разные взгляды и относительно пользы, которую можно извлечь из Веды. Особенно ярко обрисовывается это разногласие в двух отделах Миманзы; в одном из них целью Веды ставятся практические заповеди для согласования поступков с долгом, в другом же такую целью признается познание высшего существа. Несмотря на эти разногласия в понимании значения Вед, все направления единогласно признают их авторитет. Принципиальное отрицание встречается лишь как единичное явление, например, в учении Багавата, проповедующем такое благочестие (бакти), при котором не придается никакого значения изучению Веды.

## § 69. БОЖЕСТВА

Литература. *P. Rom*, Die ältesten Götter etc. (ZDMG, т. II и IV); *П. Ф. Брадке*, Dyau-Asura (1885); *А. Гиллебрант*, Über die Göttin Aditi; ego же, Varuna und Mitra (1887); *К. Боненбергер*, Der altindische Gott Varuna (1893); *Perry*, Indra in the Rig-Veda (Journal of the American Oriental Society, XI); *Г. Бюлер*, Prajanya (Orient und Okzident, I, 214); *Е. Брандес*, Ushas; *Myriantheus*, Die Açvinen; *V. Ehn*, Der Iama-Mythus (1889).

Самым общим термином для обозначения Бога на санскритском языке является *дева*, производное от слов *див* или *диу*, которое, будучи употреблено в смысле глагола, значит «сиять», а в смысле существительного означает «небо». Это наименование показывает, что божества не суть непременно небесные явления, а существа светлые, посылающие небесный свет. Но, наряду с общим названием бога, слово *дева* в то же время обозначает определенную группу сверхъестественных существ, называемых «девами», которые во многих гимнах противопоставляются другому семейству божеств — «азурам». Именуя эти божества азурами (от *азу* — жизнь, корень есть *as-esse*), тем самым показывают, что они являются живыми существами, духами.

Число всех божеств в ведийской теологии обыкновенно считается 33, причем их еще разделяют по трем *станасам*, или местопребываниям (небо, воздух и земля) на *вазус*, *рудрас* и *адамиес*. Однако число 33 далеко не достаточно для фактического счета божеств и скорее представляет число божеских групп, так как количество индийских божеств чрезвычайно велико; в одной песне веды говорится, что «3339 божеств воздавали поклонение Агни». Множественность божеских существ постоянно сознается ведийским индусом; самый мир представляется ему не чем иным, как игрой различных и случайных сил. Однако же ведийская песнь обыкновенно относится к одному или к двум божествам (хотя встречаются и песнопения, обращенные ко «всем богам»), и избранное божество часто прославляется как единое и высочайшее существо. Это случайное возвышение отдельного божества называли катенотеизмом или, короче, генотеизмом, о чем уже было сказано. К монотеизму эта религиозная форма не имеет никакого отношения, так как она произошла не вследствие сознания божеского единства, а явилась результатом богопочитания, временно переходящего границы. Тот факт, что из всех постоянных жертвоприношений нет ни одного, которое бы приносилось только одному богу, ясно доказывает, насколько мало ведийская вера носила монотеистический характер.

Поразительным явлением в ведийской вере является некоторого рода синкретизм в представлении о богах. Так, несмотря на то, что призываемый бог прославляется как высочайшее существо, ему часто не только приписывают преимущества других богов, но, кроме того, без всякой критики влагают в его образ черты, функции и события из жизни этих последних. Происходящее отсюда смешение божеских свойств чрезвычайно затрудняет возможность составить определенное представление об индивидуальности отдельных божеств. Нельзя представить себе, чтобы подобное своеобразное направление могло служить преддверием монотеизма; оно скорее заключает в своих недрах зачатки более позднего пантеизма. Только в самых позднейших космогонических песнопениях встречаются намеки на настоящий монотеизм, но они уже переходят, как по своему времени, так и по характеру, за пределы древневедийских воззрений.

*Свойства и характер божеств.* Ведийские божества чаще всего признаются «богами природы», причем их обыкновенно представляют себе или непосредственно, как естественные силы природы, или как представителей этих сил. С уверенностью можно только сказать, что божества эти находились в тесной связи с природой и что



Агни, бог огня.

те явления природы, к которым они имели какое-либо отношение, ясно выступают в поэтическом изображении. Индусы этой первобытной эпохи были одушевлены непосредственным чувством природы и постоянно сознавали над собой господство стихийных сил. Они просят себе у богов таких природных даров, как жизнь, удача и плодородие, и при совершении культа имеют в виду счастливый и верный исход естественных явлений. И, конечно, отправление культа может содействовать этому, так как боги суть властители природы. Индра не есть молния, но он бросает молнию; Индра не есть дождь и солнце, но он есть тот, кто посылает дождь солнечный свет. Нас не должно вводить в заблуждение то, что поэтический язык и неясность мифологических определений часто ведут к отождествлению бога с его функцией; нельзя отрицать и того, что в ведах мы находим и таких богов, которых невозможно отличить от соответствующих им элементов. Так, например, Агни есть огонь и не представляет ничего более, как эту стихию в ее различных формах, а такое божество, как Сурия, совсем тождественно с солнцем. Тем не менее ведийские божества, как по своему существу, так и по деятельности, не находятся в исключительной зависимости от природы. Так, мы видим, что такой бог как Варуна стоит гораздо выше своего природного субстрата, что существует много таких божеств, которые и вовсе его не имеют, так что это суть боги духовного или чисто абстрактного характера.

Таким образом, нельзя в кратких словах охарактеризовать богов Веды. Религия эта складывалась в течение долгого промежутка времени и явилась продуктом религиозной жизни многих поколений и народностей, поэтому не следует поражаться тем различием в представлении божеств, которое замечается в ведах. Это различие выступает еще яснее, если мы станем наблюдать пестрый мир низшей религиозной жизни, свойственный народной массе. Здесь, вместе с рядом светлых чистых божеств, существует в воздухе и на земле целый рой духов и демонов: черти, нечистые, эльфы, ведьмы и привидения, от которых человек должен стараться или защитить себя, или снискать их расположение. Эти божества второго разряда, как более удовлетворяющие религиозным потребностям народной массы, нежели установленные жрецами святыя существа высшего класса, пользуются не менее серьезным почитанием и так часто являются действующими лицами в мифическом кругу официальных богов, что трудно даже провести границу между миром богов и демонов. Если мы еще присоединим к этому первобытное почитание всевозможных предметов и явлений природы, каковы горы, реки, животные и растения, — одним словом, самый грубый фетишизм, с прибавлением к нему культа мертвых и почитания предков, то мы получим чрезвычайно смешанную и не всегда возвышенную картину ведийской религиозности, которая, однако, имеет то преимущество, что она дает нам всестороннюю и неподдельную ее характеристику. Считать этих демонов остатком первобытных туземных культов нет никакого основания; они настолько же арийского происхождения, как и сами божества и как совершенно подобный же мир духов, встречаемый нами снова в Европе.

Внешние признаки богов так же различны, как и самый их характер. Но всякие божества представляются обыкновенно обладающими вполне человеческими свойствами. Как вид, так и вся их жизнь и все их поступки носят чисто человеческий отпечаток: они едят и пьют, чувствуют любовь и ненависть; кроме того, эти бессмертные не лишены способности к употреблению ловкой хитрости и грубой шутки. Они часто изображаются в виде воинов и еще чаще, а в более поздний период даже по преимуществу — в виде священнослужителей, отправляющих жертвенные обряды.

Конечно, напрасно было бы надеяться найти в ведах пластическое изображение божественных существ, так как мышлению индусов не свойственно воспроизведение картины, поставленной в известные пределы и правила; там, где образы божеств не сливаются в нечто неопределенное, там они теряются в чудовищном и сверхъестественном. Полуживотные или вполне животные изображения, запутанные символы и всякие необычайные творения почитались у индусов за божество. Не следует, однако, забывать при часто делаемом сравнении с греческой религией, что подобные же грубые представления о божествах господствовали и в народной фантазии эллинов и что пластическая красота олимпийцев была созданием искусства, а не религии.

Духовная жизнь высших богов обладает необыкновенными качествами вполне развитого божественного типа — бессмертием, всемогуществом, всеведением и т. д. Однако это бессмертие сообщается божественным напитком ( $amrta = \alpha\mu\text{-}\beta\text{-}\rho\sigma(\alpha)$ ); всемогущество есть нередко чисто физическая сила, а их всеведение в мифологии часто заключено в очень узкие пределы. По характеру своему боги являются большей частью ласковыми и благосклонными, если только человек умеет расположить их к себе. Лишь в качестве исключения можно указать на вспыльчивость и фальшивость некоторых из них, и разве только один бог может быть назван злой силой. Но подобная благосклонность имеет также и дурную сторону: боги эти слишком легко снисходят к просьбам и дарам смертных, и мы увидим, к какому критическому положению привела их, наконец, слабость, выказываемая ими к человеческим приношениям.

## § 70. ОТДЕЛЬНЫЕ БОЖЕСТВА

**А**зурь. В числе индийских богов первое место принадлежит древнему «Диаус Питар'у», «отцу-небу», если принимать в соображение хронологическую последовательность богов. От господства его в отдаленное первобытное время в ведах остался лишь слабый отблеск, так что нельзя решить, считался ли он отцом богов или равным им богом; мы не имеем также никаких сведений о его характере, деятельности и культе. Это неведение еще более затрудняет разрешение вопроса о том, в какой связи находился он с божественными вождями западных индо-германцев; во всяком случае связь эта подтверждается сходством имен. Представление о Диаусе тесно связывается с

представлением о Притиви (земля), и у индусов, как и почти везде, земля признается богиней.

Также высокопочитаемая *Адити*<sup>1</sup>, согласно учению индийской теологии, является богиней земли. Она тоже часто, на основании чрезвычайно свободного и крайне сомнительного объяснения ее имени («несвязанная»), почитается олицетворением вечности или бесконечности; объяснение это тем более казалось подходящим, что существовала целая группа азурийских божеств, называемых ее сыновьями, «Адитии», которые благодаря этому отношению причислялись к вечным существам. С этим совпадает утверждение, что Адити есть божество позднего происхождения, которое уже впоследствии, в качестве материнского принципа, присоединено было к Адитиям; однако ее большая древность и совершенная реальность несомненны. Адити является источником всевозможных благ и богатств, благословляющей и покровительствующей силой, у которой живут также и умершие. Невозможно решить, находилась ли она в соотношении с землей или, как некоторые предполагали, с низшею областью неба.

«Адитии сохраняют всё, что идет и что стоит; они суть небесные защитники всего мира; далеко смотрят святые и, охраняя высшее владычество, карают всякое злодеяние». Такими словами веды определяется сущность характера Адитий. Этическая сторона их деятельности везде выступает на первый план; божества эти тоже отличаются благосклонностью. Например, Ариаман, редко называемый древний бог, который уже по значению своего имени есть великодушнейший, характеризуется так: «добрый, который награждает без просьбы».

*Митра* тоже принадлежит к числу тех божеств, которые в ведийский период мало заметны. Только одна песня посвящена ему исключительно; в других случаях он обыкновенно призывается вместе с Варуной. Раньше это был, как кажется, могущественный бог союза западных арийцев, на что, по крайней мере, указывает его имя (по-санскритски «друг», в Авесте — «союз», «верность»). Был ли он также первоначально солнечным богом, каким мы его видим в ведах и особенно в Авесте более позднего происхождения, остается еще нерешенным вопросом; во всяком случае его солнечный характер проявляется с полной силой только в позднейшем послеиндийском периоде. Из вед мы знаем, что его почитают как благосклонного бога-покровителя, который освобождает от нужды и бедствий, охраняет своих поклонников от болезней, смерти и гибели, умножает богатство и посылает людям здоровье, но, несмотря на всё это, следует опасаться его гнева. «Мы не хотим подвергнуться гневу Митры, любимейшего из мужей»; последнее определение, конечно, имеет в виду умиротворение божества.

<sup>1</sup> Рот («Высшие божества») определяет Адити как вечность, М. Мюллер — как беспредельность, Пишель (*Vedische Studien*, т. III, стр. 861) признает ее богиней земли, Гиллебрандт («богиня Адити») — женской стороной неба, Колинэ (*Transact. of IX Congr. or.*, 402) — небесным светом. Этот последний объясняет ее имя на основании корня *ди* «блестеть». См. то же у Сёренсена в *Festkr. til V Thomsen*, 1894, стр. 335 и след.

Между тем как Митра рано теряет свое значение в ведийском пантеоне, спутник его *Варуна*, величайший и последний из азуров, еще долго продолжает существовать и часто пользуется высокими почестями. Возвышенный мыслями, серьезный характером, то строго преследующий, то милующий просящего, вообще непостоянный, носящий в своем существе нечто сокровенное и недоступное, этот бог является одиноким и как бы чужим среди светлого, чувственно-веселого круга индийских божеств.

В представлении индусов Варуна рисуется обыкновенно в образе человека; его обитель находится высоко в небесах, он разъезжает туда и сюда на своей колеснице, он носит пышное одеяние. Его часто величают «царем Варуна»; он господствует над всем миром и управляет им, следуя строгим законам. В природе его областями являются вода и ночь; он обитает в воде, действует ночью. Везде, где есть воды, там Варуна проявляет свое могущество, даже в человеческом теле. Так как небо есть источник всех вод, то здесь и находится местопребывание этого бога; он распределяет небесные потоки и спокойно посылает их на землю. Таким образом, Варуна вездесущ, однако преимущественно пребывает на западе. Очень может быть, что столь сильно утверждаемое всеведение Варуны находится в связи с его ночным господством. Во всяком случае, ему все известно, даже внутренние помышления сердец, а то, что он не может сам исследовать, то ему доносят тысячи его шпионов. Ничто не может укрыться от него в темноте. «Кто идет, или стоит, кто тайно крадется, кто ищет себе убежище, или спешит от него, о чем говорят двое, сидя вместе,— то знает царь Варуна, присутствующий в качестве третьего. И если б я перешел за пределы неба, то все же я не ушел бы от царя Варуны; с небес спешат сюда его соглядатаи, обозревающие мир тысячью глаз». Так сходно звучит песнь Варуны с библейскими словами; тем не менее нельзя слишком приравнивать призрачное всеприсутствие бодрствующего во тьме бога к вездесущию Иеговы — Варуна имеет с ним и его могуществом очень мало общего по своему характеру.

В качестве владыки мира Варуна прежде всего создал порядок природы, но не самую природу. Он разделил небо от земли и основал опоры, поддерживающие небо; он проложил широкий путь солнцу и распростер под ним землю как кожу; он правит днями, как кучер своими лошадьми.

Прежде всего Варуна является основателем морального порядка человеческой жизни. Однако установленная им нравственность имеет примитивный, чисто юридический характер. Она основана на простом разделении правды от неправды и утверждается на законе неуклонного возмездия. Последствия преступления обнаруживаются непосредственно; они опутывают ноги преступника, как оковы, в которые Варуна заключает его и как бы поражает тайным орудием. Наказание преимущественно состоит в чисто физических бедствиях, например, особенно в страшной жажде к воде, с которой Варуна так часто находится в связи в ведах. Таким образом, Варуна — судия в большинстве случаев — является мстителем, иногда в образе лукавого демона, который, зная слабости человеческие, находит удовольствие в том, что опутывает

людей сетью грехов; часто, однако, он представляется богом милосердным, прощающим и забывающим вину, который в то же время вразумляет людей и кротко руководит ими в течение их жизни.

Хорошей чертой Варуны служит то, что при обращении к нему молитва играет наибольшую роль и несколько отодвигает на задний план вечную куплю-продажу жертвы. И действительно, в этих песнях, особенно в тех из них, которые приписываются певцу Васиште, слышится искренняя, прочувствованная молитва, однако не без жалобного вопля: «прости то, что когда-то согрешили наши отцы; прости то, что совершили мы собственной рукой; отними от меня мои собственные злодеяния и не допусти меня, о владыко, нести искупление за чужие грехи». В этом случае скорее можно бы было допустить сравнение с иудейским благочестием.

Имя Варуны обыкновенно производится от слова *вар* — окружать, покрывать — и отождествляется с названием греческого Οὐρανός. Однако последний ни по характеру своему, ни исторически не стоит близко к Варуне, и значение божества неба, часто приписываемое Варуне, недостаточно доказано. Недавно Ольденберг и Гарди хотели доказать, что он был богом луны, а первый приписывал ему даже семитическое происхождение, для чего историческим основанием служило некоторое сходство его с вавилонским представлением о богах.

Мирное господство азур исчезло уже в ранний ведийский период. Деятельную жизнь постоянно воинственных индусов, кажется, не удовлетворяли более эти спокойные, таинственные духи. Требовались явственные, светлые, смелые и отважные божества, которые могли бы помогать в войне и на работе и принимать участие в жизненных радостях; такими божествами явились *девы*, которым и приносились жертвы, сначала преимущественно, а впоследствии даже исключительно. Этот исторический процесс отражается во многих ведийских песнях; в них говорится, что девы похищают у азур божественный напиток и приманивают к себе жертвенный огонь (Агни). Встречаются также мирные сделки; так, например, Варуне предлагают подчиниться господству дев. Победа последних была настолько полна, что слово «дева» стало служить для обозначения божества, а азур — для обозначения демонов, и его стали понимать в смысле а-зур — нечистых.

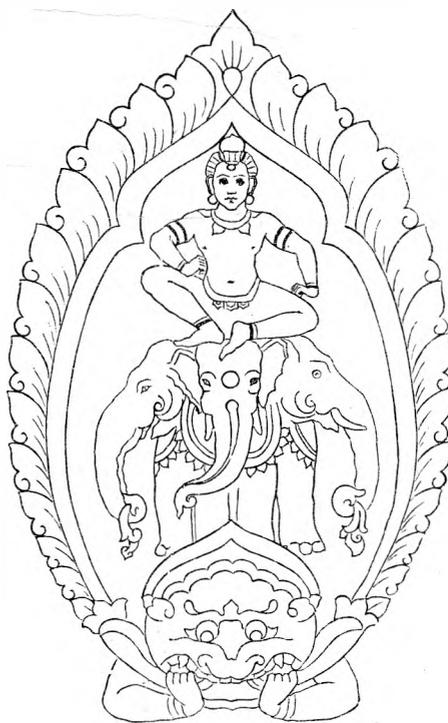
Различие между азуром и девами наиболее ясно высказывается там, где Индра противопоставляется Варуне. «Один поражает врагов преимущественно в битвах, другой вечно хранит законы». Конечно, согласно этой характеристике, следовало бы смотреть на дев как на более грубые, а на азур как на более возвышенные образы, но не следует, однако, забывать, что в почитании дев отражается картина более светлой культуры, чем в период азур. Жизнь, по-видимому, стала более радостной и деятельной, отношение к богам более свободным, а страх перед грозным Варуной превратился в радостную надежду на Индру. Характер дев наиболее отчетливо раскрывается в образе главного представителя этой божественной семьи, Индры, имя которого, согласно новейшему разъяснению Якоби, значит «муж» (сродно с ἀνήρ). Индра есть

любимец индусов; он самый национальный и самый популярный из ведийских богов; он чаще всех призывается и выше всех прославляется. Его могущественная мужская сила достаточно характеризуется прозвищем: «истекающий бык», он избыточествует этой силой, а в руках его живет исполинская мощь. В битве он является непобедимым богатырем и страшным сокрушителем врагов.

Светло-русый, а не темный сын юга, мчится он на своей колеснице, которую везут по воздуху блестящие кони; с громовой палицей в руке мечет он молнию на все стороны. Его могущество и величие беспредельны. Он есть бог, не имеющий себе равного, единственный царь мира, создатель и хранитель всех вещей. Небо и земля повинуются его воле; он распростирает своим телом над ними обоими; землю он покрывает одним пальцем ноги, а в сжатом кулаке держит весь мир.

Его врагами являются все демоны, вредящие природе и притесняющие людей; между ними особенно часто упоминаются чернокожие дазиусы. Дазиусы были первобытными обитателями Декана, которых вытеснили индусы; в мифических сказаниях они продолжают жить в стране в качестве демонов, являющихся в виде страшных привидений; в воздушном пространстве они тоже ведут свои козни и пытаются даже проникнуть в небеса. Далее упоминаются *ракшасы*, вредные ночные духи, *ияты*, таинственные волшебные существа, и, наконец, *пани*, скряги, которые не хотят выдать сокровищ дождя. Они похитили коров, из которых струился дождь, и скрывают их в скалистой пещере; только с помощью *Браспати*, бога молитвы, удастся Индре проникнуть в скалу и освободить коров.

Но самым злейшим врагом является *Вртра*, воздушное чудовище, которое стережет воды и по своей злобе держит их взаперти. «Стоя высоко в воздухе, бросил Индра свое метательное копьё в Вртру. Этот, окутавшись туманом, внезапно низвергнулся на него, но Индра острым оружием одолел врага». Борьба их так страшна, что небо и земля и все творения дрожат; пораженные дыханием Вртры, все боги бегут, небо освещается молниями Индры, и даже Твастар, который сковал громовой молот, падает без чувств при виде его сокружительных действий. Вртра означает «препят-



Бог Индра на трехголовом слоне.

ствии», «задержку» — именно дождя и плодородия во время засухи. Часто он обозначается своим прозвищем Аги — змея; Сушна есть тоже демон бесплодия, который наносит вред жатвам.

Природной деятельностью Индры прежде всего является победа над этими демонами засухи; в качестве бога ветров он приносит дождь. Сви́репо пронсится он и с бычачьим ревом гонит облачных коров. Горы содрогаются; он сокрушает деревья и, вихрем крутя, высоко поднимает пыль. После дождя Индра действует тоже как благодетельное божество: если люди уже удовлетворились количеством влаги и чувствуют необходимость в солнце, то он снова порождает солнце, вливает свет в свет и открывает небесную утреннюю зарю; он рассеивает мрак и позволяет земле взирать на небо. Великая ежегодная драма отражается в меньшей ежедневной. Индра вообще есть податель солнца и утренней зари, творец и владыка света и враг всех темных сил.

Подобно тому как в природе Индра представляет собою властителя дождя и солнца, так и в человеческой жизни он является постоянно в виде помогающей силы. Прежде всего он является помощником благочестивого воина в битве; друг его никогда не бывает побежден, и без него никогда не может быть удачной битвы. Воистину он есть добрый бог — «единственный бог, милующий людей». Он дает обеими руками, и правой, и левой; он дает не мало, а много и ничего никогда не оставляет для себя.

Индра гневается только на злое, так как он есть также и мститель и судья добрых и худых дел. Однако он не достигает высочайшей мудрости, свойственной Варуне. Он обладает как добродетелями, так и слабостями воина; он груб, склонен к чувственности, поспешен и свиреп, неводержан в пище и питье и поглощает «целые пруды сомы»; неудивительно, что после этого он кружится в воздушном пространстве и не знает, что находится внизу, что наверху. Святость брака тоже не совсем ясна в его нравственном сознании, и жена его Индрани должна всячески стараться ему понравиться. Однако жестокость незаметна в характере Индры; он вспыльчив, но его легко укротить; вообще он добродушен и не отличается практическим благоразумием. Поэтому, несмотря на всю свою силу, он часто подвергается серьезным опасностям, которых избегает только благодаря хитрости своих помощников. Вообще Индра изображается с большим юмором; из веселых песен, посвященных Индре, мы знаем, до чего этот бог был популярен; в этом отношении он также напоминает германского Тора.

Служителями и спутниками Индры являются бурные *Маруты*, многочисленный рой диких и неукротимых богов ветров. Они называются распространителями дождя; дождь — это их пот, который течет на землю, когда они со свистом и воем вместе с Индрой носятся по воздуху; подобно последнему, они суть отважные бойцы на колесницах и в бою находятся рядом с ним, хотя в храбрости и энергии далеко уступают великому богу. Это видно из одной песни (1, 165), в которой Индра, под предлогом путешествия для принесения богатой жертвы, вовлек их в битву; однако хитрость скоро открылась, и, как только Маруты завидели Вртру, то обратились в бегство и потом с заслуженным презрением были осмеяны богом.

В тесной и даже родственной связи с Марутами находится *Рудра*, злой бог Веды. Очевидно, он эчень древнего происхождения; на это указывает уже то обстоятельство, что в ведийской мифографии наряду с Вазами и Адитиями существует целая группа «Рудр»; он вместе с тем принадлежит к числу немногих ведийских божеств, которые сохранились до настоящего времени, так как он продолжает существовать в Шиве новейшего индуизма. Предание гласит следующее: когда бог Праджапати совершил кровосмешение со своей дочерью, то боги, желая создать такое существо, которое было бы довольно жестоко, чтобы наказать эту вину, снесли в одну кучу все самые страшные вещества, бывшие в них, и из этого произошел Рудра. Эта браманская легенда, содержащая, конечно, грубейший анахронизм, так как, несомненно, Праджапати гораздо новее Рудры, дает ясное представление о том, до какой степени считали Рудру страшным и мстительным богом. Это дикий охотник, который со своей стаей устремляется на землю и поражает стрелами из лука ненавистных ему людей; «живот его черно-синий, а спина красного цвета; темно-синим он покрывает врага, а красным поражает того, кто его ненавидит. В особенности он стоит в близких отношениях к скоту, над которым он властвует и на который, будучи в дурном расположении духа, насылает всевозможные болезни; но так как, будучи умиротворен жертвой, он может и снять болезнь, то поэтому он считается также за врачующего бога. И над людьми он тоже проявляет свою силу посылать болезни и исцеления; над болящим произносится заклинание: «Стрелу, которую Рудра пронзил тебе члены и сердце, мы вытаскиваем теперь у тебя со всех сторон». Раньше Рудру обыкновенно считали богом бури, но Ольденберг («Религия Веды», стр. 223) доказал, что он есть бог гор и лесов, существо, подобное многочисленным фавнам и сивльванам индогерманской мифологии, которых боятся как враждебных сил и которые проявляют свою божественную мощь то в качестве хранителей стад, то в качестве духов бури; то обстоятельство, что Маруты считаются сыновьями Рудры, служит по этому взгляду признаком связи между бурным ветром и горными лесами.

*Божества дня и света.* «Пробудился огонь на земле, взошло солнце; величественная, блестящая заря являет свое великолепие и вы, о Асвины, уже снарядили свою колесницу; бог Савитар повсюду широко разливает жизнь». Так один гимн рисует нам картину ведийского утра. *Асвины*, которым посвящена эта песнь, были два брата, изображаемые здесь в виде возничих. Имя их, производное от асва (лошадь — equus), характеризует их как ездовых, или правящих лошадьми. Несомненно, что по своему мифологическому образу они тождественны с Диоскурами, но более чем сомнительно, чтобы они имели какую-либо связь с тем же самым созвездием. Достоверно можно только сказать, что они находятся в связи с каким-то световым явлением раннего утра: сумерками, первыми световыми лучами, утренней звездой, которая составляет пару с вечерней звездой, и т. п. Асвины — божества сильные и смелые, притом постоянно приветливые, помогающие и охраняющие; они не только приносят свет и утреннюю росу, но и во всякого рода нужде и опасности они оказывают помощь

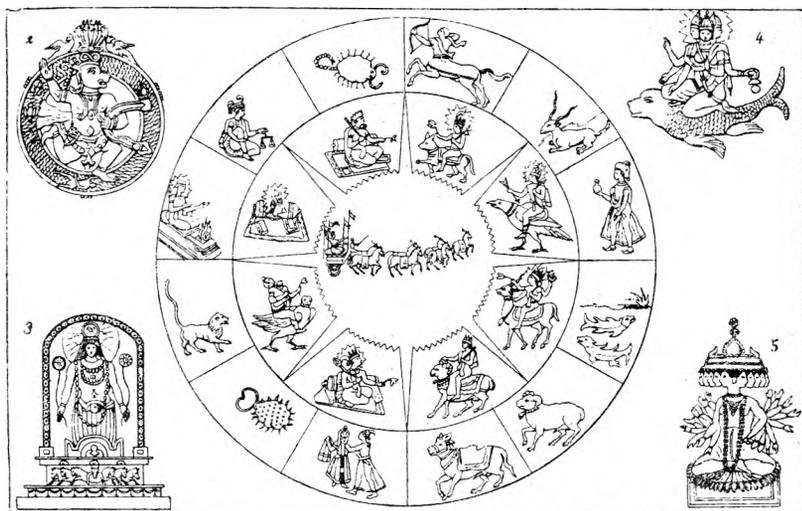
человеку и сопутствуют ему в качестве благодетельных сил во всех важных моментах жизни. Как воины, они охраняют праведного во время битвы; во время бури и при опасности на море они являются погибающему и возвращают его счастливо домой; к ним тоже обращаются как к врачам, и они преимущественно исцеляют глазные болезни, даже слепому могут вернуть зрение. Людям, которые от старости сделались дряхлыми, они дают молодость; отцветшим женщинам возвращают свежесть и красоту; бесплодным дают детей; кто хочет заключить брак, тому должны сопутствовать Асвины. Они ведут невесту, подобно Гесперу, в объятия ожидающего жениха; не без их помощи и дитя может появиться на свет живым и неповрежденным. Таким образом, и благословение детей зависит от них; эти же светящие братья, благие податели росы, дают всему успех и посылают плодородие земле.

*Ушас*, розовая девушка, богиня утренней зари, сопровождает своих братьев Асвин; она их обоих избрала себе в мужа и каждое утро аккуратно спешит к месту свидания, отыскивая себе суженого, подобно девушке, лишенной братьев, и которая поэтому принуждена сама заботиться о своем замужестве; она не особенно застенчива; она не стыдится показывать всему свету свою юную красоту или украшает себя как женщина, желающая нравиться мужчине. Соответственно ее характеру, она является настоящей гетерой между богами. Явление Ушас служит сигналом для наступления дня: с нею начинается утренний рассвет; она разгоняет по небу красных облачных коров и, катясь в своей лучезарной колеснице, прокладывает путь солнцу. И вот наступает пробуждение жизни на земле: птицы вылетают из гнезд, огонь вспыхивает на очаге и на алтаре; люди идут искать себе пропитание; жрецы возносят хвалебную песнь и снова надеются с помощью жертвы приобрести себе богатства. Ушас, подобно Эос и Авроре, с которыми она тождественна и по имени (*ush* — *уго* — гореть), есть более поэтический, чем религиозный образ, прекрасное свидетельство богатой природной фантазии ведийских индусов и светлого взгляда на жизнь, с которым они встречают наступающий день, между тем как о предыдущем помышляют лишь с сожалением: «Покорная божеским законам, она похищает его (день) у людей; вечно исчезая последней, вечно появляясь первой, светит утренняя заря».

Относительно других богов света и дня, имена которых встречаются часто в ведах, наши сведения скудны. *Вишну*, столь могущественный впоследствии, стоит в Веде на последнем плане; о его деятельности в качестве солнечного бога определенно говорится только то, что он все небо проходит тремя шагами, и ведийская теология отождествляет это с тремя ежедневными солнечными стадиями, именно с утром, полднем и вечером, или с тремя формами проявления света: в виде огня, молнии и солнца; возможно предполагать, что этим тоже указывается на восхождение по трем небесным сферам. Но из браман мы узнаем, что Вишну считался карликом и именно карликом Индры, сопровождавшим царя богов в его полетах и, благодаря своей хитрости, оказывавшим ему помощь в критические моменты. Это ему удавалось тем легче, что он знал всевозможные волшебства и посредством чудесных превращений мог принимать такой вид, какой требовался при данных обстоятельствах.

*Савитар*, «возбудитель», есть тоже солнечный бог; он олицетворяет собою не солнечный диск, а Солнце в его движении: восходящее и заходящее Солнце, которое возбуждает к деятельности и снова приводит ночной покой. Сурия, напротив, есть само Солнце, и самое имя это значит Солнце. Сурия представляется женщиной, именно женой или дочерью Солнца; это божество, однако, редко является самостоятельной личностью; в позднейших же формах индийской религии Сурия изображается уже в образе мужчины.

Более оригинальный характер имеет *Пушан*, бог солнечного жара, первоначально бывший покровителем стад и в этом качестве богом низшей касты. Он заставляет молоко вариться в коровах и защищает стада. Часто он выезжает вместе с Индрой,



1) Рази-Чакра (зодиак и солнечная система) 2) Бог Рудра 3) Бог Сурия  
4) Божество Тривена 5) Царь Равана.

но не в великолепной колеснице с блестящей упряжью, а в маленькой повозке, запряженной козами; питается он тоже не драгоценным напитком сома, а горячей кашей, которой он так много ел, что испортил себе все зубы. Вообще Пушан производит плебейское, полукомическое впечатление; он тоже почитался спутником душ, вероятно, вследствие своей должности бога дорог, которая тоже возложена была на бога стад (ср. Гермес).

*Агни*. Подобно тому как повсюду на земле огонь почитается священным сокровищем очагов и покровителем дома; так и в жреческой религии вед ему поклоняются как жертвенному пламени; агни (ignis), общеупотребительное индийское слово для обозначения огня, служит также и наименованием божества. Об индивидуальном образе Агни мало говорится в Веде; божество это вполне отождествляется со своим

элементом и всё, что может быть сказано об огне, относится также и к богу. Так, обитая в дереве, он как будто дремлет в нем, но как только жертвоприносите- лям помешает дрова, так он снова зарождается; он живет на Солнце и даже заменяет его, когда, загоревшись до солнечного восхода, пламенем восходит к небу. Он возникает из вод, вероятно, потому, что последние сообщают силу и рост дереву, которое зарождает огонь. Конечно, тут следует подразумевать и «воды наверху», т. е. воды облаков, из которых Агни проявляется в виде молний. Во всяком случае существует сказание, что божество это было похищено с неба. Индийский Прометей называется Матарисван; однако из своего убежища Агни был похищен преимущественно жре- ческим племенем бригов, которое с благоговением искало его и зажгло с хвалебными песнями.

В этом может быть известная доля правды, так как Агни есть несомненно жерт- венный образ; из огненного пламени он превратился в гения жреческой касты и жертвы. Поэтому он и сам есть божественный жрец и между богами занимает место верховного жреца (Готар). Мудрость и достоинство — его высшие качества; он знает весь ритуал и умеет без ошибки совершать все церемонии. Относительно людей и в домашней жизни божество это является всегда благосклонным защитником, которому при свадьбе и рождении или при счастливом возвращении хозяина приносятся жерт- вы. Он опалает и прогоняет демонов, подкарауливающих рогатый скот и лошадей. И после смерти людей Агни продолжает быть их помощником и в качестве проводника душ отводит умерших в царство теней; представление это, конечно, произошло вследствие обычая сжигать трупы.

Особенным значением Агни пользуется в качестве посланника богов. Так, он извещает, что жертва богам изготовлена, и приглашает высшие существа принять дары смертных, или же в виде пламени поднимается к ним на небо для принесения им земных даров. Поэтому боги были очень недовольны, когда однажды Агни, испу- гавшись многочисленных жертвенных трудов, скрылся; между тем два поколения богов, азуры и девы, вступили из-за него в спор, но он уклонившись от первых, присоединился к девам; так в мифическом изображении отражается рассказ о том, как господство и связанное с этим участие в жертвах перешло к младшему роду богов.

С Агни в тесной связи находится *Сома*. Называя это имя, мы соприкасаемся с одним из самых замечательных явлений, но вместе с тем и с самой трудной задачей ведийской мифологии. Сома есть и божество, Сома — и дождь; Сома — божественный и жертвенный напиток; это есть и Агни, и солнце, и месяц; это — дар богов, дар богам и т. п. Прежде всего Сома является напитком, приготовляемым из стеблей растения *Asclepias*; его светло-желтый сок, приведенный в брожение и смешиваемый обыкно- венно с молоком, употребляется как опьяняющий напиток. Известно, что сому пили вообще как возбуждающее средство, но в особенности этот напиток предназначался как у индусов, так и у персов для священного употребления. С образом употребления и прославления сомы (haoma) персами мы познакомимся впоследствии; что же каса- ется Индии, то здесь вполне ясно, что этот любимый напиток служит для привлече-

ниг богов, в особенности Индры, владыки и царя сомы, чтобы они, сошедши на землю, приносили с собой свои дары, в особенности дождь. Что Сома почитался как божество — это было совершенно согласно с воззрениями индусов; но могущественным божеством он является потому, что боги не могут обойтись без него и, следовательно, должны покоряться его призыву; как только они услышат звук камней для выжимания сомы, то немедленно являются на место жертвоприношения.

Вопрос о том, каким образом божество Сома превратилось в бога Луны, или, по крайней мере, поставлено было в тесную связь с нею (слово Сома по-санскритски — название Луны), остается предметом спора. Возможно, однако, что в создании этого мифологического образа посредствующую роль играл светло-желтый оттенок сока сомы.

Приготовление сомы, сопровождавшееся великим торжеством, имело, еще и другую цель, кроме простого добывания напитка. В выжимании сомы заключалась, очевидно, своего рода природная символика, которой свойственна была некоторая чудотворная сила: подобно тому как живая жидкость струится через сито из овечьих волос, так и дождь льется из облаков; вообще сома и дождь часто отождествляются; звук, происходящий при выжимании сомы, стекание ее в чан представляются ревом и шумом бури; сам Сома называется ревушим быком и, наконец, даже Индрою.

Еще чаще Сома связывается с Агни или приравнивается к нему. Дождь и огонь, по понятию Веды, сливаются в одно целое, так как они сопровождают друг друга. Огонь производит дождь (молния); дождь в свою очередь создает огонь, так как он, производя рост деревьев, влагает в них огонь; сома, — так говорится, — это огонь в жидком состоянии (Bergaigne). Таким образом, древний хорошо известный миф о низведении Сомы следует объяснить связью, существующею между Агни и Сомой<sup>1</sup>. Орел, несущий Сому с небес и его проливающий, есть сам Агни, который довольно часто изображается в виде птицы; причиной истечения амброзиальной жидкости, Сома, или дождя считается нисходящий огонь или молниеносный луч (Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society*, XVI).

## § 71. КУЛЬТ

Литература. А. Вебер, *Zur Kenntnis der vedischen Opferrituals* (Indische Studien, X, XIII); М. Гайз, *Einleitung zu Aitareya Brahmana*; Кольбрук, *Miscellaneous Essays*, I; А. Гиллебрандт, *Das altindische Neu- und Vollmondopfer* (1879); И. Шваб, *Das altindische Thieropfer* (1886); В. Каланд, *Altindischer Ahnencult* (1893); *Die altindischen Toten und Bestattungsgebräuche* (Kon. A. Amsterd, 1896); Б. Лиднер, *Die Dīkshā oder die Weihe für das Somaopfer* (1878); М. Винтерниц, *Das altindische Hochzeitsritual* (1892).

Своим постоянно возрастающим значением божества Агни и Сома обязаны их связи с жертвоприношением, так как религия Веды с начала до конца есть жертвен-

<sup>1</sup> Этот миф в издании А. Кюна «Die Herabkunft des Feuers» 1859 г. был исходным пунктом далеко идущих религиозно-исторических соображений.

ная религия. «Жертва — это сердцевина мира», и все, что основано на жертве, несомненно, одерживает победу в борьбе за религиозное развитие. Сами божества в сравнении с жертвой имеют второстепенное значение, представляя из себя как бы нечто дополнительное. Впоследствии они сами представляются существами, приносящими жертву, и только благодаря силе жертвы получают возможность проявлять свое могущество. Самый мир сотворен божественной жертвой, и сами боги произошли из жертвы. Эти небесные жертвы являются прототипами земных. Место происхождения жертвы есть небо.

Подобно богам, и люди тесно связаны с жертвой; она является посредствующим звеном в отношениях их к богам и средством к поддержанию их жизни; жертва освящает и благословляет не только повседневную жизнь человека и все важнейшие ее моменты, но также охраняет его в течение всего его существования и оберегает во всех обстоятельствах даже чисто физического характера.

В первобытном своем образе ведийская жертва есть веселое пиршество, устраиваемое для богов. Огонь, приготовленная жертва и песнопения приглашают богов и заставляют их сойти на землю; им предлагают занять место на священной траве, разбросанной перед алтарем, и тогда в изобилии приносится бессмертным все, что может доставить им удовольствие: блины, клецки из хлеба и риса, молоко и масло, жир и мясо жертвенных животных, но прежде всего сома, драгоценнейший из напитков. Благоухания, музыка и танцы тоже услаждают высоких гостей, не говоря уже о прославляющих их песнопениях. (Жертвоприношения из сферы растительного царства обыкновенно называются ишти и отличаются от животной жертвы, пасу-ресус, и от жертвы сомы )

Таким образом, всеми силами стараются вымолить милостивое пребывание божественных сил; однако усиленная любезность, выражающаяся в этом гостеприимстве, истекает отчасти из эгоистических целей. Надеются, что боги в той же мере проявят свою признательность, оказав помощь жертвующему, что они защитят его от врага или от демонов, от болезни или дурной погоды, что они ему даруют богатство, славу, высокое положение, детей, рогатый скот и долгую жизнь (об этических благах, однако, не упоминается). Всё это надеются получить или просто требуют у богов. «Я тебе, а ты мне», do, ut des — такова короткая формула ведийской жертвы: «вот масло — где же твои дары?», и совершенно как при какой-нибудь торговой сделке высчитывается, сколько даров должны отдать боги в уплату за жертву.

Совершенно такой же характер носят молитвы, сопровождающие жертвоприношения, большая часть религиозных песнопений Ригведы, которые первоначально, вероятно, служили прологами к большим жертвоприношениям. Молитвы редко проникнуты благочестием или ревностью и никогда — смирением; они направлены на получение внешних благ или на предотвращение опасностей; о благодарности тоже почти не говорится в них; вообще слово «благодарить» отсутствует в ведийском языке.

Поэт или жрец, согласуя песнопения с интересами чествуемого лица, не упускает из виду также и своих. Алчная жажда награды выражается во всех песнопениях. «Если бы я, о Индра, был так же могуществен, как ты, то, о всещедрый, я богато одарил бы певца; я не допустил бы его до бедствия и пришел бы на помощь тому, кто изо дня в день меня превозносит» (VII, 32). Наиболее серьезную окраску ведийскому обряду жертвоприношения придавал искупительный характер жертвы. Из описания отдельных жертвоприношений мы увидим, как сильно было стремление к искуплению грехов и к удалению нечистоты, и до какой степени, с другой стороны, оно выполнялось внешним образом и механически.

Жертвоприношения совершались в домах или под открытым небом; о храмах веды ничего не говорят. По своему частному или официальному характеру они разделялись на жертвы с одним или тремя огнями. Наиболее употребительным и первобытным из них был огонь домохозяина (гарпатия), священный огонь очага; другие два были: «жертвенный огонь» (ахавания), возжигаемый в честь богов, и «южный огонь» (дакшинагни), в честь душ умерших и демонов. Добывание огня обыкновенно совершалось трением дерева об дерево, причем огонь очага, торжественно возжигаемый домохозяином при основании дома, снабжал обыкновенно огнем два остальные алтаря; на нем же готовилась жертвенная пища.

Небольшие семейные жертвоприношения, во время которых зажигался только один огонь, совершались самим домохозяином. Они преимущественно состояли в раздувании огня и в варении кушаний, которые предлагались божествам, почему эти жертвоприношения и носили название «пищевых жертв», и имели небольшое значение. Домохозяин (если он принадлежал к первым трем кастам) мог также совершать и общественные жертвоприношения, но, вследствие сложного ритуала, исполнение их по преимуществу предоставлялось жрецам, которые и выполняли их на счет хозяина жертвы. В обряде жертвоприношения принимали участие *готар* (жертвователь), на которого возложено было чтение молитв, *удгатар* (певец) и *адхвариу* (министрант), исполнявший обрядовые действия. Все производство жертвоприношения находилось под надзором высшего жреца, брамана. Он должен был знать наизусть весь ритуал (все три веды) и строго следить за исполнением церемоний, чтобы не могло произойти какой-либо ошибки, которую немедленно следовало исправить, так как иначе все жертвоприношение не имело бы никакой силы. Жертвоприношение состояло из целой системы многочисленных и сложных действий, которые должны были исполняться как можно тщательнее и в определенном порядке. Даже приготовление к жертвоприношению было серьезным трудом: место, где оно совершалось, надо было вычистить, воздвигнуть на нем алтарь и обвести его охранной бороздой. Особенная важность придавалась добыванию огня и устройству очага. Приготовление жертвенных кушаний тоже сопровождалось бесчисленными церемониями, начиная от доения коров и перемалывания зерен до трудного разрезания и жарения жертвенного мяса. Особенно торжественную часть этих приготовлений составляло выжимание сомы.

Жрецы обязаны были вымыться, натереться благовонными мазями, одеться и препоясаться, а во время обряда должны были соблюдать бесчисленные предписания относительно мерного шага и положения тела, обращать внимание на страны света и на соблюдение определенной очереди различных обрядовых возгласов и таинственного молчания; к этому еще присоединялась трудная обязанность произносить песнопения и изречения без малейшей ошибки, соединяя их с соответствующими действиями.

Приносящий жертву тоже вовсе не оставался в покое; вместе со своей женой он приготавливался к этому священнодействию, тщательно исполняя над собою очистительный обряд освящения, который состоял в омовении, посте и воздержании от супружеских сношений, что начиналось уже за день раньше; при этом стригли также бороду и волосы. При больших жертвоприношениях это посвящение (*dikshā*) становилось чрезвычайно сложным и продолжительным актом, исполнявшимся с чрезвычайной строгостью до тех пор, «пока жертвоприносящий не похудеет», пока у него не потемнеет в глазах, «пока у него останется только кожа на костях». Такая дикша могла продолжаться целый год.

*Отдельные жертвоприношения.* Наиболее простой формой жертвоприношений официального характера была огненная жертва (*агнихотра*), которая совершалась каждый день утром и вечером и входила также в состав всех больших жертвоприношений; при этом жертвоприношении зажигались три огня, перед которыми присутствующие благоговейно стояли или совершали поклоны. Материальная сторона жертвоприношения состояла в принесении горячего молока. Каждые четырнадцать дней приносились жертвы в новолуние и полнолуние; церемонии, совершаемые при этом, носили тот же типический характер, который свойствен большим жертвоприношениям. Приносили обыкновенно блины или лепешки, лили много масла в огонь и устраивали общую трапезу для приносящего жертву и жрецов.

Еще большей пышностью отличались большие жертвоприношения при начале трех времен года: весны, дождливого времени и осени. Добывание и возжигание нового огня при начале новых периодов имело символическое значение. Во время праздника по случаю периодических дождей приготавливали из теста и шерсти овцу и барана, вероятно, в видах умножения стад. Подобные символизации или образные представления часто встречались в жертвоприношениях; на последнем празднике особенно благодетельными выставлялись маруты, боги ветра, и бог воды, Варуна.

Жертвы из первого сбора приносились во время жатвы ячменя и риса (но не в качестве благодарственных жертв). В особенно важные эпохи года, во время обоих солнцестояний и при начале дождливого времени, не довольствовались принесением растительных жертв, а обыкновенно закалывали козла, разрезали его, варили и разделяли между богами и людьми; жирный сальник и здесь, подобно тому как и в остальных культах, приносился исключительно богам. Из годовых праздников самым большим все-таки было жертвоприношение, или выжимание, сомы, праздник,

известный преимущественно под названием агнистома, т. е. «прославление огня». Празднество это устраивалось раз в году в весеннее время и носило характер чисто народного праздника, на который люди стекались со всех сторон. «Церемонии начинаются с самого раннего утра литаниями в честь быстро меняющихся божеств. То идет приготовление и принесение жертвенных лепешек и молока, то одиннадцать козлов закалываются для жертвы различным божествам, то занимаются выжиманием сомы, очищением добытого напитка соединением его с различными примесями и переливанием в различные сосуды. Таким образом в течение целого дня совершаются церемонии и приношения, соответствующие трем последовательным процессам выжимания, именно — утреннему, полдневному и последнему третьему; все они сопровождаются обрядами как нового, так и древнего происхождения, воззваниями к божествам и колдовствами дикого, первобытного времени» (Ольденберг, стр. 460).

Великое жертвоприношение коня (асвамеда), «царь жертв», является кульминационным пунктом древнеиндийского культа. Оно устраивалось для защиты страны по повелению царя и при участии всего народа и сопровождалось пышными церемониями, приготовление к которым продолжалось целый год. Освященный купаньем конь должен был в это время обходить всю страну, охраняемый 400 юношами. Освящение приносящего жертву и его жен было очень сложно и имело строго аскетический характер. Непосредственно за убиением коня царица должна была лечь как супруга рядом с еще теплым животным; церемония эта хотя и подавала повод ко всевозможным непристойностям со стороны жрецов, тем не менее, имела глубокое значение; может быть, в этом следует видеть выражение преданности страны солнцу, так как по индийскому представлению, конь находился в тесной связи с солнцем и даже в символическом языке одно было тождественно другому. В более раннее время с жертвою коня соединены были, вероятно, человеческие жертвоприношения. Известно, что вместе с жертвой коня они были в большом распространении у других индогерманцев; в Индии мы находим только слабые их следы. Время жертвоприношения коня — даже и ранее трех настоящих жертвенных дней — было временем народного праздника, сопровождаемого разгулом, на манер нашей масленицы, где все, что может быть названо общественным весельем, проявлялось с полной свободой и жизненный этикет становился несколько менее стеснительным. Состязание в конских бегах и игра в кости, которым индусы предавались со страстью и которым придавался религиозный оттенок, игра и пение фокусников и танцовщиц, рассказывание сказок и задавание загадок, пение песен — все это соединялось в пестрой веселой народной жизни, носившей преимущественно светский характер.

Между жертвами ведийского времени самой древней является жертва теньям умерших. Вся церемония носит характер примитивного обряда и состоит в простом кормлении живущих в земле предков, которые вызываются заклинаниями, причем в то же время и демоны изгоняются из освященного места. Жертвоприношение предкам лепешек начинается вечером при южном огне; после того как проведены борозды для

предохранения от демонов, пол окропляется освященной водой, устилается сорванной травой и на нем предлагается занять место отцам, дедам и прадедам. «Да посетят нас теперь наши быстроумные отцы», — таково изречение, которое произносит при этом жрец. Собственно жертвоприношение совершается самим хозяином жертвы: он становится на левое колено и поливает выкопанную борозду, а также траву тремя пригоршнями воды для омовения отцов; затем протянутой вниз рукой он кладет три лепешки на места, политые водой: «это тебе, отец N. N., и тем, которые вместе с тобой!» Затем он тотчас поворачивается и произносит: «здесь, отцы, пусть каждый из вас пользуется своей долей». Затем высказываются желания получить чрез принесение этих даров долгую жизнь. Потом снова изливается вода для того, чтобы отцы могли омыться после принятия пищи; кроме того, они получают благовонные мази, платья или овечью шерсть: «Вот, отцы, мы даем вам платья; не берите от нас больше ничего!» Только после этого начинают произносить настоящие молитвы, посвященные отцам: «Да прославятся ваши силы, ваша жизнь, ваши гнев и страх; да будете вы крепче всех из живущих в том мире, а из живущих в этом мире да буду я самый крепкий». После этого следует торжественное отпущение отцов: «Восстаньте, отцы, и шествуйте вашим прежним таинственным путем, подайте нам богатство и славу и прославляйте перед богами наши дары». За собственно жертвоприношением следует прославление огня очага и просьба, обращенная к Агни, об уничтожении грехов. Лепешки собираются: одну из них приносящий жертву дает съесть своей жене, для того чтоб она через это получила мужской плод, а две остальных бросает в огонь или в воду, или отдает их брамину.

По форме своей ведийское жертвоприношение имеет целью приобретение расположения богов, в действительности же оно является средством распорядиться ими. Помощь богов есть необходимое следствие безусловно совершенного жертвоприношения; встречаются такие слова: «Молитва властвует над богами», — или еще более поразительные: «Жертвоприносящий преследует Индру как добычу; он держит его так же крепко, как птицелов птицу; бог — это колесо, которое певец умеет вертеть». Этот взгляд, совершенно противоположный естественному религиозному отношению, является лишь следствием того постоянного и даже основного представления о жертве, по которому на нее смотрят как на кормление богов, как на необходимое условие их существования. «Боги возрастают от жертвы», они поглощают ее силу; так, Индра постоянно получает свою силу из сомы. «Как бык ревет о дожде, так Индра требует сомы». Сوما влечет его вперед, как сильные порывы ветра. Он приобретает через жертвоприношение свое оружие; люди куют ему громовую палицу и дают рукам его силу двигаться. Таким образом, жертва и жертвоприносящий человек являются необходимыми для богов. Отсюда недалеко до заключения, что боги не непременно необходимы людям, и такое заключение действительно делалось. Магическое действие жертвы приводит к тому, что бог или является служителем жертвователя, или часто становится совершенно излишним. Вообще ведийское

жертвоприношение имеет в значительной степени характер чародейства. Так, в церемонии ежегодного жертвоприношения перед дождливым временем года заклинательный отпечаток придается ей не только бросанием в огонь орехов карира для получения дождя, но и вообще вся эта церемония есть не что иное, как колдовство, посредством которого вызывается дождь; и это не единичный пример. Разница между жертвоприношением и тем, что индусы называли колдовством, состояла лишь в том, что последний термин употребляется по отношению к демонам или таинственным силам, между тем как жертвоприношение было, так сказать, официальным колдовством, обращенным на признанные божества.

## § 72. ВОЛШЕБСТВО

Литература. Перевода всей Атарва-Веды не существует; отдельные же части мы находим у Вебера в *Indische Studien*, вып. I, IV, XIII; богатую антологию имеем мы также в соч. *Людвига*, *Rig-Veda*, т. III, *Die Mantraliteratur und das alte Indien*. Сто песен Атарва-Веды перевел *Гриль* (2 изд., 1888); *Блумфильд* (*Bloomfield*), *Seven Hymns of the A. V.* (S. V. E., XLII). Отрывки из одного брамана Сама-Веды и из одной сутры Атарва-Веды были обработаны *Вебером*, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta* (*Abh. d. Kön. Ak. Berlin*, 1858); *Громани*, *Medizinisches aus dem Atharva* (*Indische Studien*, вып. IX); *Пом*, *Abhandlung über der Atharva*. Progr. Tüb, 1856.

**В**олшебство, которое часто просвечивает в Ригведе и совершенно преобладает в Атарве, является практическим выражением настоящей индийской народной религии. Зачатки его, бесспорно, коренятся в верованиях самого древнего, первобытного времени и отчасти сохранились до нашего времени в низших слоях индийского населения. Таким образом, брахман, священнослужитель Атарвы, самое важное и популярное лицо из духовенства, первоначально был, конечно, жрецом-чародем, и таков его характер еще и в ведах. Браман, от которого получил он свое название, обыкновенно переводится словами: «молитва» или «сила молитвы»; но это слово имеет не только это значение, но также и смысл «заклинания», или «волшебного заговора». Даже в официальной жизни брахман должен был играть роль чародея-гадателя. На войне он должен был удалять дурные предзнаменования и пользоваться хорошими и т. п., поэтому он всегда находился при царе.

Пестрый волшебный мир Вед для нас еще почти совсем скрыт; те немногие части Атарвы, которые до сих пор были разъяснены, производят впечатление суеверия или культа демонов, многочисленные таинственные обряды которого подобно сети опутывают всю жизнь, проникая и в официальный культ. Все, к чему человек питает страх или от чего стремится освободиться: злые духи, враги и соперники, несчастья, болезни и неудачи, — все это устраняется заклинаниями, точно так же, как и все то, чего он хочет достигнуть, получается с помощью тех же средств: то надо изгнать ведьму из хлева или со двора, то сорвать растение, с помощью которого можно видеть

все злые существа. Сядет ли демон в виде нарыва на затылке у человека, или нападет на него проказа, понос или умопомешательство — немедленно прибегают для отвращения беды к разным заклинаниям и напиткам. Рог быстроногой антилопы способствует ускорению выздоровления; волшебные травы и все исцеляющие напитки пользуются большим значением; также и сома и камни, которыми его растирают, вместе с Агни и Варуной, изгоняют желтуху. Неприятель на войне или противник в



Брахман.

совете тайно лишается силы. Однако проклятие может быть не только уничтожено растениями и заговорами, но даже и перейти в более сильной мере на самого чародея и, при умении пользоваться надлежащими волшебными средствами, можно даже есть как кашу яды со всех стран света.

Как для вражды и злобы, так и для любви существовали чудодейственные средства; обыкновенно в подобных случаях нелюбимая девушка клала под подушку юноши известные травы или обмакивала волшебную ветвь в меде, чтобы дать ему почувствовать сладость ее любви и ее губ. Обманутая жена силой заговоров убивает соперницу, незамужняя же девушка скоро приобретает мужа благодаря чарам своих родителей.

Волшебство получает религиозное значение, когда, переходя от частной жизни, в которой оно служило средством врачевания и житейской обороны, оно простирается и вообще на все человеческое бытие и становится силой, охраняющей всю жизнь. Амулеты из бессмертного золота обеспечивают долгую жизнь и даруют бодрые силы; волшебные напитки и чародейственные вопросы и ответы дают мужское потомство. Даже умирающий может быть снова возвращен к жизни. Всевозможные чародейства относительно погоды делают природу благосклонной, а многозначительные слова по окончании работы дают богатство и счастье, удачу в делах и детей, пищу и скот. Злоба и вина человека может быть смыта водой, сожжена огнем и уничтожена растениями и заговорами. Действие вражеских жертв уничтожается колдовством, и неисправности при совершении собственного обряда исправляются теми же средствами. Таким образом, мы видим, что суеверие, так же, как и вера, приносит одинаковые блага и даже уничтожает силу священных действий. Тот факт, что один из священных огней,

и именно «южный огонь», употреблялся для отвращения демонов, а между тем происхождение его связано с древним культом демонов, указывает на то, что последний так близко стоял к служению богам, что уже с давних времен они слились вместе друг с другом.

### § 73. ПРАВСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ. СМЕРТЬ И ЗАГРОБНАЯ ЖИЗНЬ

Литература. Обряды: *И. С. Шнейер*, *Ceremonia apud Indos quae vocantur Jutaharma* (1872). О поребении: *М. Мюллер*, *ZDMG IX* и в *Altindisches Leben*; *Циммера В. Энци*, *Der Jama-Mythus* (1889).

**Х**отя ведийская религия при более близком исследовании много теряет в собственно религиозном достоинстве вследствие своего малосерьезного отношения к божествам и тесного сродства с волшебством, тем не менее ее этическое значение во многих случаях не может быть оспариваемо. Семейная жизнь индусов ведийской эпохи была установлена религией на прочных нравственных началах: на брак смотрели как на божественное учреждение; нарушение его вело за собой наказание, а после добровольного признания виноватой женщины должно было быть искуплено. Целомудрие девушки заботливо охранялось и не нарушалось обычаями культа; если у нее не было родственников, то она вверялась попечению общины и оскорбление ее почиталось тяжелым преступлением. Трагическая судьба многих индийских женщин, именно сожжение вдов, не было всеобщим обычаем и заменялось часто соответствующим символическим действием. Однако следы первоначальной культуры, когда все приносилось в жертву ради благоденствия и охраны племени, все еще продолжают выступать наружу; так, например, религия не препятствовала выставлению стариков и слабых детей и даже сама подавала повод к ужасным жестокостям, так как несомненно, что в ведийские времена существовали человеческие жертвоприношения.

На государственную жизнь религия тоже оказала значительное влияние. Посвящение царя, одно из наиболее важных религиозных торжеств индусов, признавалось установлением самих богов. Уже в самое раннее время жрецам удалось взять в свои руки руководство всей духовной жизнью народа, и мы видим, что могущественным канцлером царя, «пурогита» (начальник), был с самых древних времен один из брахманов. Благодаря ему и тому благоговению, которое оказывали жрецам, религиозные и умственные интересы довольно долго пользовались полной безопасностью, что, ранее нравственного падения жреческой касты, конечно, в значительной степени содействовало благоденствию страны.

Одно время религиозные и политические идеи развивались во взаимном согласии друг с другом. Знаменитое законодательство Индии коренится на религиозной почве ведийского времени. Если упоминается о многих преступлениях, то тут же соответственно им приводятся и определенные наказания, и где рука права не может достигнуть злодея, там бодрствует божеское правосудие, так что он не может избежать

наказания. Святость и гнев богов нередко определяются основаниями этического характера и обеспечивают на земле сохранение и распространение нравственных правил. Это мы видим в образе Варуны, от которого ничто не ускользает и который везде отправляет правосудие. До какой степени чувствительной становится совесть под влиянием этой веры, указывает нам одна песнь из Атарвы: «Если мы совершили какие-либо злодеяния ведением или неведением, избавьте нас от них вы все, о великодушные боги». «Сотворил ли я преступление бодрствуя, или был преступником во сне, сделано ли оно, или может быть сделано, от всего этого избавьте меня, как от пыточного столба» (VI, 15 Grill). Что подобное состояние совести было исключением и что, вследствие упадка представления о божестве и постоянно возрастающих корыстолюбивых целей жертвоприношения, оно становилось все более и более редким, это понятно само собой. Тем не менее, однако, «правда», «правдивое слово» остается навсегда священным понятием и в некоторых обрядах жертвоприношения она даже символизируется как высочайшее состояние. Поэтому все твердо верили, что если, например, нарушительница брака не исповедала бы своей вины перед алтарем, то она непременно подверглась бы большому несчастью. «Сознание смягчает вину, так как правда всегда торжествует». В ведийской этике вообще понятие о «дobre и зле» совпадает с определением понятия о правде и неправде, о справедливости и несправедливости, почему вся мораль носит формальный и неизменный характер. Точное определение греха, если только он не является ритуальным преступлением, устанавливается чисто юридически; хотя грех и признается нарушением божественной заповеди, однако на него редко смотрели как на нарушение воли известного бога, а моральное действие богов более похоже на полицейский надзор или на исполнение судейского приговора, нежели на родительское попечение. Однако боги тоже способны прощать вину, и, как мы видели, у них можно испрашивать прощение и милость, или по крайней мере отвращение гнева. Но обыкновенно в подобных случаях грех прямо оплачивался, и именно жертвенными приношениями; еще более материальную форму принимали искупительные очищения, в которых душа освобождалась от своей нечистоты чисто механическим путем. Во всяком случае и под этими грубыми формами скрывается благородное основное чувство, сознающее, что человек должен охранять чистоту своей души и что есть такое совершенство, которое составляет высшую цель человеческой жизни и должно быть приобретаемо несмотря на все трудности и лишения. «Сто осеней» уже не достигались как прежде или достигались редко. Затем следовала смерть, на которую индусы смотрели враждебно, и если она входила в сферу живых, то как можно скорее старались ее удалить: «Иди своей дорогой, смерть, и не наноси нам вреда». Таковы слова погребального гимна; и обыкновенно между тем местом, где был положен умерший, и тем, где жили его родственники, клали камень для того, чтобы смерть не могла вернуться назад.

Похороны состояли или в зарытии в землю или в сожжении. Погребенные или сожженные мертвые упоминаются вместе. Но эти два обряда не совпадали друг с другом: погребение было, по-видимому, более первобытным и уже потом было заме-

нено сожжением, а следы его продолжали существовать и в более позднем ритуале. Так, например, хотя огонь и должен был немедленно уничтожить труп, тем не менее к Агни обращаются с просьбой не наносить вреда покойнику, а землю, в которую раньше зарывались кости, молили не давить на покойника, а дать ему просторное и удобное убежище. Таким образом, жизнь умершего, в известном смысле, продолжалась в пепле, точно так же, как для первобытного воззрения казалось вполне естественным продолжение ее в погребенном трупе.

Двойственной форме этих обрядов соответствуют также и различные представления о существовании после смерти. Здесь, как и везде, продолжение жизни является предположением само собою понятным, причем всегда говорится, что человек отправляется к отцам (питарас); различие же обыкновенно заключается в определении рода и места этого будущего пребывания. Уже из факта жертвоприношений в честь теней усопших можно заключить, что по представлению индусов должно было существовать такое место в земной сфере, которое служило местопребыванием душ. Оно может находиться и в баснословной стране, в неведомой дали; скорее, однако, можно думать, что оно лежит в земле или под землею, так как при вызывании душ усопших вырывались ямки и в них влагались, как и везде, кушанья, предназначенные для предков. Здесь, в недрах земли, царь мертвых, Яма, первоначально основал свое царство. Он первый из людей, первый из мертвецов отправился в то место, куда ведет покатая дорога, чтобы приготовить смертным обитель. Здесь находится первое жилище отцов, откуда они следят за жизнью своих детей и посылают им помощь, утешение и совет.

Но подобное представление о Гадесе существенно изменяется, как только ведийское верование достигает полного развития. С появлением светлого мира богов и приблизительно одновременно с возникновением обычая трупосожжения начинают проникать в религию более светлые представления о загробной жизни. «Туда, где свет никогда не гаснет, где самая внутренность неба и где струятся вечные воды, туда, где обитают радость и веселие, дружба и счастье, где желание хотящего находит себе исполнение,— туда, в вечное бессмертие, отведи меня, о сома!» В этом светлом мире возвышается царство Ямы, где вместе с Варуной он господствует в блеске и великолепии; сюда же спутник душ Агни (или Пушан) отводит мертвецов, и тут они встречаются со своими предками.

Человек, на долю которого выпадает такое небесное блаженство, никогда не изображается тенью или только душой. Он наслаждается полной телесностью; старое тело он получает в обновленном виде, в котором не остается ничего болезненного или изуродованного. Ум его тоже обновляется и уже более не является стесненным какими-либо земными ограничениями. В этой стране много коров; она изобилует молоком и маслом, медом и всем, что только есть хорошего; здесь каждый владеет могуществом и благосостоянием и для всех есть красивые женщины. Но в этом ожидании небесной будущности существуют также и более глубокие и чистые сторо-

ны. «Кто возвратит нас снова к великой Адити, чтобы опять я мог увидеть отца и мать?» Там, на небесах, родители свидятся со своими детьми и, свободные от греха, надеются лицезреть Варуну и Адити. Конечно, для того, чтобы приобрести блаженство, надо было жить хорошо и справедливо, быть храбрым на войне и верным во время мира, а прежде всего следовало оказывать послушание богам, прилежно совершать жертвоприношения и быть щедрым относительно жрецов. Кто оказывается дурным, злым или скупым в жертвоприношениях, тот попадает в ад; это место предназначается для тех, кто соблазняет девушку, у которой нет братьев, также для неверных жен или для тех, кто соблазняет жен брахманов. А кто не почитает брахмана или бесчестит его как-нибудь, тот будет погружен в кровавый поток и будет пожирать волосы. Представления об аде вообще скудны и неясны, они скорее имеют характер случайной угрозы, а не составляют необходимой части в системе религиозных догматов. О прекращении существования всех вещей в Ведах вовсе не говорится, не упоминается ни о восстановлении мира, ни о страшном суде, ни о разрушении мира и обновлении его. Последней мыслью ведийского индуса является мысль о будущности отдельной личности; он уже освободился от представления первобытных народов о продолжении существования в образе привидения, но еще не возвысился над чувственно-эгоистическими надеждами, свойственными полудивилизованному человеку.

## § 74. КАСТЫ. ЖИЗНЬ ЖРЕЦОВ. ЖРЕЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА

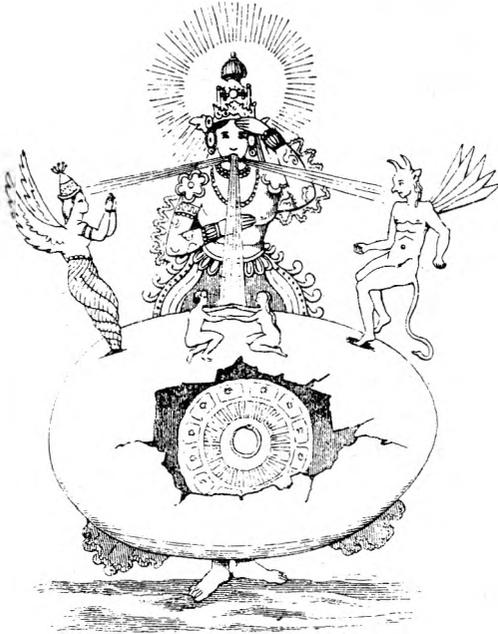
Литература. *J. Muir*, *Original Sanckrit Texts*, т. I; *A. Вебер*: *Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brahmana und Sutra* (*Indische Studien*, вып. X); *P. Ром*, *Brahma und die Brahmanen* (*ZDMG*, т. I); *Г. Кера*, *Indische theorien over de standenverdeeling* (*Kon. Akad. Acust.*, 1871). Заслуживает внимания также книга законов Ману.

**В**ремя возникновения новейших вед и первых произведений послеведийского периода, называемое обыкновенно брахманским, является для нас во всех отношениях более ясным, чем собственно ведийская эпоха. Источники, касающиеся брахманизма, дают подробные сведения как о жизни и деятельности жрецов, — об этом существует множество ритуальных книг и правил домашней жизни, — так и об общественной жизни и образе мыслей образованных классов; указания об этом мы можем найти в книгах закона и в обширной философской и научной литературе. Самые условия жизни стали гораздо легче для понимания. Неустановленность первого развития культуры вполне устранена, и жизнь народа сложилась так обеспеченно и благоприятно, что могла уже протекать спокойно. Как в политическом, так и в социальном отношении общественные формы являются прочно установленными, культ вполне выработался и не нарушаемый еще дальнейшим теоретическим развитием религиозных идей, продолжает долгое время существовать в неизменной форме.

Если уже в Ригведе нельзя не заметить следов сословности, распадаения народа по происхождению на различные общественные степени, то в новом ведийском периоде в эпоху расцвета древнейшего брахманизма разделение общества на касты проводится с величайшей и неумолимою последовательностью. Брахман обучается священному знанию, совершает жертвоприношения и погружается в размышления, вполне удовлетворенный чувством собственного достоинства и умственного превосходства над другими. Кшатрия, или воин, ведет свою княжескую, или дворянскую жизнь среди почестей и материального благополучия, и если он не упражняет своих сил на войне или не употребляет их на какое-нибудь богоугодное дело по обещанию, то он проводит время на охоте, на конских бегах и в веселых ночах. Жизнь вайсия проходит среди промышленных занятий; в качестве скотовода и земледельца, возничего и кузнеца, гончара и ткача, моряка, купца или цирюльника он находится в подчиненном положении относительно высших каст и не смеет приравнять себя к ним, но в свою очередь с пренебрежением смотрит на плебеев-судр. Пропитание себе вайсия зарабатывает, исполняя должность слуги, или в качестве торговца, или же он пасет стада и поклоняется своему Пушану; при богослужении, совершаемом высшими классами, он может присутствовать только как пассивный соучастник. Вообще каждой касте свойственны свои особые божества: таким образом, Индра является преимущественно богом кшатриев, Рудра — вайсий; жрецы тоже имеют свои особые кастовые божества. Существование столь выгодного для жрецов общественного порядка приписывалось, конечно, божественному установлению или мифологическим причинам. Так, предполагалось, что брахманы произошли из головы Брахмы, — воины — из его рук, каста вайсиев — из его бедер, а судры — из его ног. Или говорилось так, что все люди были сначала брахманами и только вследствие вырождения произошли другие касты.

Историческое основание каст заключалось, конечно, в постепенно усиливавшемся разделении труда, которое благодаря честолюбию сильных становилось все исключительнее, а в силу естественного наследования отцовского положения упрочивалось. Но, с другой стороны, и этнологические условия, вероятно, не остались без влияния в этом деле. Слово варна, обозначающее касту, значит цвет, из чего можно заключить, что этот термин употребляется в смысле цвета кожи, именно: угнетенные судры должны быть признаны остатками поработанного племени; парии, не принадлежащие ни к одной касте и которые почти не считаются людьми, суть люди смешанного происхождения. То обстоятельство, что жрецы, благодаря их предсказаниям и всемогуществу жертвы, достигли своего высокого положения, является еямо собою понятным, а то, что они должны были вести замкнутую, сопряженную с утомительными обязанностями кастовую жизнь, объясняется трудностью их призвания. Изучение вед, происходившее исключительно устным путем, которое должно было быть доведено до виртуозности, совершалось чисто школьным способом. Уже с семи лет ученик-брахман (брахмакарин) отправлялся к какому-нибудь учителю и здесь

целые дни проводил в учебных занятиях и в постоянном повторении пройденного, усваивая таким образом по частям всю веду. В вознаграждение за это он должен был прислуживать своему учителю; вся домашняя работа и личный уход за учителем лежал на его обязанности; он делал все, начиная с топки печи и приготовления обеда и кончая вытиранием, массированием учителя после купанья и подаванием ему в обеденное время полоскания для рта и зубов. Это была первая из четырех ступеней, или шагов (*асрама*), которые каждый *движа* (два раза рожденный — это было название брахмана) был обязан пройти. По истечении учебного времени ученику брили голову



Бог Праджапати.

(только на темени оставлялась одна косичка), и он покидал учителя, чтобы вступить на второе жизненное поприще и выполнить, в качестве домохозяина (*граса*), «обязанность относительно отцов» (произведение сыновей). Одновременно с этим он начинает действовать и в качестве жертвоприносителя. Хотя, таким образом, в число обязанностей жреческого чина индусов вовсе не входила заповедь целомудрия, но семейная жизнь не ставилась как высшее или последнее требование от жрецов. За степенью «отца семейства» следуют две другие: степень пустытника (*ванапраста*), в которой являются лишь зачатки отречения от мира, другая — аскетическая (*санньязин*), доводящая отречение до высшей степени. Ванапраста буквально значит «лесной обитатель»; по окончании воспитания детей браман удаляется от суеты мирской жизни в лесную глушь. Жену

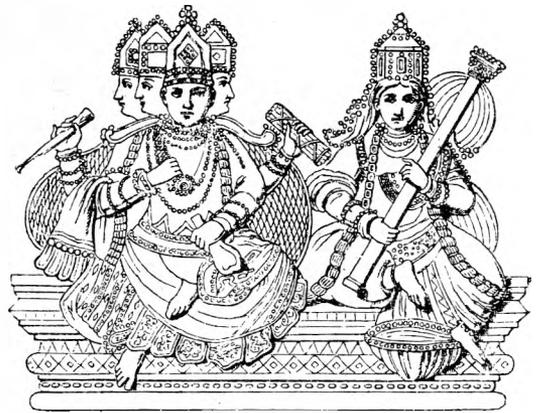
свою он может по желанию взять с собой или оставить. Жизнь в лесу состоит в философском размышлении, которому придается гораздо высшее достоинство, чем жертвоприношениям. Степень аскета была печальным расчетом с жизнью; прохождение ее обыкновенно откладывалось до старческого возраста.

Замкнутая жизнь брахманов и их склонность к размышлениям не остались без влияния на мифологию. Так, уже в песнях вед мы видим такие образы богов, которые, несомненно, имеют специфически брахманское происхождение. Таков бог жреческой касты Браспати, или Брахманаспати (господин молитвы). Так как Индра не может проникнуть к скрытым облачным коровам, то на помощь ему могущественным спасителем является Браспати, в безграничном могуществе которого снова отражается величие брахманов. Даже боги обязаны ему участием их в жертвоприношениях;

он создал молитвы, а вместе с ними все доброе. Среди мира богов он, подобно Агни, является жрецом и пурогитой (канцлером).

Подобно тому как это божество явилось результатом кастового сознания брахманов, так же точно боги Праджapati и Висвакарман суть создания их философии. Оба они — космологические божества: Праджapati значит «создатель» и служит олицетворением творческой силы, Висвакарман значит «всделающий». Первый в одной из позднейших песен Веды прославляется как золотое яйцо (Хираниагарба-Брама); он тот, кто вначале был единственным устройтелем вселенной, тот, который укрепил небо и землю, который дарует жизнь и силу, перед которым преклоняются все существа, даже и самые боги. Море и горы вещают о его величии, страны света — это его руки; он есть единый бог, бог всех богов. Подобное же величие его и единство присуще и демиургу Висвакарману; он

тоже был зародышем, который в этом случае произошел из вод; он возвышается над всем миром и всеми богами и эти последние существуют только его бытием. По своему существу он неведом и неисчерпаем, и певец, лишь окутавшись туманом, может о нем лепетать. Но высочайшим божеством брахманизма, первородным принципом бытия является Брахма. Брахма (чудодейственное слово и молитва) возведен был постепенно на степень божества, так как молитва у индусов носит характер не только просьбы, но и размышления, в брахманском же периоде она преимущественно принимает форму самоуглубления, или погружения в божественное. Бесконечное, с которым верующие, находящиеся в этом состоянии, соприкасаются, отождествляется с самым этим состоянием и от него получает свое название. Шаг за шагом мы можем проследить процесс перехода Брахмы в высшее божество. Сначала ему поклоняются в образе солнца; потом он возводится в сан бога и приравнивается к Праджapati, затем снова возвышается уже выше его и становится абсолютным, самодовлеющим мировым принципом. Как бог, Брахма является в мужском образе и находится в супружестве с богиней Сарасвати. Проявляясь же в форме высшего метафизического принципа, он переходит за пределы личности и опять, становясь вполне абстрактным понятием, называется Брахма в среднем роде.



Брахма и Сарасвати.

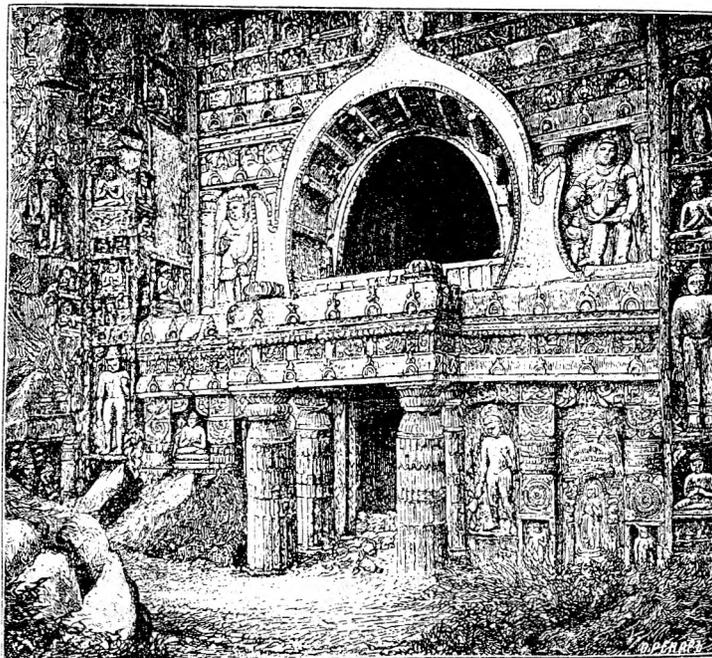
## § 75. ОБРАЗ МЫСЛЕЙ В УПАНИШАДАХ

Литература. Перевод классических упанишад сделан *М. Мюллером* (S. V. E., I, XV); во введении им изложена относящаяся сюда литература. Для первоначального ознакомления с этими писаниями рекомендуются: *П. Реньо*, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde* (в 2 т., 1876—1878), и особенно *А. Е. Говг*, *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Methaphysics* (Trübner Or. Serien, 1882). *Бётлинг* дал хороший немецкий перевод Чандогии и Брад-Араниака.

**М**ы видели, что уже в древних песнях Веды замечается спекулятивное направление брахманов; но полное изложение этих мыслей мы находим лишь в вышеназванных философских сочинениях Веды — Упанишадах. Слово *упанишад* указывает на место заседания философских учеников и, согласно значению, которое придается этому слову, наиболее подходящим выражением для него будет «тайное заседание». Из бесчисленного множества упанишад заслуживают особенно быть названными: Ката, Чандогия и Брад-Араниака. Все они, в том виде, в каком мы их имеем, относятся к довольно позднему периоду, немногие из них принадлежат к добуддийской эпохе. Нет никакого сомнения в том, что философия, изложенная в этих сочинениях, не есть, подобно обряду жертвоприношения, исключительное создание брахманов; многие данные свидетельствуют, что она есть также результат теоретической деятельности военной касты. Цари, особенно западные, оказали немалые заслуги в деле развития мировой мудрости; часто они изображаются пылкими спорщиками, которые с удовольствием приводят брахмана в замешательство, но еще охотнее дают ему тысячу коров за новое и удачное разрешение вопроса.

Подобно тому как приношениями богам приобретались всевозможные блага и предотвращались несчастья, точно так же и размышление вело к приобретению абсолютного жизненного блага и к преодолению страдания бытия; путем размышления стремились получить не внешнее случайное счастье, обусловленное богатством или покровительством, а внутреннее абсолютное благо, заключающееся в духовном освобождении. Это освобождение достигается путем познания; приобретение же познания представляется духовной жертвой, которая для пустытника составляет не только продолжение жертв, приносимых им в возрасте его мужества, но и придает им более возвышенный и более значительный характер. Таким образом, «путь деяний», состоящий в обучении, домашней жизни и жертвоприношении, расходится с «путем познания»; тем не менее оба они ведут к достижению одной небесной цели. Оба ищут спасения души, но различными способами и в разных сферах: один ведет к приобретению небесной радости посредством внешних дел, другой — к освобождению души от мирских побуждений посредством одного размышления и экстаза. Познание, которого надо стремиться достигнуть, заключается в разрешении вопроса о свойстве и происхождении вещей, а также о существе и судьбе человека и о связи, существующей между ним и целостью бытия.

Выражение, заимствованное из маленького Иса-Упанишада, сразу указывает нам ход мыслей: «человек, понимающий, что все творения совмещаются в едином Боге, и сознающий таким образом единство бытия, не имеет ни печали, ни иллюзий». Теологическая окраска, еще присущая этому положению, не есть однако, наиболее обыкновенная. Сущность вещей, великое единство, выражается чаще всего в самых абстрактных формулах; ставится вопрос, что такое есть «Оно» или «Это», или, наконец, «Он», который был сначала и который есть всё? Ответ на это гласит: этот принцип есть Брахман, Пуруша (личность или душа) и прежде всего Атман. Атман



Храм, высеченный в скале в Аюнте.

есть то же, что «Athem» (дыхание) и означает «Самое», но его, однако, следует понимать не в смысле психической души, но в смысле самого внутреннего, или духовного жизненного принципа. Он бесконечен, вечен и неизменяем, не имеет никаких определяющих его качеств, стоит выше всякого определения и непостижим. «Он есть не то и не это». Он не говорит словами, не думает мыслями, не смотрит глазами, не слушает ушами и не дышит дыханием. «Это — то самое», удалившее от себя всякое зло, никогда не стареющее и не умирающее, никогда не чувствующее ни печали, ни голода, ни жажды — его-то и надо стремиться познать. Сущность «Атмана» есть познание; подобно тому, как кусок соли есть только сплоченная вкусовая масса,

также и эта сущность является сплоченной массой познания. Но как бы усиленно ни старались представить Атман или Брахман совершенно абстрактным, тем не менее нередко встречается и чисто материалистическое определение этого «Самого»; чувственно-образный язык Упанишад часто не возвышается над грубым атомистическим учением. Так, семена в смокве состоят в свою очередь из мельчайших невидимых зернышек; в них-то и заключается сущность всех вещей: это и есть действительность, это и есть оно «Самое». Часто описывается оно также в виде эфира, если только и здесь вода не является космическим принципом. Подобно тому, как вода проникает в соль, так и «Самое» проникает во все вещи и властвует над всем; из него произошел весь свет; но, кроме того, происхождение вещей часто приписывается первобытному «Ничто» — утверждение, которое другие считают не имеющим смысла. Это первобытное несуществующее стремится получить бытие и становится или духовным, или тонким материальным принципом, как, например, вода, из которого через продолжающееся стремление или через искупление и жертвоприношение происходит все большее число существ, часто путем совокупления с созданным самим Атманом женским принципом. Создание мира постоянно представляется, однако, как эманация первой единицы; оно истекает из «Самого», как паутина из паука, как искры из огня; и так как все вещи произошли от него, то все они в нем и, так сказать, им и существуют. Из этого следует, что и человек по своей сущности тождествен Атману. Основная идея Упанишад и есть единство между человеком и принципом бытия, между душою мира и душою человека (паратман и дживатман) или между атман и прана (дыхание жизни). Если мировая душа есть Атман, в таком случае и человек носит в себе Атмана, так как в нем есть самосознание. Если же это Пуруша, то и он живет в сердце человека в образе маленького духа, ростом с мизинец, или в глазу, в виде маленького человечка. Если это будет эфир, в таком случае он вездесущ и невидимо присутствует в сердце, величиной меньше рисового зерна, или даже самого маленького зернышка, но больше земли, неба и всех миров. Таким образом, учитель, говоря своему ученику об атомах, может сказать: «вот это — действительность, это — оно Самое, и это ты, Светакету».

Задача человека заключается в стремлении познать эту тождественность: «Я есмь Брахма!» — «Это ты еси», является высшим познанием, и это познание и есть освобождение и спасение; кто познал это, тот преодолел вторичную смерть — смерть над ним не властна; он достигает полного возраста жизни и становится одним из этих божеств. «Тот, кто знает, что он есть Брахман, есть всё; и сами боги не могут ему препятствовать». Состояние этого познания описывается прежде всего как совершеннейшая этическая чистота, или святость. Кто это познал, тот превозмог все грехи, или еще: грешники его не запятнают, и он, подобно самому Атману, беспечно проходит как мимо хорошего, так и мимо дурного дела. Как огонь пожирает всякое горящее дерево, так и тот, кто это познал, тот уничтожает все, что еще кажется столь злым, и становится чистым, сильным, всегда юным и бессмертным. Сверх того, познание это дает высшее блаженство: «Тот, кто это нашел и познал, тот участвует всюду и во

всех наслаждениях, так что благоденствие самих богов не может быть приравнено к блаженству высшего познания». Для достижения этого состояния надо до такой степени погрузиться в созерцание, чтобы все сознание слилось в одну идею. Состояние это есть полнейший покой, не нарушаемый ничем из того, к чему в этой жизни стремится дух, так как последний ни с чем не связан. Оно есть сновидение или, скорее, такой сон, во время которого он чужд всяких желаний и не видит никаких грез. Погруженный в это временное угасание сознания, человек ближе всего приближается к абсолютному; находясь в этом промежуточном состоянии, он обзирает два остальных: земное и загробное.

Стремление достичь высшего состояния тем более желательно, что земное существование само по себе полно страдания. Как только этот дух, рождаясь, принимает телесность, то он соединяется со страданием. Происхождение этого страдания часто уже объясняется обманчивостью и нереальностью жизни, Майя (призрак, иллюзия), но это объяснение еще не сделалось основной идеей воззрения на жизнь. Смерть, являющаяся освободительницей из этого состояния, изображается обыкновенно как радостное чувство достижения абсолюта и бессмертия. Человек переходит «из несуществующего к существующему, из тьмы в свет, от смерти к бессмертию». «Достигается мир блаженных, постоянное и неизменное благоденствие». Однако подобное толкование еще далеко не исчерпывает всей идеи смерти; ее психологическая проблема представляется во всей ее трудности и приводит к несомненному утверждению того, что после смерти нет более сознания, так как умерший сделался всем, так что для него нет ничего вне его, что бы он мог сознавать. Мудрец лишь неохотно говорит о смерти: в ней сокрыта великая тайна. Ката-Упанишад повествует между прочим, что молодой Насикетас приходит к богу смерти Яма, который разрешает ему предложить три вопроса. Тогда Насикетас спрашивает его о судьбе мертвецов: «один говорит, что они существуют, другой говорит, что их нет; я хочу это знать, открой мне это». Яма, испуганный смелостью вопроса, всеми силами старается отделаться от него; он обещает Насикетасу долгую жизнь, многочисленное потомство, богатство, могущество и всевозможные наслаждения, если только он откажется от своего вопроса, но, видя, наконец, что ему никак не избежать ответа, Яма насколько возможно обходит сущность дела<sup>1</sup>. Еще более осторожности в разговоре Артабаги со знаменитым учителем Джайнавалкия (Bṛhad-Araṇ 32, 13 f). «Джайнавалкия, — спрашивает он, — когда после смерти человека голос его обращается в огонь, дыхание — в ветер, глаза — в солнце, волосы — в травы, а кровь — в воду, что же делается с самим человеком?» — «Поддай мне руку, друг Артабага, — отвечал учитель, — мы оба об этом рассудим, но это не должно касаться людей». После этого они вышли и начали совещаться. То, о чем они говорили, было действие, и что они оценивали, было действие, а именно: «чрез доброе дело человек делается добрым, а чрез злое — злым». После чего Артабага умолк.

<sup>1</sup> S. Oldenberg, Buddha, стр. 56 и сл.

## § 76. КОСМОГОНИЯ. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ДУШ

Литература. *Muir*, т. IV; *Л. Шерманн*: *Philosophische Hymnen aus dem Rig und Atharvaveda* (1887); *П. Дэйссен*, *Geschichte der Philosophie*, т. I (1894); *Н. У. Уоллис*, *The Cosmology of the Rigveda* (1887).

Одним из самых любимых размышлений брахманов были те, которые касались вопросов космогонии, и наиболее характерной чертой целого ряда божеств этого периода является их творческая деятельность. Так, уже в Ригведе мы находим много гимнов космогонического содержания, с окраской то искусственно-выдуманной школьной мудрости, то жреческого кастового духа; тем не менее они нередко свидетельствуют о великом творческом глубокомыслии, и многие из их составных частей представляют собою очень древние мифологические воспоминания. Самая знаменитая из этих песен есть Ригведа X, 129; 1. «Тогда не было ничего существующего и ничего несуществующего; не было ни воздушного круга, ни неба вверху. Что же двигалось? Где? Под чьим покровом? Была ли вода бездонной? 2. Не было тогда ни смерти, ни бессмертия, ни смены дня и ночи. Единое дышало, не колеблемое ветром, по своей собственной силе, и кроме этого, ничего другого не существовало. 3. Была тьма, окутанная тьмою; и вначале вся эта масса вод была неразличима. Только громадное единое, заключенное в пустом пространстве, было создано силой искупления. 4. Прежде всего пробудилась в нем воля, и это было первое проявление духа; мудрецы, вопросившие о нем свои сердца, проницательно нашли сродство существующего в несуществующем. 5. Кто знает наверное, кто может разъяснить, откуда произошло это творение? Чрез ее (вселенной) эманацию произошли все божества как ее следствие; кто же знает, откуда она сама проистекла? 6. Это творение, от которого они произошли, было ли создано или нет, известно только живущему на высшем небе хранителю вселенной — или, может быть, и ему неизвестно?»<sup>1</sup>.

Утонченный скептицизм последней строфы обнаруживает рефлексивную точку зрения, а следовательно, и позднее происхождение песни; начальные же строки свидетельствуют о существовании спора между различными школами, о котором часто говорится и в Упанишадах. Уже тогда с рассуждениями по вопросу о несуществующем было покончено, но твердого основания для этой идеи не было найдено, так что хотели даже отказаться от всякого рассуждения, касающегося этого вопроса. Наряду с этой философской тоской и поэтической силой, с которой описан хаос, в этом изображении встречается специфически жреческая черта, заключающаяся именно в том, что искупление (тапас) почитается творческой силой. Самым позитивным и в то же время самым первоначальным элементом этой космогонии является, по-видимому, идея о первобытной воде как о некоей хаотической массе, которая существует собственной силой без постороннего воздействия; в ней начинается движение, возникает духовное семя, и посредством его из несуществующего делается

<sup>1</sup> Шерманн, Übersetzung, 1, с. ст. 1 и сл.

существующее. Мудрецы, о которых здесь упоминается, суть или те люди, которые одни всё это поняли, или божественные существа, содействовавшие этому возникновению. Во всяком случае замечательно то обстоятельство, что путем этой эманации происходят и сами боги. И в других песнях, касающихся космогонии, тоже описывается «рождение богов».

Изречение «вначале была вода» многократно повторяется в ведийских текстах, или же о воде говорится как о первосозданном элементе. Большинство текстов сходятся между собой в описании того, каким образом зародыш, возникший в воде, вследствие ее вожделения, или аскезы, или вложенный в нее непосредственно Брахманом, развивается в мир: небо, землю и человечество. Прежде всего зародыш обращается в золотое яйцо (хирианагарба), в котором покоятся Брахма или Пуруша («дух» или «человечек») как зачаток всего живого. Когда он выходит из яйца, то последнее распадается, образуя небо и землю. Так повествуется об этом, например, в начале книги законов Ману. «Непостижимый, неисповедимый, превечный и т. д., побуждаемый своим стремлением, возжелал произвести из себя различные существа; тогда прежде всего он создал воду и положил в нее зародыш. Семя это превратилось в золотое яйцо, сиявшее подобно солнцу, в котором он сам, отец всех миров, родился в образе Брахмы. Созданный этой первой причиной, непостижимый и превечный, одновременно существующий и несуществующий, гомункул этот (Пуруша) сделался в мире известным под именем Брахмы. Он, высочайший, провел целый год в золотом яйце и затем разделил его одною своею мыслью на две части. Из двух половин скорлупы образовал он небо и землю, а между ними поместил воздушное пространство, восемь стран света и постоянное вместилище для воды.

Хирианагарба есть не только золотое яйцо, но также и самостоятельное божество, которое, подобно Брахме, Пуруше и Праджапати, почитается создателем мира. Кроме двух скорлуп, из которых состоит вселенная, в космогонических песнях упоминается еще о некоторой подпорке, или некотором носителе (скамба), который держит на себе небо и землю. Но эта подпора признается духовною и отождествляется с мировою душой и со всем живущим.

Наряду с таким рассказом о возникновении вселенной из воды, существует и другой, повествующий о происхождении всех живых существ. Это последнее особенно подробно изложено в Брад-Араниака-Упанишад (I, 4).<sup>1</sup> «Вначале существовало «это само», вроде духа (Пуруша). Оглядевшись, оно не нашло ничего другого, кроме себя; первое, что им было высказано, было «я емь»..; но оно не было этим удовлетворено и желало иметь другого. Тогда произошло нечто подобное мужчине и женщине, в объятиях друг друга. Затем это нечто разделилось на две части и вследствие этого возникли муж и жена.., муж соединился с женой и таким образом произошли люди. Но она стала думать: «Как же может он, создавши меня из себя, соединиться со мной? Попробую я скрыться от него». Тогда она обращается в корову, а он в быка. Бык в

<sup>1</sup> Перевод Бётлинга.

свою очередь совокупляется с коровой, и они производят рогатый скот. Она превращается в кобылу, а он в жеребца; снова совокупаются они между собой и производят однокопытных животных и т. д.» Таким образом «это само» создало все, что существует попарно, даже до муравьев. После этого оно вызывает огонь и сому и наконец заканчивает высшими созданиями — богами. Но «это само» есть самое высочайшее существо, так как им, хотя смертным, было сотворено бессмертное». Этому философски обработанному сказанию соответствует примитивный рассказ о Праджапати, супружески соединившемся со своею дочерью, утренней зарей. Поступок этот в глазах богов был преступлением, и они сказали: «Этот бог, властвующий над животными, совершает преступление, поступая так со своей собственной дочерью, нашей сестрою. Пронзи его!» Тогда Рудра пронзил его, и половина его семени упала на землю. В обоих случаях повествуется о производительном акте, которым создается мир; разница лишь в том, что в первом случае им производится целый ряд существ. Жреческий характер этой литературы в высшей степени ясно обрисовывается тем фактом, что последовательное происхождение существ приписывается также часто обряду жертвоприношения, совершенному создателем мира. «Когда боги, желая сделать жертвенное возлияние, приготовили жертву из Пуруши, то жертвенным маслом была весна, дровами — лето, жертвенным возлиянием — осень. Из этой всеподающей жертвы произошли песни Риг и Сама, из нее же возникли метры и Яджус, из нее же произошли лошади и все животные, снабженные двумя рядами зубов, из нее же возникли рогатый скот, овцы и козы. Когда они разрезали Пурушу, — на сколько частей разделили они его? Во что превратился его рот, как стали называться его руки, бедра и ноги? Рот его сделался Брахманом, из рук его произошли Раджани, из бедер — Вайсии, а из ног — Судра. Месяц возник из ума, солнце из глаза, из рта произошли Индра и Агни, а из дыхания — Вайу. Из пупа сделалось воздушное пространство, из головы образовалось небо, из ног — земля, из ушей — страны света; так были сотворены миры» (Ригведа X, 90).

В основе и этой версии лежит тоже мифический мотив, заключающийся именно в представлении, которое встречается также у персов и германцев, о первобытном творении, которое умерщвляется, и из туловища и членов его создаются мир и живые существа. В данном случае приносится в жертву убитый Пуруша, и из этой жертвы первым членом целого развивающегося ряда являются всемогущие песни Веды. Также и кастовое разделение благодаря этой жреческой учительной поэзии приобретает для себя авторитет исторической древности.

Но как бы ни были в начале разнообразны мифологические элементы этой космогонии, тем не менее все они, вследствие жреческой переработки, сделались составными частями одного последовательного ряда мыслей. Во всех их отражается мировоззрение Упанишад. Все рассуждения в них носят чисто пантеистический характер: вся история построена, по-видимому, на том, чтобы исторически доказать единосущие бога и мира: происхождение мира считается самосозданием из божества, и даже в тех

случаях, когда последнее представляется как личность, а сотворение им мира — как сознательный акт проявления воли, то и тогда процессу этому преимущественно придается характер эманации, причем все вещи, животные, люди и боги произошли одним путем развития. Только в исключительных случаях говорится, что бог сделал мир «как кузнец» и т. п. В этих космогониях отражается также и пессимизм, свойственный философии Упанишад: так, стремление, возбуждвшееся в божеском существе и явившееся как *primus motor*<sup>1</sup> миросоздания, есть, по индийскому понятию, зло, которым обуславливается пагубное состояние бытия; на основании этой же причины можно допустить, что и учение о происхождении всего существующего из несуществующего было отражением учения о призрачности вещей. Уже из приведенных текстов достаточно ясно видно, что усердие, с которым предавались космогоническим спекуляциям, не имело в виду научных целей, а всецело преследовало религиозные и жреческие интересы.

*Переселение душ.* В Каушитаки-Брахмана-Упанишад встречается одно чрезвычайно интересное место, которое (по переводу Бётлинга) гласит так: «Все, покидающие этот мир, имеют свое местопребывание на Луне, которая в первую (светлую) половину месяца постоянно увеличивается от их жизненного дыхания; во вторую же (темную) половину месяца она подготавливает их к возрождению. Луна есть дверь, ведущая в небесные обители; кто ей отвечает (на ее вопрос), того она пропускает, а тот, кто не дает ей ответа, низвергается вниз, превращаясь в дождь. Такие люди, соответственно их делам и их знанию, вновь рождаются здесь в виде червя, моли, рыбы, птицы, льва, кабана, дикого осла, тигра, человека или другого какого-либо существа в том или ином состоянии».

Это одно из древнейших мест, в котором говорится о вторичном рождении. Что касается до теории переселения душ, сделавшейся непоколебимой основой всего индусского мышления в более поздний период, то в официальной религии она едва ли старше более древних Упанишад. Если же она и встречается в поэтических ведах, как предполагали недавно, то лишь в виде слабого отголоска; в древневедийских жизненных воззрениях она не играла ровно никакой роли. До сих пор неизвестно, каким образом проникла в индусское верование идея о *samsare* (круговращении, как индусы называют переселение душ). Возможно, что она представляет из себя древнее достояние народа, которое только мало-помалу получило значение в жреческой религии, или же, может быть, она была заимствована от первобытных обитателей страны. За последнее предположение говорит тот факт, что подобные воззрения нередко встречались у народов восточной Азии и что тотемизм первобытных народов находится в близкой связи с учением о переселении душ. Возможно также, что эта идея сама по себе чисто индусского происхождения, так как следы ее заметны и у других народов, именно у кельтов, а также особенно ясно она выступает в философии

---

<sup>1</sup> переводчик (лат.). — *Ред.*

и мистериях греков. Однако у кельтов эта мысль встречается редко и выражается в довольно неясной форме. Возможно и то, что воззрения Пифагора, Эмпедокла, Платона, Пиндара и мистерий на метемпсихозу сложились под влиянием Востока. То, что у азиатских индогерманцев может быть с достоверностью признано за древнее представление, это лишь общее для индусов и персов Авесты верование, что человек после смерти непосредственно переходит в природу, так что его отдельные части сливаются с элементами, как об этом повествуется в выше приведенных местах из Брад-Араниака-Упанишад. Исходя из этой идеи, вполне легко можно было развить учение о переселении душ, распространив его на мир животных. В действительности, однако, такого явления не наблюдается.

Учение самсары покоится на представлении об общей взаимной связи всех организмов, в сфере которых душа, существующая независимо от тела, свободно может вращаться, переселяясь из одного организма в другой, даже небесный или адский, проявляя при этом свое существование так же, как и во время ее пребывания в земном существе. Но учение это рано, уже в Каушитаки-Упанишад, слилось с первобытным учением о возмездии: признавалось, что высокое или низменное положение, благоденствие или неприятность каждого существования суть следствие его поведения в прошлом, а нравственными достоинствами или недостатками настоящего бытия обуславливается его судьба в будущем. Полнейшее развитие системы переселения душ мы находим в 12-й главе книги законов Ману. Все грехи разделяются в ней на классы, соответственно которым распределяются рожденья: телесные грехи ведут за собою безжизненное бытие, словесные — превращают грешника в птицу или животное, мысленные — делают его членом низшей касты. Или вот еще другое, более обширное, определение: добродетель, стремление к духовному достоинству приводят к бытию, подобному бытию бога; деятельность, стремление к могуществу и богатству ведут за собою возрождение в человеческом виде; помрачение, стремление к чувственным наслаждениям приводят к животному бытию. Каждая из этих форм бытия в свою очередь состоит из целого ряда различных степеней, начиная с камней, насекомых и рыб, и переходя через все классы животных, до слонов, лошадей и судр (которые причисляются к животным) и далее до различных демонских существований, которые также служат наказанием за чувственные наслаждения и грехи. Далее этот ряд продолжается через все классы человеческих существ, от игроков и пьяниц до царей и рыцарей, а от них опять — в различные виды духов (каковы гандарвы и апсаразы) и только потом уже — в вершины человечества: пустынников, аскетов и брахманов. Это суть первые существования, приобретаемые посредством добродетели, и они представляют собою как бы последнюю ступень к божеским существованиям все высшего и высшего достоинства, доходя наконец до Брахмы и до непостижимого. После всех этих общих определений приводятся частные указания: так, например, убийца обращается в хищное животное, вор зерен — в крысу, вор мяса — в ястреба, убивший брахмана — в собаку или осла, брахман, который пьянствует или ворует,

обращается в моль или в ужа, а всякий, оскверняющий брачную постель своего учителя, возрождается вновь в виде терновника или волчца или в виде кровожадного животного, и т. д. Между добродетелями, ведущими к переходу в высшие существования, естественно находится обуздывание чувств, изучение вед и почитание брахманов в качестве высших существ.

Таким образом учение самсары разрешает для индуса все вопросы, касающиеся жизненных отношений. Задачи, представлявшие для западной мысли столь большие трудности, вроде вопросов: где был ты до твоего рождения? Что будет с твоей душой после смерти? Для чего мне быть добрым, если через это я не буду счастлив? Как может в том мире, где существует правда, злой быть счастливым, а благочестивый несчастным? — все они разрешались одним ответом: ты только член, или единица, в бесконечном ряде существований; ты уже существовал в бесчисленно многих формах и постоянно будешь являться в новых телах; жребий твой есть плод твоих прежних дел, твои же теперешние поступки — семя твоей будущей судьбы: такова вечная взаимная связь между всеми творениями, между душой и телом, между заслугой и судьбой. Понятно, что мыслители Индии и той части Азии, которая была затронута индийской религией, не в состоянии отказаться от этого кажущегося решения, несмотря даже на сознание их, что этим верованием они взвалили на свои плечи самую трудную часть задачи, составляющую мучение всех индийских умов и заключающуюся в разрешении вопроса: как освободиться из этого вечного круговорота. И не только индийская драма заключается просьбой: «освободи нас от переселения душ!» — но и все индийские секты и системы начинаются и заканчиваются выражением этого желания, так же как и в основании величайшей азиатской религии, буддизма, лежит та же неизбежная действительность самсары.

## § 77. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Литература. Лучший общий обзор мы еще до сих пор находим у *Кольбрука*, *On the Philosophy of the Hindus* (*Miscellaneous Essays*, т. I, где *Cowell* в примечаниях указал и позднейшую литературу). Подробное изложение учения одной из важнейших школ было сделано *П. Дейссеном*, *Das system des Vedanta* (1883); им же были переведены сутры Веданты (1887). Краткую, но хорошую монографию дал *Бройнинг* (*Bruining*) в *Bijdrage tot de Kennis van den Vedanta* (1871); *Ж. Тибо*, *Vedanta Sūtras*. (S. B. E., т. XXXIV; замечательно хорошее введение); *Р. Гарбе*, *Die Sāṅkhya Philosophie* (1894). Из так называемых афоризмов различных школ особенно много было переведено *Баллантейном* (*J. R. Ballantyne*) и др. *П. Дейссен*, *Geschichte der Philosophie*, т. I (1894).

**Ф**илософия *упанишад*, развившаяся в недрах религии, никогда не могла освободиться от влияния последней. Размышление постоянно являлось дополнительным атрибутом жертвоприношения, изложение мыслей всегда находилось в связи с жертвенными обрядами и переплеталось с ритуальными предписаниями и толкованиями.

Чтобы придать этим мыслям действительно философский характер, их следовало прежде всего выделить из этой оболочки, привести в стройную систему и дать им дальнейшее развитие, согласное с их основными принципами. Это и было выполнено в системах философских школ. Эти школы так же древни, как и сами упанишады, и постоянно оказывают направляющее влияние на ход мыслей последних; но системы, выработанные ими, достигли полного научного развития в более поздний период.

По отношению к религии эти философии заняли преимущественно тройное положение: или они боязливо старались не выходить из круга идей священных писаний (школа *Миманза*); или действовали в смысле свободного дальнейшего развития ведийского мировоззрения (*Vedanta*); или, наконец, совершенно отрешились и от методов и от результатов обычного религиозного образа мышления (*Sāṅkhya*).

Значение *Миманза*, если только ее можно назвать философией, было крайне невелико. Несвободная точка зрения, которой она держалась, ограничивала мышление ритуалистическими построениями и моральным разъяснением идей, изложенных в ведах, так что в области этой школы, относительно как религии, так и философии, ничего не было создано достойного внимания.

Совершенно иное видим мы в учении *Веданты*, которое может быть названо великим философским изображением собственно индийского мышления. Вся совокупность воззрения о существе, происхождении и цели бытия, которые проявляются в Ведах и по большей части преобладают в Упанишадах, изложены в этой философии в виде строго продуманной и распределенной системы. Школа веданты признает существование связи между нею и Ведами, на что указывает, между прочим, ее название: конец или цель веды (*anta* — конец); но очевидно, что действительная связь у нее существует только с идеями новейших ед, имеющих мало общего с религиозными представлениями древних гимнов. Система этой философии нам знакома преимущественно из сутр Веданты, известных под именем *бадараяна* (*Bada-ṛāyaṇa*), и из произведений великого комментатора *Санкара* (около IX в. после Р. Х.).

Здесь, так же как и в упанишадах, учение Веданты есть не что иное, как философия тождественности. Основная мысль Веданты, кратко выражаемая ведийскими словами: «это ты еси» и «я есмь Брахма», — есть отождествление Брахмы и души, выражающее то, что Брахман, вечный принцип всего сущего, сила, которая создает все миры, охраняет их и снова поглощает в себе — тождествен с Атманом, с «самим» или с душой, т. е. с тем существующим в нас, что мы при правильном познании называем нашим собственным «самим», что мы признаем нашим внутренним, истинным существом. Эта душа, принадлежащая каждому из нас, не есть часть Брахмана или нечто от него исходящее, но она есть вечный, неделимый Брахман во всей его полноте и целостности.

Познавать Брахман есть нечто высшее, чем воздавать поклонение Брахману. Поклонением мы соприкасаемся только с низшим Брахманом, имеющим определенные атрибуты, которому можно приписывать всевозможные свойства, отличия и

формы; только высшее познание, высшая наука способны достичь до высшего Брахмана, того самого Брахмана, представить которого возможно не иначе, как без всяких атрибутов, форм и определений, посредством совершенно абстрактной формулы или в отрицательных выражениях. «Единственное, что можно сказать о Брахмане, не имеющем отличительных признаков — это то, что он не существует; только в этом смысле он есть нечто существующее; если же понимать бытие в эмпирическом смысле, то Брахман есть скорее нечто несуществующее».

Насколько невелико почитание Брахмы, настолько же незначительны и те блага, которые достигаются посредством его: успех в делах, счастье и, самое большее, — лишь некоторая степень освобождения. Между тем познание высшего Брахмы сразу дает человеку абсолютное спасение. Задача спасения заключается в освобождении Атмана от индивидуального существования, которое отлично от Атмана и поэтому составляет для него страдание. Однако освобождение Атмана не может быть достигнуто путем деяний: деяния, хорошие и дурные, требуют своего возмездия — что для индийского сознания достоверно a priori — и, таким образом ведут человека в новые существования, в которых может осуществиться это возмездие; следовательно, деяния обуславливают собою переселение душ. Моральным исправлением также нельзя достигнуть освобождения, так как подобное улучшение может произойти только в предмете, способном к изменению; между тем Атман, душа, об освобождении которой идет речь, — неизменен; следовательно, освобождение никак не может состоять ни в том, чтобы делаться чем-нибудь, ни в том, чтобы что-нибудь делать, а лишь в познании того, что уже существует, но вследствие незнания было сокрыто: «в познании — освобождение».

Те, которые не достигли этого познания, обречены судьбою в жизни быть стесненными и связанными их телесными свойствами (upadhi), основанными на иллюзии, и даже после смерти они не освобождаются от индивидуального существования и подвергаются переселению душ. Напротив, знание, т. е. непосредственное сознание своей тождественности с Брахмой, дает абсолютное спасение от переселения и даже в этой жизни уже ведет к освобождению. Для того, кто знает, не существует уже ни мира, ни тела, ни страданий, нет и никаких правил для его поступков. Тем не менее он не сделает ничего злого: ложная иллюзия, корень всех зол, превратилась для него в ничто. После смерти он может быть уверен, что получит освобождение, так как знание сожигает семена дел и для дальнейших возрождений не остается более никакого содержания, — и по прекращении настоящего существования для знающего наступает полное и вечное освобождение: «духи жизни не проявляются в нем, но он становится Брахманом и растворяется в Брахмане»<sup>1</sup>.

Учение Веданты есть спиритуалистический монизм: действительно существует лишь единство, притом духовное, и это есть Брахма. В таком мировоззрении есть

---

<sup>1</sup> Это воззрение почти буквально передано согласно краткому обзору этого учения Дейссена («System des Vedanta», приложение).

простота и единство, но оно очень неполно и мало соответствует действительности; разнообразие вещей, реальность явлений, различие между материей и духом совершенно оставлены в стороне учением Веданты.

Эти недостатки, обнаружившиеся в области мышления жрецов, не ускользнули от внимания не брахманских мыслителей Индии: в то время, когда Веданта еще не успела сложиться в учение школы, философия Санкья (Sāṅkhya), возникшая в среде воинской касты, вооружилась уже критикой против всего его образа мышления. Антижреческий характер, отличающий учение Санкьи, происхождение которой возводится к мифическому *Капиле*, обнаруживается в том, что она отрицает всякую связь с Ведами, не придает никакого значения священным произведениям и не хочет знать ни о каком боге. Кроме того, философия эта отвергает понятие о бытии как о непосредственном единстве или как о чем-нибудь исключительно духовном; вообще характер философии Санкья можно назвать реалистическим, плюралистическим и атеистическим.

Что философия эта рассматривает мир как множественность, на это указывает уже самое название этой школы: Санкья значит «перечисление» — и именно перечисление двадцати пяти основных начал, из которых произошел мир. Реализм Санкьи обнаруживается в том, что первым из этих начал была материя или природа, последним же, двадцать пятым началом является дух. Материя называется пракрити (prakṛiti) — «созидающая»; дух или душа, как и в упанишадах, называется пуруша (личность, гомункул). Обе эти величины суть самостоятельные и самодовлеющие реальности, и обе они представляются как множественные. Материя состоит из трех составных частей — гун (gunas): сущности — саттва (sattva), начала легкого и светящего, страстности — раджа (rāga), начала возбуждающего и подвижного, и тьмы — тамас (tamas), начала тяжелого и противодействующего. Но у этих гун есть и соответствующие душевные стороны: радость, печаль и апатия; таким образом, они также входят в состав состояний человеческой индивидуальности. Материю следует представлять как нечто постоянно движущееся и изменяющееся; сансара, превращение, которому подвергаются души, не получившие свободы, составляет, понятно, необходимую предпосылку в системе Санкьи.

Реальность и самостоятельность души выражаются прежде всего в том, что она не отождествляется или не сливается ни с какой сверхъестественной божеской душой, представление которой совершенно отсутствует: под душой, по учению Санкьи, следует разуметь человеческие души или, во всяком случае, множественность индивидуальных душ, разнообразие которых и проявляется в различии человеческих форм существования и состояний. Также и относительно материи душа самостоятельна, так как влияние, производимое материей посредством трех гун на человеческую индивидуальность, касается лишь низшей, или психической души (телесная душа), а не действительной, или духовной души. Последняя абсолютно не имеет никаких свойств или атрибутов и, следовательно, недоступна материальному воздействию.

Абсолютная душа есть нечто чисто духовное, одна чистая мысль; она неделима, как атом, и поэтому неизменна и неуничтожима, не имеет ни начала, ни конца.

Таким образом, между материей и духом существует абсолютное различие в их сущности; различие это составляет краеугольный камень системы Санкьи, и в нем заключается главное противоречие ее с остальными формами проявления индийского мышления, и в особенности с идеями философии Веданты. Тем не менее учение Санкьи признает эмпирически, что материя и дух связаны между собою, признает даже эту связь необходимой, так как без руководства мыслящей души движение материи оказалось бы бесцельным, а без движения материи душа лишена была бы возможности проявлять свою деятельность. Но душа сама по себе не имеет объекта и не может проявлять самостоятельных действий, и вследствие этого, чтобы создать что-нибудь, душа и материя должны соединить свои силы, подобно тому как «слепой несет хромого», говорит одно сравнение. Эта эмпирическая связь, существующая между материей и душой, является для последней страданием, так как всякая сознательная жизнь, имеющая свое основание в телесности, соединена со страданием; конечно, душа вследствие различия ее сущности от телесности не может быть в собственном смысле слова затронута состояниями тела, тем не менее на нее падает отражение этих состояний — подобно тому как от красного цветка кетмии падает отблеск на хрустальный сосуд, в котором он помещен, — и благодаря этому отражению душа узнает страдание. Это болезненное сознание своей связи с телесностью и есть собственно то мировое зло, устранение которого составляет высшую задачу человеческого стремления.

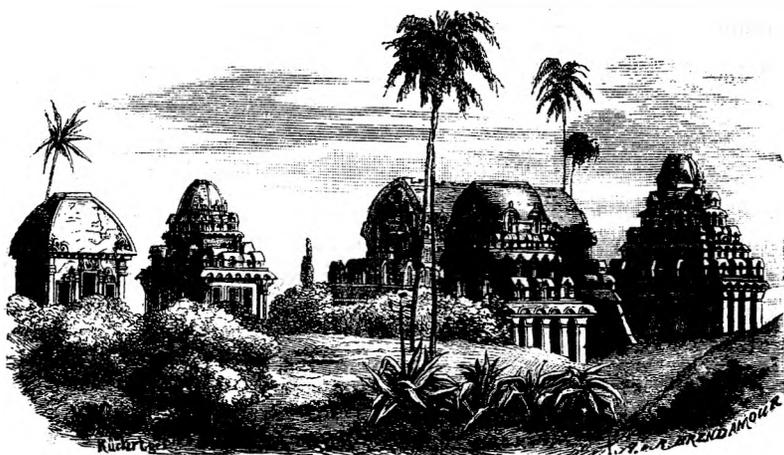
Устранение — это и есть избавление, или освобождение, которое достигается тогда, когда человек вполне постигает различие, существующее между телом и душой, когда он познает, что участие души в существовании, связывающем ее с телом, есть лишь иллюзия, что это только отражение, которое столь же мало изменяет душу, как мало цветовой отблеск красного цветка изменяет хрусталь, — тогда он победил страдание и мир, потому что тогда он может устранить болезненное отражение, что невозможно для находящихся в непросвещенном состоянии «неразличения». Посредством этого познания, достичь которого, впрочем, очень трудно, ведь человек имеет прирожденную склонность к «неразличению» — получается полное отделение души от тела и от телесной души. Душа не погибает, — она неделима и вместе с тем неразрушима; она не делается и богом, так как никакого бога не существует. Точно так же нельзя говорить и о блаженстве души: после ее отделения от тела она уже не чувствует; хотя после освобождения она и продолжает свое индивидуальное существование, но находится в состоянии абсолютной бессознательности. Получивший освобождение может достигнуть этого состояния еще при жизни, а после смерти оно вполне ему обеспечено.

Философия Санкья, подобно Веданте, есть стремление к освобождению, только интеллектуальный характер освобождения выступает в ней еще яснее, чем в учении Веданты. По учению Санкьи, не может быть и речи о том, чтобы какие-нибудь

религиозные или этические действия ставились в заслугу или имели какое-нибудь значение; они только могут препятствовать достижению освобождения. Аскетические упражнения тогда лишь имеют силу, когда направлены исключительно на то, чтобы усилить освобождающую силу различения.

Пессимизм тоже гораздо определеннее выражен в Санкьи, нежели в Веданте. Каждое сознательное состояние, согласно этому чтению, является болезненным; ни радость, ни счастье, существование которых очевидно из опыта, в действительности не существуют, «всякое наслаждение проникнуто страданием»; только в сне без грез, в обмороке и т. п. получается временное освобождение от страдания, которое с достижением спасения становится совершенным и постоянным.

Нельзя не признать за школой Санкьи некоторого рода гуманности. Прежде всего она, хотя бы из-за полемики против жрецов, совершенно уничтожила кастовое



Индийский храм.

разделение и, в противоположность Веданте, открыла как судрам, так и женщинам доступ к спасению. Кроме того, каждый, достигший освобождения, может выступить в качестве учителя истины. Но, к сожалению, последователи Санкьи устранились от деятельного проявления этой любви к человечеству, следуя в этом учению о вреде всякой деятельности.

Как философия Веданта, вследствие ее связи с Ведой, имеет религиозно-историческое значение, так и школа Санкья представляет не менее значительный религиозный интерес как философская предшественница важнейшей из индийских религий — буддизма.

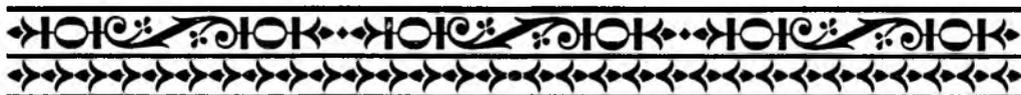
Но прежде чем перейти к этому последнему и к его старшему брату джайнизму, мы остановимся на еще одном своеобразном явлении брахманского периода, именно на так называемой йоге. Йога (от *yuj-jungo*) в переводе значит «соединение», именно соединение души с высочайшим началом, и в этом смысле есть лишь выражение для

обозначения процесса философской спекуляции. Но с постепенным распространением это учение потеряло свой философский характер и получило значение некоторого рода аскетического упражнения — духовного умерщвления, путем которого стремились приобрести то же самое освобождение, которое достигалось и путем философского познания. Поэтому йога причислялась к философским направлениям, хотя для этого было мало оснований.

Упражнение йоги состояло в самогипнотизировании, которое совершалось по известным правилам. Состояние экстаза, во время которого человек чувствовал себя отождествленным с высочайшим, достигалось посредством неподвижного сидения на корточках, смотрения в одну точку, задерживания дыхания и постоянного держания в уме абстрактных понятий и многозначительных слогов, как, например, знаменитого слова Ом, служащего мистической формулой для Брахмы. Таковы были чувственные и бессмысленные способы, которыми думали достичь цели религиозной философии — освободительного угасания сознания. Йогин, как назывался тот, кто подвергал себя такому экстазу, считал себя стоящим выше всех мирских ограничений и определений и владеющим божеским всемогуществом. Йогину принадлежала такая же власть над божеством, какая достигалась ведийским жертвоприношением.

Однако в духовном умерщвлении не находили полного удовлетворения, и в брахманизме мы всюду встречаем склонность к настоящему аскетизму. Так, пустынноничество в лесу, в особенности его последняя степень, служило для духовенства обязательной формой аскетизма; но телесное отрешение от мира ни в коем случае не ограничивалось этими упражнениями. Известно, с какой дикой жестокостью брахманские жрецы выполняли умерщвление плоти: и теперь еще рассказывают о таких действиях, как связывание рук, отчего они отсыхали, смотрение на солнце до слепоты, неподвижное стояние между четырьмя огнями, стояние в продолжение целых часов на голове, опасное качание на головокружительной вышине, пост, при котором количество пищи прибавляется или убавляется соответственно возрастанию или уменьшению месяца, и т. п. Все эти упражнения носят характер бездеятельного отречения или самоистязания; они являются практическими уродствами, обусловленными мрачной пассивностью, которая коренится в народном характере индусов и находит себе теоретическое осуществление в образе мыслей их философии.





## ДЖАЙНИЗМ

### § 78. СЕКТА ДЖАЙНОВ И ЕЕ УЧЕНИЕ

Литература. Честь сообщения первых достоверных сведений о джайнах принадлежит опять *Кольбруку*; в его *Miscellaneous Essays* находится несколько статей о них, к которым издатель *Cowell* добавляет еще известие *Mādhava* о джайнах. Литература джайнизма указана у *А. Вебера*, *Über die heiligen Schriften der Jaina* (*Indische Studien*, XVI, XVII); *Э. Лейманна*, *Beziehungen der Jainaliteratur zu anderen Literaturzweigen Indiens* (*Act. d. Orient. Congr.*, Leiden, 1883). Перевод некоторых сочинений с хорошо ориентирующим введением дает *Г. Якоби*, *Jaina Sutras* (S. B. E., т. XXII, XLV). Далее: *С. И. Варрен*, *Over de godsdienstige en wijsgeerige begrippen der Jainas* (1875); *Де Миллуэ* (*Annales du Musée Guimet*). *Г. Бюлер*, *Die indische Sekte der Jainas* (*Alm. d. Wiener Acad.* 1881) дает превосходное, сжатое изложение предмета.

Священное знание, изучение Вед, с самого начала было присвоено себе брахманской кастой; но, как мы видели, это не всегда было так: воинская каста принимала также горячее участие в теологических занятиях; она достигла даже точки зрения вольнодумства, перейдя через веру в божественность этих книг, и могла несколько свысока смотреть на брахманов, твердо державшихся писания. Гораздо больше привлекательности для людей благородного сословия представляла другая сторона брахманской жизни: практическое стремление к святости, отречение от мира и отшельничество, но жрецы ревниво оберегали от их вторжения это звание и соединенное с ним блаженство до тех пор, пока это было возможно. Правило: «Ни один благородный воин не должен вступать на монашеский путь», — было долгое время прочно установленной формулой среди брахманов. Но воинов и в этом нельзя было сдерживать жреческими запрещениями: уже около VIII в. до Р. Х. мы замечаем аскетическое движение в касте кшатрисв, которое привело к образованию значительных небрахманских сект. Из этих последних самыми знаменитыми сделались секты Джайна и буддизм. Рассмотрим сначала более древнюю из них, Джайна.

Джайна получила название от слова *ѵпа*, «победитель», которым секта обозначает своего основателя, и по его имени и вообще всякого достигшего спасения. Происхождение секты еще подлежит исследованию. Из числа многих (24) джинов, длинный ряд которых заходил в необозримую древность которые, согласно преданию, являлись провозвестниками джайны через большие промежутки времени, выделяются два, заслуживающие особого внимания: Парсва и Вардамана. Последний, который

вместе с тем считается последним джином, должен быть, во всяком случае, признан исторической личностью. Вопрос в том, принадлежит ли истории также и Парсва, живший за 250 лет до Вардаману, или же он есть только создание поэтической фантазии. В первом случае его нужно считать за основателя Джайны и начало этого движения отнести к 850 г. до Р. Х., а на Вардаману, который появляется около 600 г., смотреть уже только как на реформатора или возобновителя секты. В пользу такого взгляда высказываются в настоящее время такие основательные знатоки джайнизма, как Бюлер и Якоби. Вследствие этого вообще распространенное прежде утверждение, будто джайнизм был ответвлением буддизма, окончательно теряет свою силу: обе религии суть параллельные явления, только движение джайнизма обнаружилось, как оказывается, значительно ранее: ведь обновитель Джайны, Вардамана, является современником основателя буддизма. Эти два лица так близко соприкасаются между собой, что не только выступили одновременно с одной и той же задачей, но даже в одной и той же местности и при совершенно одинаковых обстоятельствах жизни. Будда, вследствие чрезвычайного распространения своей религии, сделался более знаменитым из двух и решительно признается более великим гением, но пророк джайны играет в теперешней Индии гораздо большую роль и сохранил здесь свое значение, конечно, благодаря тому, что религия его гораздо ближе стоит к индийскому характеру, чем религия Будды.

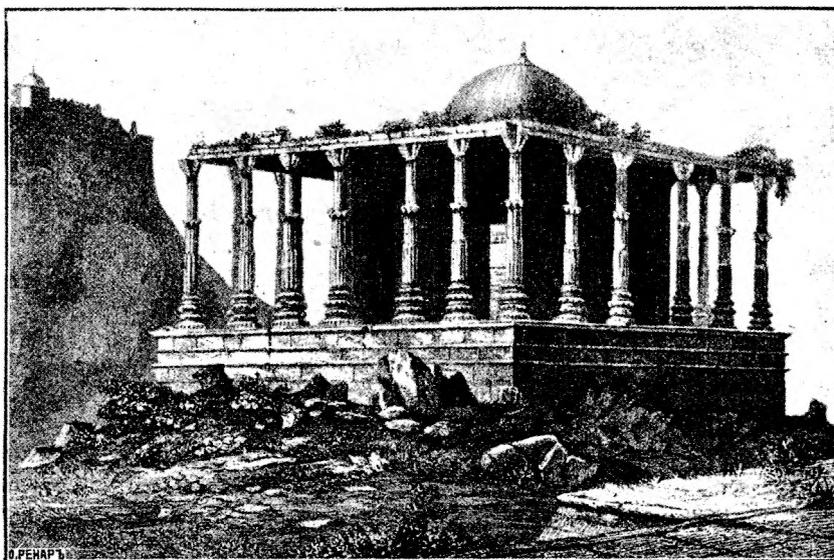
Махавира (великий герой) — таково почетное прозвание Вардаману — был сын мелкого князька в стране Магада и принадлежал, следовательно, к касте воинов. До тридцати лет ему пришлось вести вполне светский образ жизни, но к этому времени, после смерти своих родителей, он проникся строгим воззрением на жизнь, оставил жену и родных и стал странствовать по миру как бесприютный аскет. Двенадцать лет он провел в самых тяжелых изнурительных испытаниях и в глубоком размышлении. Тогда свет познания осенил его, и он уверовал, что достиг степени святого. Он выступил в качестве учителя, проповедовал истину в духе Парсвы и после того, как приобрел много приверженцев в окрестных странах, организовал религиозную общину. Он действовал в качестве пророка в течение тридцати лет и, следовательно, умер около 72 лет от роду.

Мировоззрение секты Джайна, как и Санкья, вполне атеистическое, и, подобно этой философии, она смотрит на мир как на многообразие существ и веществ. Но началом всех вещей оказываются здесь не материальные атомы, но души, и эти души — реальные, независимые существования — проникают своей деятельностью, присущей им как непрерывное стремление, все существующее, включая материю. Это учение об активности души стоит в резком противоречии с учением школы Санкья и берет начало, по-видимому, в философии Веданты. Мировое начало имеет, впрочем, характер не только душевный, но и этический: правда и несправедливость, заслуга и грех суть основные факторы бытия, точно так же, как и души, и так же, как более низменные составные части: пространство, время и атомы.

Из обеих этих основных мыслей выясняется представление джайнизма об устройстве мира: души, всегда связанные с телом, странствуют в мире, вечно изменяясь; человеческие души тоже имеют не лучший удел. Они также прикованы к телу, потому что стремление к деятельности, которое присуще душам, побуждает их держаться чувственности и телесности. Продуктом этой деятельности душ в теле является карма — действие. Эта карма есть или заслуга, или грех, и род и количество ее определяет судьбу человека: должен ли он идти к новому, лучшему или худшему, возрождению, или же совсем освободиться от переселения душ. Грех низводит его к более низменному существованию, даже к переходу в мертвую материю, заслуга возвышает его до лучшей и, наконец, до божественной жизни. Но этим цель еще далеко не достигнута; хорошее, конечно, лучше худого, но и оно все же есть зло, одна из форм пагубной кармы, и вследствие этого является препятствием к спасению. Только полное уничтожение кармы в какой бы то ни было форме освобождает душу от рабства телесного существования и странствования. Это освобождение, абсолютное состояние, есть нирвана учения Джайна; но нирвана в этой системе не есть прекращение сознания: душа остается, потому что сущность ее неразрушима; абсолютное состояние определяется только отрицательно, как независимость от кармы и телесности.

Искупляющее уничтожение кармы производится тремя сокровищами (триратна): правой верой в то, что Джина победил мир, что он нашел спасение и что он есть прибежище верующих; правильным познанием того, что такое мир и как можно его победить; наконец, справедливым поведением, т. е. подавлением на практике причины кармы. Главное дело в том, чтобы победить стремление к деятельности, обуздать чувства и таким образом воспрепятствовать накоплению кармы. Но этого еще недостаточно: чтобы уничтожить остающуюся от прежних существований карму, нужно вести аскетический образ жизни. Этот аскетизм применяется вполне по брахманскому образцу и имеет по преимуществу отрицательный характер, состоя в разного рода подавлении органической деятельности, а также в настоящем самоистязании. Характерны для джайнской секты двоякого рода приемы: во-первых, приверженцы ее часто ходят без одежды; во-вторых, когда приближается смерть, они способствуют наступлению ее посредством добровольного отказа от пищи. В обоих отношениях они имеют прообраз в учителе, который после первого года своего странствования сбросил с себя одежду и в конце жизни отказался от всякого питания. Этому последнему печальному примеру секта джайнов в особенности следует, так как голодом они исчерпывают последний остаток кармы и тогда могут войти в нирвану. Вопрос же о том, следует ли также ходить голыми, повел к распадению секты Джайна на две ветви: дигамбары (одетые воздухом), которые действительно всегда ходят нагими, и светамбары (одетые в белое), которые считают возможным даже и с одеждой достигнуть высшей цели.

Не все, впрочем, приверженцы этой секты живут аскетами. Большая часть ее последователей — миряне, которые должны нести более легкие обязанности, но которые за то и могут ожидать только меньшей награды. Между тем как аскеты должны вполне посвящать себя исполнению священных обязанностей, мирянин может продолжать свою мирскую жизнь, так что пять обетов святых: «не обижать», «не говорить неправды», «ничего не брать без позволения», «сохранять целомудрие» и «упражняться в отречении», исполнение которых в самой крайней строгости предписывается аскету, для мирянина имеют значение легких этических правил, в которых, например, целомудрие обозначает супружескую верность. Добровольная голодная смерть, впрочем, рекомендуется даже мирянину как похвальное деяние.



Джайнийский храм.

В двух отношениях распространение области джайнизма, которое произошло благодаря допущению мирян, повлекло за собой глубокие изменения в религии. Прежде всего, она на практике должна была изменить свой строго атеистический характер. Идя навстречу религиозной потребности народа, джайны ввели культ джина, который носит вполне характер настоящего богопочитания, культ с храмами и изображениями, с праздниками, с приношением цветов и фимиама. Во-вторых, аскеты, чтобы иметь возможность заботиться о духовном наставлении оседлой общины, должны были переменить свое первоначальное бесприютное скитание в стране на оседлую жизнь. Это повело к учреждению монастырей, и вместе с тем деятельность монахов джайнской секты распространилась на такие предметы, на которые первоначально не обращалось внимания. Таким образом в монастырях развилась весьма

замечательная литература, которая имеет не только религиозное и философское содержание, но дает и изящные статьи и даже занимается реальными науками. Эта литература написана большей частью на народном диалекте-пракрите. В искусстве, особенно в архитектуре, секта джайнов достигла также значительных успехов, как это видно преимущественно на храмах.

В настоящее время приверженцы учения Джайна находятся в большинстве индийских городов. Своею спокойною и строгой жизнью они приобрели прочное положение в обществе, часто даже отличаются своим положением и благосостоянием. Так как земледелие, ввиду связанного с ним нарушения прав живых существ, им запрещено, то они живут большей частью торговлей; особенно в провинциях запада и северо-запада они играют выдающуюся роль. С брахманистами они уживаются очень хорошо; но с соперничающими буддистами прежде жили не в ладах.





## БУДДИЗМ

### § 79. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР БУДДИЗМА

Литература: Капитальными и до сих пор очень содержательными являются оба обширных сочинения *Е. Бюрнуфа*: *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844, переизд. 1876) и *Le Lotus de la bonne loi* (1852) — перевод санскритского текста, снабженный 21 *Mémoires relatifs au Bouddhisme*, с тщательным разбором палийской литературы. Из позднейших южных источников веслеянский миссионер на Цейлоне *Р. Спенс Гарди* составил *A Manual of Buddhism* (впервые 1853); он же написал *Eastern Monachism* (1860), особенно интересное описание монашеской жизни, и *The Legends and Theories of the Buddhists Compared with History and Science* (1866). *Ф. Кёппен* (Кёппен), *Die Religion des Buddha* (в 2 т., 1857—1859); 1-й том устарел, он содержит общую историю, 2-й — историю ламаистской церкви; *L. Feer*, *Etudes bouddhiques* (с 1866 в *J. As.*, а также были изданы отдельно в нескольких сериях); *Е. Сенап*, *Essai sur la légende du Bouddha* (также из *J. As.*, 1873—75); *В. Васильев*, Буддизм, его догматы, история и литература (Спб., 1857; немецкий перевод, 1860); книга важна для истории догматов северной церкви; *Т. В. Рхис Дэвидс*, *Buddhism* (1877, издание *Soc. f. prom. chr. knowl.*), образцовый короткий очерк, который можно рекомендовать как лучшее краткое руководство для введения в изучение буддизма; того же автора в *Hibb. Lect.*, 1881, где объективное историческое изображение почти уступает место апологии. *Г. Ольденберг*, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881), воспользовался палийскими источниками; *Г. Керн*: *Geschiedenis van het Buddhisme in Indie* (в 2 т., 1882—1884, также в нем. перев.). Оба последние сочинения перворазрядные; специально книгу Ольденберга можно рекомендовать как руководство, между тем как Керн особенно драгоценен для истории буддизма в Индии. О многих популярных очерках буддизма, отдельных статьях и т.п., которыми изобилует книжный рынок, можно здесь не упоминать. Библиографию до 1869 г. дает *О. Кустер*, *Buddha and his doctrines*. Из позднейших можно упомянуть еще *Е. Гарди*, *Der Buddhismus*, и *Олькотт*, *Buddhistischer Katechismus* (хотя европеизированный). Недавно в *Grundriß der indo-arischen Philol. und Aert.* *Бюлера* появился сжатый обзор *Г. Керна*.

**Б**уддизм, как и джайнская религия, первоначально был монашеской религией, которая возникла в кругах, принадлежавших к касте кшатриев, для удовлетворения религиозных потребностей просвещенных людей, не бывших брахманами. Но учение Будды удаляется гораздо дальше от первоисточников и от формы индийского благочестия вообще, чем учение Джайна, именно в двух отношениях. Во-первых, теория буддизма в главных своих чертах стоит на своем собственном основании, между тем как учение Джайна в существенных пунктах зиждется непосредственно на принципах то Веданты, то Санкьи. Но еще большее различие заметно с практической стороны, именно то, что буддизм окончательно порвал с пристрастием индусов к аскетизму, а джайнизм, как мы видели, все еще держится за аскетизм, как за одну

из важных сторон своей практики. Отсюда можно выяснить различную судьбу обеих, первоначально параллельных религий. Религия Джайна, как оставшаяся верной индийской сущности, могла спокойно утвердиться в Индии, но она была там лишь одной из сект среди других сект и никогда не проникала за пределы Индии. Буддизм после быстрого расцвета и широкого распространения сравнительно скоро исчез из древней области брахманизма, но зато легко проложил себе дорогу вне Индии и даже возвысился на степень действительно мировой религии, освободившись от индийской ограниченности и в то же время сохранив жизненную силу индийской религиозности.

Буддизм с самого начала был исключительно практически-религиозным движением. Это противоречит часто встречающемуся воззрению, которое в появлении Будды желает видеть образование новой философии или социальную реформацию. Что касается философии, то Будда очень мало ею занимался; хотя его учение нельзя правильно понять без знания философских систем, однако он так мало стремился к выработке новой системы, что скорее даже не советовал своим ученикам заниматься такого рода делами. Его учение было именно для тех, кто не мог удовлетвориться философствованием школ; единственные вопросы, на которые он желал ответить, суть практические вопросы жизни: что такое страдание, отчего оно происходит и как можно освободиться от страдания?

Столь же далек был Будда от того, чтобы выполнять социальную миссию, например бороться с кастовым порядком. Такого рода мирские отношения не имели для него никакого значения, и хотя он не уважал кастовый порядок, но он так мало интересовался его устранением, что распространение его религии даже много содействовало распространению этого порядка. Даже первая община не состояла преимущественно из освобожденных членов низших каст; выдающиеся ученики Будды принадлежали по большей части к брахманам и воинской касте.

Также неверно было бы называть буддизм реформацией брахманизма. Будда положительно не имел в виду улучшать брахманизм, но не хотел, собственно, и устранять его. Так как он не признавал никакой святыни, общей ему с брахманами: ни богов, ни жертв, ни Веды, ни философии — то поэтому он и мог держаться в стороне от них. Он не хотел отнимать у них ни йоты, но не желал и воспользоваться от них ни одной строкой; он искал просто и исключительно для себя путь спасения, которого прошлое не могло ему указать. Он хотел быть блаженным и, найдя спасение, пожелал указать путь к нему и другим: он основал монашеский орден.

Следовательно, чтобы понять происхождение буддизма, недостаточно бросить взгляд на теоретические предположения, указанные школьной мудростью брахманов и кшатриев; как фон, на котором рисуется учение Будды, и тем более как почва для развития образующейся позднее около его учения метафизики философия, конечно, имеет значение; но та сцена, на которой выступил буддизм, стала гораздо жизненнее, чем эти литературные течения.

Великое счастье, которое выпало на долю буддизма в сравнении с большинством индуистских сект, не случайно и не незаслуженно: мы находим в этой религии много

практических качеств, которые не только были важны для внешнего успеха, но и дали этому учению прочное и действительно религиозное содержание.

Прежде всего, буддизм имеет то неоценимое преимущество, что во главе религии он поставил определенную личность в качестве жизненного образца и представителя благочестия. Эта личность — Будда, вначале как человек и учитель, позднее как святой и бог. То, чего всегда не доставало ведизму со всеми его богами и с его обширной теологией, именно религиозного верования в идеальную личность, которая, обладая совершенством и являясь представителем религии, всецело принадлежит ее приверженцам, — то атеистический буддизм доставил своим последователям и этим самым дал удовлетворение религиозной потребности людей именно тем способом, который должен был оказаться особенно полезным для распространения религии. Серьезные и простые рассказы о святом человеке: как он нашел спасение и каким путем он шел, его кроткая речь к людям и многосодержательные изречения его мудрости — все это должно было оказать на народ иное влияние, чем деланные гимны о богах и судьбах богов, которые всегда имели одно мистическое содержание и для большинства оставались наполовину непонятными. Люди научались верить в Будду и поучались на этой вере основывать свою жизнь. Держаться за него и ходить в его духе — таков для буддистов верный путь.

К этому религиозному превосходству присоединяется еще этическое: переход от религиозного эгоизма к симпатии, который действительно совершился вместе с буддизмом. Брахман стремится достигнуть исключительно своего собственного блаженства, а буддист думает также о спасении других; он знает сострадание к судьбе человечества; ведь даже сам Будда не хотел тотчас же по достижении совершенства войти в нирвану, так как он желал возвестить людям истину и иметь возможность еще долго жить для спасения многих. Понятно, какую важность имеет такое сочувственное стремление для распространения религии.

Для исторического положения буддизма решающим обстоятельством было еще и то, что религия эта не чувствует себя связанной ни с какой национальностью, ни с каким мирским предназначением. Брахманизм был национальной религией в тесном смысле: кто принадлежит к данному народу, тот вместе с тем по своему рождению принадлежит и к его религии. Но вступление в буддизм обусловлено было не рождением, а обращением: решением жить согласно с истиной, проповеданной Буддой. Таким образом, буддисты образуют не народ, но общину, объединенную невидимой связью святых истин. Этим самым буддизму дана была возможность сделаться *мировой религией*, которая может распространяться во всякой стране и включить в себя все души. Эту возможность буддизм осуществил в полном объеме посредством ревностного миссионерства и хорошо приспособленной организации. Для Азии эта религия отчасти стала тем, чем является христианство для западных культурных стран. Однако нельзя ожидать, чтобы буддизм когда-либо мог оспаривать у христианства его мировое положение. Каким бы универсальным ни было учение Будды в сравнении с другими индийскими направлениями, все-таки оно удержало еще многое из особен-

ностей индийского характера, и потому оно только для азиата может иметь действительное значение. Со складом мысли и образом жизни западных народов буддизм несоизмерим, и неслучайно то, что религия эта в течение тысячелетий своего существования не имела ни малейшего влияния на культуру Запада.

## § 80. БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Литература: Sutta Nipata и Dhammapada переведены *Фосбеллем* (Fausbøll) и *Максом Мюллером* в S. В. Е., т. X; в т. XI переведены другие важные сутры *Rhys Davids'ом*. Он же перевел Jataka под заглавием: *Buddist Stories* (1880). The Jataka transl. under *Cornell*, I—II (1895—1896). Прекрасный образец Nikaya's дает *Нейман* в своей Буддийской антологии (1891). Тексты Vinaya-Pitaka переведены *Ольденбергом* (S. В. Е., т. XIII, XVII, XX). Один том Mahayana S. в S. В. Е., т. XLIX. *Т. Ч. Баррен*, *Buddhism in Translations* (1896), очень богат содержанием.

**И**сточники буддизма чрезвычайно многочисленны и, как можно ожидать для такой распространенной религии, весьма разнообразны. Они не только написаны на многих различных языках: санскритском и пали, тибетском и манчжурском, китайском и японском — но даже по содержанию довольно значительно расходятся между собой; поэтому всегда необходимо относительно каждого буддийского сочинения обращать внимание на то, к какому кругу литературы оно принадлежит и к какому времени относится. Прежде всего, нужно отличать друг от друга два больших церковных отдела, южную и северную церкви; согласно этому разделению следует также различать южный и северный канон. К южной церкви принадлежат прежде всего буддисты Цейлона, Бирмы, Сиамы и Пегу. Северная церковь распространена в Непале, Тибете, Китае, Японии и Аннаме, а ранее господствовала, кроме того, в Камбодже, на Яве и на Суматре.

Канон южной церкви самый драгоценный для буддизма; он ближе всего стоит к первоначальному учению, даже по языку. Это язык пали, мягкий и приятный народный индийский диалект, который по произношению относится к санскритскому приблизительно так же, как итальянский к латинскому. Говорил ли Будда сам на палийском языке и был ли тот пали, каким он является в литературе, разговорным языком, — этот вопрос остается открытым; но твердо установлено, что очень рано он сделался церковным языком. Насколько близко стоят палийские тексты к первоначальной проповеди Будды и его апостолов, с точностью невозможно решить; но нет ничего невероятного, что отдельные части, например Магаватта (Mahavagga) в Сутта-Нипате, действительно принадлежат самому учителю или его первым ученикам; вообще, нужно принять во внимание, что большая и важнейшая часть священных текстов была известна уже первому собору (в Везали), который собрался спустя лишь одно столетие после смерти Будды и, следовательно, относится к тому времени, когда еще могла сохраниться достоверная традиция. Более древние части канона довольно определенно различаются от позднейших по форме и по содержанию. В первых

находятся глубокомысленные и остроумные изречения, простые рассказы и искусственные стихи, между тем как позднейшие части по их то искусственному, то растянутому, то необыкновенно непонятному характеру, часто довольно ясно различаются как позднейшая прибавка. Обыкновенно чтение палийской литературы представляет мало удовольствия: сухие отвлеченные рассуждения, полные удручающих головоломных тонкостей, формальностей и бесконечных повторений, при отсутствии всякой индивидуальности или свежести, составляют ее главное содержание. Однако и здесь полные силы изречения Сутта-Нипаты и прекрасные и гладкие стихи Дхаммапады заслуживают одобрения; значительную литературную ценность имеет также большой сборник сказок «Джатака». Эти сказки, конечно, более древнего происхождения, но они являются здесь в буддийской обработке; через это они, впрочем, нисколько не потеряли своей свежести, и еще теперь их можно читать с удовольствием ради разнообразия и образности их рассказа.

Канон раннебуддийских текстов, который по вычислению Rhys Davids'a, не считая повторений и сказок, равняется нашей Библии, носит название Типитака (на языке пали; по-санскр. Трипитака), «тройная корзина». На языке пали тексты были записаны на пальмовых листьях и занимали три корзины, отсюда название. Три части, на которые он делится, носят названия: *Винайя-питака* — этика, или дисциплина и церемониал, *Сутта-питака* — догматика, и *Абидхамма* — метафизика. Последняя, очевидно, позднейшего происхождения; но некоторые из *Никайя* — так называются сборники Сутта-питака — равно как и из книг Винайя-питака, несомненно относятся к глубокой древности, и в них надо искать истинного познания буддизма. Следует особенно указать на Дига-Никайю; к этой же группе принадлежат и вышеупомянутые Сутта-Нипата и Дхаммапада вместе с Джатакой.

Кроме этих канонических писаний, имеет значение ряд других произведений южной церкви. Сюда принадлежат обе летописи *Дипавамза* и *Магавамза* из III в. по Р. Х., которые рассказывают историю от нирваны примерно до 300 г. по Р. Х. В этом столетии жил знаменитый учитель Буддагоса, который написал ряд комментариев и иллюстрировал Дхаммападу притчами<sup>1</sup>. Еще позднее происхождение некоторых сингалезских писаний, которым *Спенс-Гарди* в своих трудах придавал большое значение; между ними замечательный разговор греческого царя Милинда (или Меландра) с учителем Нагазена (Milinda РГпна). Из дальней Индии мы имеем бирманскую и сиамскую биографию Будды; последняя доходит только до истории искушения<sup>2</sup>. Обращаясь теперь к северным источникам, на первый план мы должны поставить собрание санскритских произведений, которое Годжсон нашел в 1828 г. в Непале, а Бюрнуф разработал в своем главном сочинении<sup>3</sup>. Эта литература имеет те же главные

<sup>1</sup> T. Rogers. *Buddhaghosha's Parables Translated from the Burmese. With introduction by Max Muller* (1870).

<sup>2</sup> P. Bigandet. *The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese* (впервые в 1858 г.); H. Alabaster. *Whell of the Law* (1871), вольный перевод к которому автор добавил некоторые собственные наблюдения над буддизмом в Сиаме.

части, что и южная, но отличается от нее в некоторых существенных пунктах. Канон менее определен и закончен, что объясняется тем, что, в то время как южная церковь имеет одну общую традицию, северная распадается на многие секты, различные воззрения которых обнаруживаются и в литературе. Достоин замечания также то, что подлинные тексты Винайя отсутствуют в непальском собрании; место их заступают обширные легенды (Авадана). Но особенно важны здесь писания Абидхарма. Из них наибольший интерес имеют: Праджнапарамита, в трех редакциях, из которых самая короткая содержит 8000 глав, — это есть обзор буддийской метафизики; Saddharmapundarika<sup>1</sup> трактует об одном пункте учения согласно воззрению махаяна (см. § 84); Лалитавистара включает в себе часть биографии Будды, в очень фантастическом и по большей части в совершенно неверном изложении (все-таки следы древних и драгоценных традиций можно отыскать то там, то сям и в Лалитавистаре<sup>2</sup>). Еще один, четвертый, род буддийских сочинений, который наряду с Трипитака занимает важное место (как Атарва после трех Вед), составляют Тантра (волшебные книги) и Дарани (магические изречения).

Северная литература имеет более богатые ответвления, чем южная. Прежде всего сюда относится обширная литература, найденная в Тибете, заключающая в себе множество канонических и неканонических сочинений в переводах, которые составлены по санскритским и палийским оригиналам начиная с VII в. по Р. Х.

Один венгр, Александр Ксома из Кероса, мечтавший отыскать в Верхней Азии коренное местожительство своего народа, предпринял туда в 1820 г. далекое путешествие пешком и без всяких средств довел до конца свое предприятие с геройской настойчивостью и самопожертвованием. Ему обязаны мы первым знакомством с обоими колоссальными тибетскими сборниками: Каджиур, состоящим из 100 фолиантов, и Танджиур — из 225<sup>3</sup>. Каджиур содержит семь главных отделов, из которых Дульва соответствует

<sup>3</sup> В. Г. Годжсон. *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet* (1874). Его *Miscellaneous Essays* (Trübner Or. Serien, 2 т.) интересны для знакомства с неарийскими первобытными обитателями Гималайских стран:

<sup>1</sup> Два раза уже переведена искусной рукой: *Бюрнуф*, *Le Lotus de la bonne loi*; *Керн*, S. V. E., XXI.

<sup>2</sup> Переведена *Ф. Е. Фуко* (Ann. M. G., VI). Еще один, четвертый, род буддийских сочинений, который наряду с Трипитака занимает важное место (как Атарва после трех Вед), составляют Тантра (волшебные книги) и Дарани (магические изречения).

<sup>3</sup> Он дал детальный разбор их в *As. Researches* 1835 г., который был переведен *L. Feer*'ом (Ann. M. G., II). Из переводов и обработок мы упомянем: *Ф. Е. Фуко*: *Lalitavistara* (1847; как мы уже видели выше, он перевел позднее то же самое сочинение с санскритского оригинала); *L. Feer*, *Fragments extraits du Kandjour* (Ann. M. G.); *W. W. Rockhill*, *Udanavarga* (Trübner Or. Serien), это тибетская версия Дхаммапады), *The Life of the Buddha and the Early History of his Order* (Trübner Or. Serien), собрание исторического материала из тибетских источников. *Le traité d'émancipation* (R. II. R., 1884), формулы *Pratimoksha*. Не менее замечателен сборник сказаний и историй из Каджура, составленный *Шифнером* и снабженный прекрасным введением, переведенный на английский язык *Ральстоном*: *Tibetan tales* (Trübner Or. Serien). Из позднейших произведений упомянем: *А. Шифнер*, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Sakyamuni's*, в сокращенном изложении, из сочинения XVII в. (1749). *Taranatha*, история буддизма в Индии, переведенная также *Шифнером* (1869) — книга, законченная в 1608 г. и содержащая в себе исторические предания северной церкви.

Винайе, Sherchin — Праджнапарамите, Мдо-Сутра Ргиуд — Тантре. Многие важные части были переведены и обработаны, а также и позднейшей тибетской литературе уделено соответствующее внимание.

Важнее оказываются китайские источники. Изданный несколько лет назад каталог переводов из Трипитака указывает названия 1662 сочинений. Хотя китайские сочинения являются переводами как южных, так и северных канонических и неканонических произведений, однако они так сильно отличаются от известных нам санскритских и палийских книг, что почти без исключения указывают на происхождение их от неизвестных нам оригиналов или на несходные редакции известных<sup>1</sup>. Еще большее значение, чем все эти переводы, имеют рассказы о путешествиях китайских пилигримов, которые посещали Индию, чтобы укрепиться в вере на родине буддизма и принести с собой оттуда реликвии, изображения, а главным образом копии священных книг. Между ними особенно выдается Хиуентзанг, путешествовавший в 629—645 г. Его книга имеет большую ценность по имеющимся в ней географическим сведениям о тех странах, через которые он проезжал, и по изображению религиозных условий, которые он нашел в Индии<sup>2</sup>.

Японские источники представляют то преимущество, что они доставили нам не только переводы, но и копии принесенных из Индии санскритских оригиналов. М. Мюллеру принадлежит заслуга, что с помощью одного ревностного молодого буддиста из Японии, Bunyiu Nanjio, который некоторое время в Англии был его учеником, он первый стал разрабатывать эти источники<sup>3</sup>.

## § 81. ГАУТАМА БУДДА

**О** жизни Будды в буддийских сочинениях имеется множество разнообразных рассказов; как уже сказано, есть даже большие книги исключительно такого содержания; и если принять во внимание, что громадное собрание сказок Джатака («Рождения») имеет в виду, собственно, рассказать о том, что пережил Будда в различных своих перерождениях, то оказывается, что личности святого в писаниях посвящено достаточно внимания. Само собой разумеется, что история может

<sup>1</sup> S. Beal, Texts from the Buddhist Canon Commonly Known as Dhammapada (Trübner Or. Serien). A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese (1871). The Romantic Legend of Sakya Buddha (1875, перевод с одного китайского перевода, сделанного в VI в. после Р. Х.). Fo-Sho-hing-tsan-King, a life of Buddha by Acyaghosha Bodhisatva transl. from Sanskr. into Chin. by Dharmaraksha 420 n. chr. (S. B. E., XIX, в предисл. Beal делает обзор различных биографий Будды, находящихся в китайском каноне).

<sup>2</sup> Стэн. Жюльен, Voyages des pèlerins bouddhistes (в 3 т., 1853—1858; т. I содержит перевод биографии Хиуентзанга, т. II, III — и его книги Siny-ki); S. Beal, Buddhist Records of the Western World (в 2 т., Trübner Or. Serien).

<sup>3</sup> Результаты этой работы являются в 3 т. Anecdota Oxoniensia Aryan Series, под заглавием: Buddhist Text from Japan. Вопреки этому музей Гиме высказывает претензию, что он впервые обратил внимание на буддистские тексты в Японии.

воспользоваться лишь самой малой частью тех сведений, которые имеют претензию считаться историческими. Был даже поднят вопрос, имеем ли мы какое-либо историческое свидетельство о Гаутаме Будде.

Что какой-нибудь Будда должен был существовать — это очевидно и оспаривается только самыми смелыми критиками (как Керн). Буддийская религия всюду указывает на изречения основателя религии и сама по себе объясняется только творческой деятельностью определенной личности. Вопрос лишь в том, находим ли мы в существующих рассказах о Будде следы этой личности. Два великих индолога нашего времени, француз Сенар и голландец Керн, с определенностью высказались по этому вопросу в отрицательном смысле. Во всех рассказах о Гаутаме Будде они находят решительный мифический характер и рассматривают их только как мифы; с большим рвением и с помощью обширной эрудиции они старались показать, из каких мифических циклов сложилось сказание о Будде. В особенности желали отыскать у Будды черты солнечного героя, для чего легенды о Будде сопоставлялись с легендами о солнечных богах Вишну и Кришне. Доказательства этого взгляда проведены с почти убеждающим искусством и выяснили многое, что имеет постоянный интерес; в особенности книга Керна является одним из самых содержательных мифологических произведений современной индологии. Однако эти усилия в настоящее время вообще признаются не достигшими цели. Так, например, Ольденберг показал, что изложение Сенара почерпнуто из позднейших и плохих буддийских источников, вроде неправдоподобной Лалитавистары северной церкви, между тем как гораздо лучшие южные сочинения дают лишь весьма скудные основания для таких сравнений. Далес, в жизни Будды много таких моментов — и весьма существенных, — которые трудно согласовать с солнечным мифом и невозможно вывести из него. Каким образом, например, бог солнца приходит для того, чтобы диспутировать и опровергать обычную философию и аскетизм, основать монашеский орден и дать всякого рода наставления для его образа жизни — все это является довольно непонятным. И наконец, если известный ряд событий мог быть мифическим, то этим еще не доказывается, что эти события и действительно были таковыми. На самом деле историческое существование Гаутамы Будды вполне достоверно; как на одно из доказательств можно указать на то, что оно является совершенно очевидным на основании невольных показаний соперничающей секты джайна. Для осмотрительного исторического суждения указан тот путь, которым шли Ольденберг и Рюис Давид: искать в сведениях о Будде историческое ядро, вокруг которого сгруппировались многочисленные легенды. Что при установлении границы между историческим и неисторическим известную роль играет произвол, это понятно само собою; однако всегда останутся некоторые главные черты, которые большинством будут признаваться за исторические. Что один знатный юноша из рода Сакья в стране Магада покинул мир, чтобы искать высшего; что он надеялся найти спасительный путь у брахманских учителей и в энергических самоистязаниях, но, неудовлетворенный ими, оставил их; что после многих размышлений

он достиг познания истины; что эту истину он проповедовал в течение долгой жизни в качестве странствующего нищего и приобрел себе многих приверженцев, которых он тогда же организовал в монашеский орден,— все это, рассказанное в древних источниках единогласно и много раз, настолько же должно считаться близким к исторической истине, насколько, напротив, следует относиться строго критически ко всей остальной громадной массе рассказов о Будде. Несомненно, что в чудесных историях и неправдоподобных приключениях Будды, которые вместе с приторной ложью составляют главную массу легенд о нем, заключается множество мифического материала и разного рода чуждых саг, однако и в этой пестрой смеси найдется много отдельных черт, которые едва ли были искусственно приданы святому мужу.

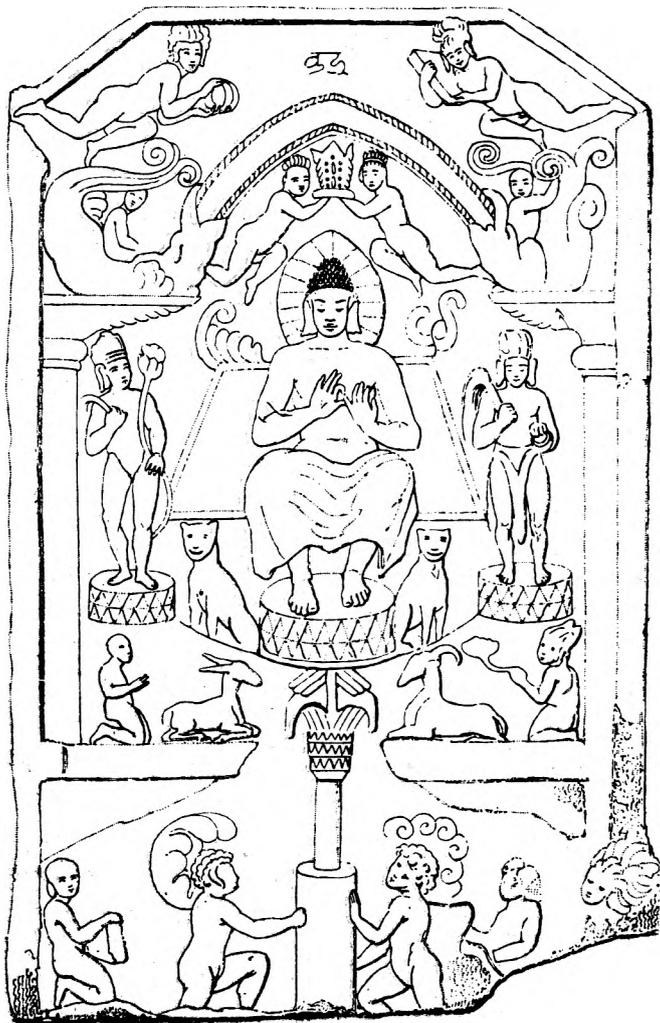
Хронологическое определение времени жизни Будды установлено довольно прочно, так что год смерти Будды принадлежит к немногим указанным хронологическим датам индийской истории. После многих колебаний пришли к тому, что «Нирвану», как ее называют, приурочили к 477 или 480 г. Достоверно известно время правления буддийского царя Асока, который был в сношениях с греками и оставил после себя много надписей. Все, что стало известным из них и из канонической литературы, приводит к заключению, что большой собор в Везали, который Асока созвал в 380 г. до Р.Х., происходил как раз через 100 лет после смерти Будды. Так как согласно всем указаниям Будда достиг возраста 80 лет, то год его рождения можно принять около 560 г. Таким образом, он жил в те же самые годы, что и Кон-цзы, одно время был (как полагают некоторые) современником Заратустры, а в старости, в течение более короткого времени, современником Сократа.

Легенда Будды, которая сложилась вокруг скудных исторических известий о Гаутаме, или Сакьямуни (мудрец из рода Сакья), есть в высшей степени драгоценный буддийский документ, потому что она изображает собою идеал жизненного поведения в духе буддизма и в изложении этого описания особенно наглядно высказывается характер и настроение буддийской религии и ее произведений. Мы расскажем его согласно обычному изложению буддистов в двенадцати пунктах.

1. После того как совершилось обычное провозглашение, предшествующее рождению Будды, и боги решили между собой, какому существу назначено быть будущим Буддой, они все пришли к нему, чтобы просить его явиться на земле. Тогда будущий Будда обдумал и решил следующие пять пунктов: он выбрал временем своего появления настоящий мировой период, частью света — Джамбудвипу (Индию), страну — срединное царство и главный его город Капилавасту, родом — касту кшатриев, потому что они составляли в то время самую знатную касту, и мать — добродетельную Майю.

2. Чудные сны предвозвестили его восприятие в материнской утробе, которое случилось во время праздника в середине лета. Четыре божественных властителя и их супруги перенесли Майю в область Гималаев, где ее выкупали, умастили, одели, украсили цветами и положили в золотой грот. Там будущий Будда вошел в ее утробу

в образе белого слона. Брахманы растолковали этот сон обрадованному царю Суддодане в том смысле, что нужно ожидать сына, который, если останется в мирской жизни, будет великим царем, если же изберет религиозную жизнь, то сделается Буддой, просвещающим мир. Зачатие сопровождалось тридцатью двумя знаменами



Будда.

в природе.

3. В роще Lumbini под деревом, при участии всего мира и при верноподданических приветствиях высших богов родился Бодисатва и вскоре после своего рождения был почтен приветствием старого аскета Девалы, который узнал в нем ясные признаки

будущего Будды; то же было и с восемью брахманами, присутствовавшими, когда юному принцу на восьмой день было дано имя *Сидхарта*.

4. Многие происшествия в жизни ребенка знаменовали его особенное достоинство. В праздник плуга он был однажды оставлен своими няньками под деревом ямбу; когда они возвратились, то заметили, что, в то время когда все другие деревья бросали свои тени уже в противоположную сторону, листва ямбу все еще осеняла погруженного в созерцание ребенка. Когда однажды он был принесен в храм, то изображения богов преклонились перед ним. В школе он приводил учителей в изумление своим совершенным познанием.

5. С шестнадцатого года своей жизни принц проводил три времени года в трех роскошных дворцах, окруженный прекраснейшими девушками, в роскоши и веселии, чем отец его надеялся привязать его к миру. Супругой его была прекрасная Иасодхара (или Гопа), которую он приобрел по рыцарскому обычаю на состязательных играх, в которых обнаружил свое превосходство во всех искусствах. Она подарила ему сына Рагулу.

6. Когда боги увидели, что пришло время для принца покинуть мир, то они устроили так, что во время своих увеселительных прогулок он увидел четыре зловещих зрелища, которые должны были пробудить в нем сознание его призвания: человека, согбенного от старости, больного, мертвеца и монаха. Бог Индра почувствовал в этот час, что его трон, с которого будущий Будда должен его свергнуть, становится горячим. Другие испытания также способствовали решению принца отрешиться от семьи и от мира. Девушка Киза Гаутами, восхищенная видом принца, величала в песне счастливых отца, мать и жену такого чудесного мужа; но принц подумал при этом, что действительное бесконечное счастье можно достичь только погашением (Nirvana) желаний, мечтаний и волнений сердца. В другой раз, после того как роскошные танцовщицы проявили перед ним все свои обольщения, он, по окончании праздника, увидел этих девушек спящими и исполнился отвращения, заметив, как их прелесть исчезла и как безобразен был их вид; мир показался ему горящим домом, из которого он пожелал как можно скорее бежать. Еще один последний взгляд бросает он на жену и ребенка и на своем коне Кантака, в сопровождении своего верного слуги Шанна, среди лета, оставляет город. Коня и слугу он отправляет обратно. Напрасно искушитель Мара старается его отвлечь от принятого им намерения. Ангел приносит ему восемь вещей, необходимых нищенствующему монаху: три одежды, чашу, нож, иглу, пояс и сито.

7. Нищим проходит Бодисатва через Райагрию, главный город Магада, где царь Бимбизара берет с него обещание после достижения достоинства Будды прежде всего побывать у него. Затем он идет к учителю Алара-Калама, но скоро убеждается, что сообщаемая такими учителями мудрость не приводит к цели. Тогда он пытается достичь ее путем самоотречения: он предается самому суровому аскетизму и самому глубокому размышлению, в сообществе с пятью другими кающимися в Урувилве. Но

когда, через шесть лет, его силы окончательно истощились, то он понял, что и эти упражнения не приводят к цели, и начал принимать лучшую пищу, за что пять его товарищей стали презирать его как отступника. Теперь наступил день, в который принц должен был достичь достоинства Будды. День этот возмущается многозначительными происшествиями (в том числе поднесение золотого блюда из рук девушки Суджаты). Снова, как при его рождении, при участии богов и гениев Бодисатва отправляется в лес и садится под деревом, под которым должен получить высший разум.

8. Когда злой Мара увидал владыку, расположившегося под деревом, то собрал бесчисленное полчище злых духов, чтобы прогнать его оттуда, и призвал все ужасы природы, чтобы уничтожить его. Но так как Бодисатва припомнил десять совершенств, то остался непобедимым. Столь же мало могли его чем-нибудь затронуть три дочери Мара: Страсть, Забота и Наслаждение. Когда, наконец, злой Мара понял, что он не может помешать ему достигнуть достоинства Будды, то он стал подстрекать его тотчас же войти в нирвану, не распространяя своего учения, но Бодисатва отверг и это требование. Бог и гении прославили многими песнями победу над искушителем.

9. Достижение совершенного познания, благодаря которому Бодисатва сделался Буддой, состояло в трех взглядах, полученных им в три стражи ночи. Он обозрел все, что произошло в предшествовавшие существования, все настоящие состояния и всю последовательную цепь причин. Затем он произнес сделавшиеся знаменитыми слова, в которых он выразил, что теперь, после многих существований и мучительных возрождений, он узнал жидителя дома. Но он не будет уже более созидать дом, ибо нирвана достигнута<sup>1</sup>. Семь недель провел еще Будда под деревом Боди или поблизости от него. Затем он принял пищу от двух проезжавших купцов, которые были первыми уверовавшими в него. Сначала он колебался, должен ли он распространять ту истину, которую он приобрел с таким трудом, но тогда явились к нему высшие боги и убедительно просили его не дать погибнуть миру, вследствие чего он дал обещание выступить в качестве Будды и возвестить истину.

10. В середине лета Будда произнес свою первую проповедь в Бенаресе, где указал тем пяти аскетам, которых он ранее покинул и которые даже теперь смотрели на него с недоверием, средний путь, который лежит на таком же расстоянии от жизни, управляемой чувственными страстями, как и от бесполезных аскетических упражнений. Кроме этих пяти, первыми его учениками были еще: Иаза, богатый юноша из Бенареса, и три брата Казиапа, известные брахманы, собравшие вокруг себя в Урувилве тысячу учеников; царь Бимбизара также с большой радостью принял посещение Будды и сделался последователем его учения. Далее появляются еще: два брахмана Сарипутра и Маудгалиана, цирюльник Упали, Ананда, который только с трудом излечился от земной любви, богатый Анатапиндика из Сравасти, в саду

<sup>1</sup> Слова эти можно найти в Дхаммападе, ст. 153, 154. Уклопяющиеся переводы у Spence Hardy, Manual, 2 изд. 1880, стр. 185. Стихи напоминают учение Санкья о том, как Праkritи, которого увидел Пуруша, отступает и теряет все свое могущество.

которого, как гласит предание, Будда сказал много речей и который построил для него в своем парке Джетавана первый монастырь. При одном из посещений своего родного города Капилавасты Будда открыл родственникам свое величие, и многие из его рода последовали его учению. Вблизи Сравасти жила одна богатая благородная женщина Визака, которая в особенности стала известна в качестве благодетельницы Будды и следовавших за ним монахов; знаменитый врач Дживака в Раджагриге, о чудодейственном лечении которого много рассказывается, известен также как почитатель Будды. Важным решением, вредные последствия которого он тогда же предсказывал, было то, что Будда, уступая просьбам своей тетки Гаутами, которая заботилась о нем после ранней смерти его матери, допустил к религиозной жизни женщин в качестве монахинь. Но не одно почитание и поклонение оказывались Будде; он много раз испытывал также противодействие и враждебное отношение. Так, ему пришлось помериться в искусстве волшебства с шестью Тиртика, или лжеучителями, в числе которых был Иньятипутра, Нигранта (основатель джайнизма). Даже среди монахов были такие, которые противодействовали ему. Душой такого противодействия всегда был двоюродный брат Будды, Девадатта, который под предлогом, будто желает ввести более строгий аскетический устав, подготовлял в ордене раскол и, кроме того, причинял ему всякого рода вред; он даже ослепил рассудок наследного царевича Магады, Аджаташатру, и склонил его к убийству его отца, Бимбизары.

11. В последние месяцы своей восьмидесятилетней жизни Будда еще раз высказал вкратце все свое учение и преподавал своим ученикам, особенно Ананде, последние указания и увещания. Он отверг искушения злого духа уйти в нирвану раньше сообщения этих последних поучений. Но затем он мог спокойно отойти с убеждением, что истина, независимо от его личности, будет продолжать жить в его учениках. Он умер в Кузинаре, поев жареной свинины, которую ему предложил кузнец Кунда. Перед этим он дал указание, чтобы его похоронили как великого царя. В своем последнем наставлении он указал еще раз своим ученикам на гибель, которой подвержены все материальные вещи, и увещевал их быть неутомимыми в духовном стремлении. После этого, так как он уже прошел все степени размышления, то он вошел в нирвану.

12. Маллы в Кузинаре сделали все приготовления, чтобы почтить тело умершего. С пышностью оно было предано сожжению; останки были собраны, и из-за них в скором времени стали спорить многие, даже цари. Они были разделены, и в различных местах для хранения их основаны были часовни.

Легенда о Будде в основании своем имеет догматическое предположение, что появление Гаутамы Будды не есть единичный и случайный факт в истории, но лишь одно из бесчисленных появлений Будды, которые совершаются и должны совершаться в течении времени. Таким образом, название Будда («просвещенный», сравн. bodhi «непосредственное знание») не есть собственное имя; оно есть обозначение достоинства

того совершенного, который приходит в мир, чтобы возвещением истины и основанием монашеского ордена, распространяющего эту истину, дать людям нирвану, т. е. возможность в течение известного времени избавляться от переселения душ, однако



Нирвана Будды.

лишь в течение известного времени, так как рано или поздно его учреждения приходят в упадок, путь спасения предается забвению и появление нового Будды становится необходимым. Существуют, конечно, и теперь Будды, из которых иные могут жить одновременно и мало отличаются от обыкновенных людей. Это суть так называемые Рассека-Будды («приватные Будды») — люди, которые обладают совершенством, собственными средствами найдя Нирвану. Но они могут спасти лишь самих себя, а не других, потому что они не достигли того, чтобы и своим современникам указать путь. Это может только Саммасам-Будда, «совершенный Будда». Но получение этой степени бесконечно трудно и требует такого развития характера и превосходства духовных сил, которое может быть достигнуто лишь в совершенно исключительных случаях, путем трудов и лишений и перейдя через бесчисленный ряд существований. Кому, однако, это удалось, тот постепенно делается сначала бодисатвой, «будущим Буддой». Бодисатва прежде всего должен удовлетворять трем условиям. В течение бесчисленных существований он должен иметь желание сделаться Буддой, он должен высказывать это желание в течение столь же долгого времени и поддерживать его как твердое решение и, наконец, он должен получить предсказание, которое назначает его будущим Буддой. Обстоятельствам, сопровождающим это назначение, придается особая важность; бодисатва должен встретиться с живущим Буддой, поднести ему дар, который последний с улыбкой принимает и при этом предвозвещает благочестивому подателю его будущее достоинство Будды. Не менее этого необходимо и то, чтобы бодисатва в своих многочисленных прежних рождениях исполнял десять (по другому списку шесть) парамита, «совершенных добродетелей», которые суть: благотворительность, нравственность, отречение от мира, мудрость, энергия, терпение, любовь к истине, твердость в своих намерениях, дружелюбие, хладнокровие. Для явившегося в последний раз Будды в Джатака насчитывается более чем 500 таких прежних существований. В них бодисатва является большей частью в виде отшельника, царя, лесного бога, учителя, но также и во всевозможных других образах: благородным или купцом, львом, орлом или слоном, даже зайцем или лягушкой; он не подлежит только рождениям в аду или на земле в образе женщины или вредного насекомого и т. п. Трогательно рассказывается, как во время этих существований бодисатва совершает невероятные вещи в смысле щедрости и самопожертвования: ото всего отрекается, отдает свое тело в пищу диким зверям, предоставляет собственным детям влачиться в нищете (как рассказывается в излюбленной джатаке о царском сыне Вессантаре), чтобы только достичь достоинства Будды. Замечательно при этом различие, которое делается в этом учении между свойствами бодисатвы и свойствами Будды. Упражнения в добродетели, которыми блещет бодисатва, уже не нужны Будде; последний перерос уже эту низшую степень; высшее bodhi, посредством которого достигается нирвана, противопоставляется этим действиям приблизительно таким же образом, как у брахманов «путь познания» противопоставляется более низкому «пути дел». Это различное отношение, которое выражается в учении о

бодисатве и Будде, простирается и на мораль: упражнение в добродетели нужно лишь до тех пор, пока еще не достигнута высшая степень.

Настоящему Будде предшествовали уже 24 Будды, а в настоящем «кальпа» (мировом периоде) он четвертый, и за ним будет следовать теперешний бодисатва Майтрейя. Ни один период, следовательно, не лишен истинного просвещения, потому что учение всех этих Будд тождественно. В позднейшее время почитание будущих Будд, пребывающих в настоящее время на небесах в качестве бодисатв, приобретает все большее значение. В особенности на севере к ним обращаются прямо, как к богам, преимущественно к Mañjuṣrī, представителю мудрости, и к Avalokiteṣvara, — представителю могущества.

Ольденберг обратил внимание на то, что личность Будды и учение о нем вовсе не составляет центрального пункта в буддизме. В четырех основных истинах не говорится ни слова о Будде. Он, собственно, является не искупителем, но проповедником искупляющей истины. Поэтому он даже не нужен для общины. Надо, однако, заметить, что, напротив, в формуле убежища, где называются три сокровища буддизма (Будда, Дхарма, Самга), Будда занимает первое место и что многие буддийские тексты высоко ценят благословение, связанное с размышлением о Будде, с произнесением его имени, даже с подаянием горсти риса, если оно делается во имя его.

## § 82. БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ

**В** знаменитой проповеди в Бенаресе, которой Будда приобрел своих учеников, тех пять монахов, которые раньше относились к нему с презрением за его отречение от аскетизма, он коротко и определенно высказал основную мысль своего учения: «Отверзите ваши уши, монахи; избавление от смерти найдено! Я поучаю вас, я проповедую учение. Если вы будете поступать сообразно с моим поучением, то еще в этой жизни сами познаете мудрость и узрите ее лицом к лицу...— Существуют две крайности, о монахи, от которых человек, ведущий духовную жизнь, должен оставаться вдали. Какие же это две крайности? Одна — жизнь наслаждений, преданная похотям и удовольствиям; это жизнь низменная, неблагородная, противная духу, недостойная, ничтожная. Другая крайность — жизнь добровольных страданий; это жизнь мрачная, недостойная, ничтожная. Совершенный стоит далеко от обеих этих крайностей; он познал путь, который лежит посередине, путь, который открывает глаза, открывает и ум, который ведет к покою, к познанию, к просвещению, к нирване! Это есть святой восьмичленный путь, который называется так: праведная вера, праведное решение, праведное слово, праведное деяние, праведная жизнь, праведное стремление, праведное воспоминание, праведное самоуглубление. Вот это, монахи, есть тот срединный путь, который познал совершенный и который ведет к покою, к познанию, к нирване. Святая истина о страдании такова: рождение есть

страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание; соединение с немилым есть страдание, разлука с милым есть страдание; недостижение желаемого есть страдание; короче говоря, пятикратная привязанность (к земному) есть страдание.— Святая истина об источнике страдания такова: это есть жажда (стремление к бытию), которая ведет от возрождения к возрождению, вместе с наслаждением и страстью, которая то тут, то там находит свое наслаждение; жажда наслаждений, жажда бытия, жажда могущества. Святая истина о прекращении страданий такова: устранение этой жажды через полное уничтожение желания, чтобы оно совсем ушло, через отчуждение от него, через освобождение от него, через лишение его всякой опоры. Вот святая истина о пути к прекращению страдания, о монахи: это святой, восемь раз святой путь, он называется так: праведная вера, праведное решение, праведное слово, праведное дело, праведная жизнь, праведное стремление, праведное воспоминание, праведное самоуглубление. С тех пор, как я, монахи, обладаю этим познанием четырех святых истин в их полной ясности с тех пор я знаю, что в этом мире, а также и в мире богов, в мире Мары и Браммы, среди всех существ, аскетов и брахманов, богов и людей я достиг высшего достоинства Будды. И я познал это и созерцал это: искупление уже не может быть потеряно; это мое последнее рождение; впереди для меня нет уже новых рождений»<sup>1</sup>.

Вокруг этих четырех святых истин концентрируется все учение Будды; он даже с особенным ударением говорит в одной притче, что он ничему другому не желает учить: насколько меньше число листьев, которые Возвышенный захватил в горсть, сидя в Синапском лесу, числа остальных листьев, которые были в лесу, настолько и то, что он сам познал и не возвестил, гораздо больше того, что он возвестил. Так как все это не приносит никакой пользы, не способствует святой жизни, не приводит к отвращению от земного к миру, к просвещению, к нирване, то Возвышенный и не возвестил этого, но учил только истине о страдании. Он стремился принести только то одно, что нужно: избавление от этих страданий: «подобно тому, как великое море проникнуто одним вкусом — вкусом соли, точно так же и это учение и эти правила проникнуты одним только духом — духом искупления».

Многие истины, о которых Будда умолчал перед своими учениками, составляют без сомнения, его взгляды на проблемы метафизического характера, которыми занимались тогда все образованные люди: вопросы о происхождении, о возникновении и уничтожении мира и т. д. Он не хотел высказывать этих взглядов, потому что он не считал их спасительными и не имел нужды излагать их своим ученикам, ибо они могли очень хорошо понять из коротких изречений его учения все направление его мысли. Но что говорится для индусов в четырех словах, то для нас остается рядом загадок, пока мы не знаем образа того мира, который в виде подразумеваемого предположения составляет общий фон всего учения. Будда как индус имел обычные представления об устройстве вселенной, которые мы знаем из брахманских писаний;

<sup>1</sup> Ольденберг, 129 и след.

в некоторых взглядах о душе, жизни и существовании он, однако, весьма значительно удаляется от своих современников; в известной мере мы можем составить себе понятие об этой философии Будды из метафизических книг канона (Абхидхарма), которые, правда, исходят не от Будды и не относятся к его времени, но которые, конечно, заключают в себе его мировоззрение и необходимы нам для уяснения его учения.

Только в качестве внешней рамки мы ставим в начале космологию буддистов. Она не имеет непосредственной связи с учением, но столь отлична от нашего представления о мире, что нам необходимо вкратце сказать о ней как о подкладке буддийских воззрений на жизнь. На земле, представляющей цилиндрический диск, возвышается как срединный пункт из глубины моря гора Меру, в 300 000 миль высоты и глубины, окруженная семью концентрическими кольцеобразными морями и столькими же кругами гор, разделяющими моря (колоссальными «золотыми горами»). Снаружи от последней горной цепи находится то море, которое доступно взорам людей, на нем лежат четыре мировые острова. Срединный пункт «треугольного острова», к которому принадлежит Индия, составляет дерево Будды. В недрах земли, которая держится в пустом пространстве, находится восемь адских пещер (Naraka), обитатели которых, живущие по меньшей мере 1 600 000 лет, беспрестанно и страшно мучаются, терзаются, раздробляются, кипятятся, поджариваются и все-таки трепещут от страха смерти. Над землей возвышаются шесть небес, принадлежащие богам (Devaloka), выше них опять 20 небес Браммы; чем выше небесная сфера, тем легче и духовнее в ней жизнь, тем меньше там находится материи, органов, представлений и способностей человеческой жизни. В последних четырех Brahma-loka нет больше никаких образов (тел) и никаких возрождений; здесь блаженные уже вкушают нирвану. Такая система небес с землей и ее преисподними образует в совокупности вселенную (sagravala), и таких вселенных в неизмеримом пространстве существует бесконечно много.

Еще колоссальнее становится картина мира в учении о мировых периодах. Как возникла каждая вселенная, так же через некоторое время она и погибает, и в бесконечном ряду следуют один за другим мировые века (kalpa). Вообще буддийское мировоззрение во всех отношениях носит в себе элементы чудовищно громадного и беспредельного: колоссальные величины, бесчисленность миров, головокружительный ряд бесконечностей, который образует течение времени, и все это без начала и без конца, все представляется в состоянии возникновения и исчезновения, и на этой сцене, согласно взгляду буддистов, разыгрывается драма жизни.

Хотя буддизм и населяет небо бесчисленными богами, однако эта религия в своей основной идее совершенно атеистическая. Девы — такие же существа, как и все другие; они подвержены общему изменению вещей, и на них следует смотреть только как на добавочные фигуры, которые своим согласием и подчинением должны еще более возвышать чудесность Будды и его совершенных; «велик Брами, но что значит он в сравнении с одним из сынов совершенного». Но атеизм буддизма, как бы

решителен он ни был, все же не составляет положительного тезиса этого учения или догмата веры. И здесь также мы имеем дело с невысказанным, подразумеваемым предположением; о божестве в собственном смысле в буддизме вовсе нет и речи, нет для него и места. В этом буддизм сходится с философией Санкьи, а по отношению к брахманизму вместе с его философией Веданты стоит в решительном противоречии. Он не знает ни Брахмы, ни Атмана как мирового духа, вообще никакого существа, которое утверждалось бы само собой и через которое существовали бы вещи. В буддизме нет прочной опоры для существования, нет и настоящего бытия; все находится в движении и изменении, все возникает и погибает; очень верно указано было то характерное противоречие между брахманизмом и буддизмом, что «брахманская метафизика во всяком возникновении усматривает бытие, а буддийская во всяком кажущемся бытии видит лишь возникновение» (Ольденберг).

Согласуясь в этом атеизме с учением Санкьи, буддизм, однако, чрезвычайно далеко стоит от положительных утверждений этой философии. Буддист не желает ни в «веществах», ни в «душах» искать субстанциальной сущности вещей; он вообще не желает рассуждать о какой бы то ни было субстанции, и реализм, который дает философии Санкьи столь определенный отпечаток, совершенно исчезает в метафизике буддистов; скорее можно столь же верно говорить об их акосмизме, как и об их атеизме, по крайней мере, поскольку они не желают знать о мире самом в себе.

Таким образом, в буддизме не признается ни духовной, ни материальной «сущности действительного бытия», что согласуется с уклонением его от всякого метафизического утверждения; это отвращение от философии идет даже еще далее: запрещено говорить о бытии, точно так же как и о небытии; ересь — считать мир как бесконечным, так и конечным, и говорить о вечности и невечности. Столь же далек буддизм от «почитания ничтожества», как думали его охарактеризовать. Отрицание, которое вполне господствует в этой религии, состоит в отречении от многих положительных состояний и утверждений, а не в какой-либо особой теории отрицательного.

Что же остается при таком многоотрицающем мировоззрении? Формы и причины, — отвечает буддист; но его понятия в этом случае невозможно передать одним словом. Санкары, что обыкновенно переводят словом «образы», суть прежде всего чисто психологические состояния сознания, переходящие настроения или виды духовной деятельности, которые возникают путем образования их из наших впечатлений и предрасполагают к хорошим или дурным поступкам. Исходя из этого психологического понимания, понятие санкары, по-видимому, распространяется на все существующее, так что все вещи как таковые рассматриваются в смысле понятий, возникающих и исчезающих. Впрочем, каждый санкара есть всегда член известного причинного ряда, результат предыдущих состояний, бывших или в этом, или в одном из прежних существований, и причина будущих действий. Поэтому санкарам соответствует другое основное положение буддийской метафизики: закон причинности. Дхамма (закон), как он называется, следует понимать не как физический принцип

причинной зависимости, но как нравственный мировой порядок, как принцип возмездия. Всякое деяние приносит свои плоды и в силу закономерности вещей приводит к новым деяниям, к новым состояниям, к новым формам существования, как физическим, так и духовным — короче говоря, к новым санкарам. Дхамма есть норма, согласно которой создаются образы, санкары суть формы, в которых осуществляется закономерность. Эта тесная связь обоих понятий приводит к тому, что они мало-помалу сливаются; то и другое становится выражением сущности вещей или самих вещей, выражением всего, что есть в мире или, лучше сказать, всего, что совершается в мире. Как «телесные, так и духовные формы развития, все ощущения, все представления, все состояния, все, что существует, т. е., что происходит — все это есть дхамма, все это — санкара. Таким образом, истинное понимание обоих понятий возможно лишь если их брать в соединении с основным понятием буддийской метафизики, с карманом; но чтобы подойти к этому понятию, мы должны сначала рассмотреть учение буддизма о душе.

Сообразно с решительным субъективизмом буддийского мировоззрения существо человека в буддийских умозрениях играет гораздо большую роль, чем существо вещей; атман (на языке пали: атта) составляет центральное понятие в буддийском мышлении, но понимать его нужно только в чисто субъективном смысле, как обозначение «самого»; соответственно этому теологические толкования этой религии основываются на весьма обстоятельной и остроумной психологии. Для этой последней прежде всего характерно то, что она отказывается от разрешения метафизической проблемы учения о душе, т. е. вопроса о существовании души, или решает ее лишь отрицательным образом. «Я» для буддистов существует лишь по-видимому; существует целый ряд представлений и других состояний сознания, но нельзя ни обнаружить, ни представить себе носителя этих состояний, который бы существовал сам по себе. «Я» остается лишь названием, которым обозначают совокупность свойств или состояний индивидуума. Эта мысль нашла себе классическое выражение в одном разговоре в Милинда-Панье, где учитель Нагасена приводит царя Милинду к тому взгляду, что как отдельные части повозки, на которой тот приехал, не суть сама повозка, и слово «повозка» и есть только слово — так же точно никак нельзя указать и человеческую личность в разных видах душевной деятельности. Остаются, следовательно, только психические феномены, сканда (в пали — канда). Слово сканда значит «агрегат» и служит для обозначения пяти классов, на которые распадаются свойства, или составные элементы человека, а именно: рупа — вид, т. е. тело и его отправления, ведана — ощущения, санна — восприятия, санкара — «переработка» чувственных впечатлений, посредством которой возникают представления и настроения, виньяна — познание (того, что воспринято и представлено). Как санкары, так и виньяны понимаются в смысле не только психических, но и моральных состояний, которые вполне обуславливают собою все положение индивидуума. Каждая из этих групп обнимает большое число состояний: существует 28 руп, 89 виньян, а

ведан даже 108. Результатом этих деятельностей тела и души является поступок, или дело (карман, в пали — камма). Карман составляет самый важный элемент в жизни души, потому что имеет непреходящее существование. То, что переживает душа, прочная точка, вокруг которой движется жизнь, — это есть карман. Сканды распадаются при смерти, «Я» уничтожается вместе с ними; карман же продолжает жить и приводит к новым существованиям. Так находит свое разрешение загадка, каким образом неустойчивый индивид, составленный из кажущегося «я» и преходящих сканд, может все-таки продолжать свое движение в процессе переселения душ: из продолжающего существовать кармана образуются новые сканды, возникает новый индивид, судьба и жизнь которого определяются свойствами кармана. Человек, следовательно, продолжает существовать не в силу неразрушимости его души, но в силу неуничтожаемости его дел. Так как карман как носитель непрерывности жизни образует из себя не только новые состояния сознания, но и новые телесные свойства, то становится понятным, что он не может иметь чисто духовного характера. И на самом деле, карман часто представляется как нечто материальное; вообще буддисты, при всем спиритуализме своих воззрений, имеют удивительную склонность представлять духовное материальным образом. Если в буддизме может быть речь о мировой материи, то это именно есть карман, ибо из него возникает все живущее и движущееся. Благодаря этому вещи приобретают известную точку опоры, мировоззрение же сохраняет свой субъективный характер, потому что карман всегда остается как нечто созданное индивидами.

Так как карман столь решительно является принципиальным, или основным элементом существования, то два других основных понятия, санкара и дхамма, находятся с ним в связи, так что даже и понять их можно лишь через него. В кармане мы находим материал, доставляющий объект для формирования санкар: санкара есть форма существования кармана, которая должна быть понимаема как нечто возникающее, но не как возникновение, совершенно лишенное содержания. Дхамма, закон, выясняется сама собой благодаря карману. Основной характер кармана всегда остается моральным; это есть дело, и при том даже доброе или злое дело; но так как он при этом есть еще нечто материальное, то в буддизме происходит отождествление морального и физического, вследствие чего все процессы существования оказываются подчиненными моральному закону. Из деятельностей сканд с нравственной необходимостью образуется тот или иной род кармана, и наоборот, сообразно с родом кармана образуются вновь возникающие сканды; и каждое новое существование непосредственно обуславливается хорошим или дурным поведением предшествующих: причинность жизни есть этическая причинность, и ею же определяются и телесные вещи.

Этот закон моральной причинности является руководящей мыслью в буддийском учении о переселении душ. Эта основная теория индийского мышления врождена была буддизму так же, как и философским системам и секте джайнов. Сам Будда

нашел ее уже готовою и, вопреки мнению Rhys Davids'a, смотрел на нее как на само собою понятную; его учение в основе покоится на неумолимой реальности Самсары. Она есть неизменная подкладка жизни: метафизическая и этическая связь существ; она есть мировое зло, освободить от которого мир составляет стремление Будды и всех его последователей.

Если теперь мы возвратимся к четырем истинам и рассмотрим их на почве этого мировоззрения, то мы можем гораздо лучше понять их смысл и значение. Пессимизм, который лежит в первом положении: «все есть страдание»,— коренится именно в признании непостоянства и преходимости всех вещей. Что все представляет собой только образы, которые постоянно создаются, чтобы затем опять уничтожаться, это безотрадное *πάντα ῥεῖ*<sup>1</sup> всех существований,— вот источник буддийского страдания. Поэтому пессимизм этот универсален и радикален. Он скорбит не о злополучии в сфере существования, но о самом существовании как о злополучии; не только болезнь, старость и смерть, но и самое рождение и подчинение закону рождения есть страдание. Так как существование всегда есть нечто преходящее, лишенное субстанции, само себя пожирающее, то в буддизме оно обозначалось в образе пламени. «Все,— говорит Будда в «проповеди огня»,— пребывает в пламени. Глаза и все чувства находятся в пламени, зажженном огнем любви, огнем ненависти, огнем соблазна; он зажигается рождением, старостью и смертью, скорбью и воплями печали, заботой, страданием и отчанием. Весь мир стоит в пламени; весь мир окутан дымом, весь мир пожрется огнем; весь мир содрогается». Но из такого мирового пламени можно вынести только одну скорбь. «Как вы думаете, ученики, чего больше: воды, находящейся в четырех великих морях, или слез, которые пролиты и вами забыты, когда вы на этом широком пути блуждаете, странствуете и скорбите и плачете о том, что вам досталось в удел то, что вы ненавидите, и не досталось того, что вы любите?»

Вторая истина, о происхождении страдания, приводит нас в характерную буддийскую сферу. Страдание возникает в человеке, потому что люди привязаны к бытию. Человеку присуща жажда (*tanhâ*, санскр. *trshna*) не только жизненных наслаждений, но и жажда самой жизни, вообще существования. Так как существование само по себе исполнено скорби, то страдание будет пребывать до тех пор, пока люди желают жизни и стремятся к возобновлению существований; они не только стремятся к существованию, но и производят его, совершая различные поступки и, следовательно, порождая карман, так как из кармана возникает существование. И так как карман является, так сказать, субстратом жизни, то привязанность к жизни в основе становится состоянием связи с карманом. Привязанность (*упадана*) состоит как в наслаждениях и страданиях, так и в аскетизме, и, кроме того, в еретических мыслях, в числе которых в особенности упоминается аттавада, признание того, что Я существует само по себе. Искусство жизни состоит, следовательно, в освобождении от упаданы, чтобы карман

<sup>1</sup> все течет (греч.).— *Ред.*

утратил свое могущество и не влек нас от существования к существованию. Каким образом это становится возможным, научает нас теория, которую Будда считает самой важной, но и самой трудной во всем своем учении, именно теория последовательного ряда причинностей, или двенадцати «причин» (нидана), которые вводят нас в бедствия жизни. Во главе этого ряда как главное зло стоит незнание (относительно четырех истин), потому что оно приводит к санкарам (или карману), а эти опять к сознанию, которое связывает сканды с данным индивидом. В индивиде же действуют чувства, которые через соприкосновение с внешним миром производят ощущения. А из этих последних возникает танха, жажда; из нее привязанность (упадана), в силу которой мы остаемся связанными с процессом переселения душ (самсара). Переселение же душ приводит к рождению, а с рождением приходит болезнь, старость, смерть и прочие страдания. Если теперь устранить незнание, то весь ряд прочих нидан распадается и вместе с ними уничтожается, следовательно, и страдание. Поэтому надо усвоить себе в совершенстве четыре истины; тогда является возможность как бы одним скачком освободиться от самсары и тем самым победить страдание. На вопрос относительно субъекта этих состояний существует самый простой ответ, что формула нидан распространяется на три рождения. Первое рождение состоит из санкар и происходит из незнания; второе — из восьми последующих членов ряда до рождения и страдания, которым обозначается третье рождение.

Состояние, в котором прекращается страдание, есть известная нирвана (пали: ниббана). Нирвану, которая в брахманизме является лишь гипнотическим состоянием покоя, в джайнизме — бессознательным продолжением жизни, в буддизме следует понимать как «угасание» танхи, страстей. Так описывается уничтожение страдания в третьей истине. Но прекращение «жажды» достигается только с погашением виньяны, познания, и нирвана становится, следовательно, после этого прекращением сознательного состояния духа. Но вопрос в том, есть ли она в то же время и прекращение жизни. Против этого говорит то, что нирвана может быть достигнута уже при жизни, а также то, что сам Будда, находящийся в нирване, представляется живущим и теперь. Между тем естественная последовательность буддизма требовала бы представления о нирване как об окончательном уничтожении существования, ибо уже даже в самом факте существования заключается зло, от которого нужно освободиться, именно страдание. Но Будда не сделал такого последовательного вывода. Он избегает всякого решительного ответа на вопрос, есть ли нирвана бытие или небытие, и теология заклеяла именем ереси как то учение, что нирвана есть уничтожение, так же точно и то, что она не есть уничтожение. Ее можно определить лишь отрицательно: это не-желание и не-сознание, не-жизнь, но также и не-смерть; положительного о нирване можно сказать лишь то, что это есть такое состояние, в котором освобождаются от переселения душ; и лишь с точки зрения бесконечных возрождений с их последовательным рядом смертей и жизней является возможным связать какое-нибудь понятие со словом нирвана. Позднейший буддизм не мог сохранить

этой полнейшей неопределенности понятия и представляет себе нирвану как блаженство, состоящее в свободе и одухотворении.

Четвертая истина учит, как достичь нирваны. Праведная вера, освобождающая от незнания, является здесь важнейшим условием, но рядом с ней стоят две группы понятий, заключающихся в словах: праведная жизнь и праведное самоуглубление. Первая группа включает в себе этические заповеди; она дает нам ясное понятие относительно этики и положения этики в буддийской системе. Добро не представляет для буддистов самого высшего, потому что добро всегда есть действие и должно быть побеждено, как всякий карман. Но как предварительная ступень к высшему, добро необходимо в слове, в деле и в жизни; зло приводит ко все более низким, более удаленным от нирваны возрождениям; добро же посредством лучших возрождений предрасполагает к дальнейшим успехам на пути к нирване. Имеет большее значение и более характерна для буддизма идея праведной мысли и праведного самоуглубления. Последнее в особенности выражает собою не столько правильность размышления и глубокомыслие, сколько известные проявления экстаза, которые должны готовить дух к восприятию высшего просветления. Таких экстазов (Dhyana), которые все состоят в созерцании и телесной пассивности, существует четыре группы, которые различаются между собою все более и более полной бездеятельностью и бесчувственностью. Во время первой дианы уже отсутствует желание и человек погружен лишь в обдумывания и взвешивание; во время второй он уже превзошел это обдумывание, но еще существует радость и приятность экстаза, во время третьей он освобождается и от чувства радости, во время четвертой, когда он больше не дышит, исчезает и всякая приятность, и душа достигает полного безразличия. Экстаз, в особенности в позднейшем буддизме, возбуждается не без внешних средств, которые предпосылаются в определенном порядке выполнения и представляют удивительную смесь волшебства и благоговения, добродетели и безмысленных душевных действий. Совершенно магический характер имеет упражнение с «кругами» элементов. Нужно окружить себя землей, водой, огнем и воздухом и, наконец, различными цветными кругами; затем в молчаливом созерцании размышлять о значении этих кругов, причем вполне рассмотреть их, и до тех пор пристально глядеть на них, пока совершенно ясно не будешь видеть их с закрытыми глазами. Отвратительным представляется долгое рассматривание трупа, при чем нужно думать о том, что таковая же участь предстоит нашему собственному телу; другое упражнение состоит в том, чтобы все время думать, что пищу принимают только против своей воли. Вместе с такими упражнениями являются другие упражнения в благожелании, симпатии и беспристрастности, равно как размышление о Будде, его законе и учреждениях и т. д., употребление которых в качестве искусственного средства для возбуждения экстаза очень подозрительно. Упражнение в этих Дианах сообщает человеку не только чародейственную силу, которая возносит его за пределы земного, позволяет ему познавать его прежние существования и может перенести его

(соответственно степеням его экстаза) на одно из четырех небес диан, но и делает его познание святых истин *непосредственным*, и лишь такое непосредственное, интуитивное знание заключает в себе достаточно силы, чтобы устранить роковое незнание.

Тот, кто прошел все четыре дианы и в совершенстве исполнял их, становится «святым» (Arhat), «тем, кто заслужил» (нирвану). Приобретение достоинства архата составляет, впрочем, по большей части задачу нескольких существований; при этом подробно описываются различные стадии, через которые человек приближается к святому званию. Sotârapanna, «попавшим в поток», называется тот, кто только что вступил на путь святости; его будущее спасение обеспечено, но он должен еще пройти несколько существований; однако в низшие миры (ад, мир призраков, мир животных) он уже более не пойдет. Следующая стадия — Sakâdâgamin'a, «однажды возвращающегося» (на землю); у него страсть, ненависть и заблуждение сведены к минимуму. Anagâmin'ы не возрождаются больше на земле; только в мире богов им предстоит еще возрождение, и там они достигают нирваны. Но выше их стоят искупленные уже при жизни, которые тотчас достигают нирваны, и это-то и суть архаты. Архат не имеет грехов и заблуждений, совершенно свободен от всяких страстей и желаний, следовательно, и от всякой привязанности к существованию; поэтому он уже освободился от власти кармана, он состоит из одних сканд, которые таким образом после его смерти могут уничтожиться без всякого остатка.

Нравственный идеал буддизма ясно виден именно из прославлений этого состояния святости. *Душевный покой* есть то состояние, в котором заключается все блаженство, полная независимость от мира, от его забот, его страстей, его мнений. «Будда, — говорит Фосбёлл в своем Introduction to Sutta-Nîpata (S. B. E., X, XV), — это монах, который оставил мир и из семьянина сделался безродным странником, потому что от домашней жизни происходит нечистота. У него нет никаких предвзятых мнений, он отбросил всякое философское воззрение и никогда ни о чем не спорит. Он не испытывает ни радости, ни огорчения по поводу чего-либо; у него нет собственности, он отрешился от всякой страсти и желания и не привязан ни к добру, ни к злу. Он спокоен; при всех обстоятельствах он остается неизменным; он безмолвен, как глубокая вода; он нашел мир, он знает благополучие, состоящее в этом мире, он достиг бессмертного мира, неизменяемого состояния нирваны». Таким образом, душевный покой Будды столь полон, что он состоит в абсолютном *равнодушии* не только ко всякому наслаждению и страданию, но и к добру и злу; свою собственную жизнь он презирает так же, как и благополучие и богатство.

Его отношение к другим существам, животным и растениям, так же как и к людям, является самоотверженным благоволением. Нежная *симпатия* ко всему живущему присуща буддисту; он не должен никого убивать, никому вредить, ни к кому относиться с гневом или со злобою, так как вражда никогда не прекращается враждой; вражда прекращается любовью, таково древнее правило; впрочем, слово, которое мы переводим как любовь, правильнее, пожалуй, передать словом невражда; примеры этой добродетели, которые упоминаются, имеют тоже отрицательный, пассивный

характер: такой-то не мстил за обиду, а другой снес несправедливость или на грубые слова отвечал кротко. Даже сострадание — холодно, да иного и нельзя ожидать там, где так громко прославляется апатия. Матери, которая горюет об умершем сыне, Будда не может предложить иного утешения, как послать ее в другие семьи, чтобы она убедилась, что в каждой семье есть свое собственное горе и что «мертвых много, а живых — мало».

При всем самоотречении по отношению как к самому себе, так и к ближнему, у буддийского монаха преобладает, однако, крайне сомнительного свойства сознание собственного достоинства; если он восхваляет серьезность убеждения, бодрость духа, строгость поведения, что все необходимо для спасения, то не забывает при этом похвалить самого себя за серьезную, добрую и строгую жизнь, в особенности же за свою мудрость, свое познание истины, которая возносит его до небес над обыкновенными людьми и делает его выше Браммы и богов. С не меньшей гордостью, чем самый тщеславный стоик, он умеет отличать мудрого человека от глупого: «как на куче придорожной грязи процветает лотос, полный благоухания и отрады, так и ученики совершенного сияют своею мудростью среди тех, которые подобны грязи, среди людей, блуждающих во тьме».

Это высокомерие монах сохраняет также и по отношению к членам общины. Вопреки первоначальным взглядам Будды уже во время его жизни в общину стали приниматься миряне, причем последние, сохранявшие свое светское звание, и до сих пор еще лишь из милости состоят наряду с орденом монахов, хотя они уже составляют большинство буддистов. Поскольку мирянин может надеяться достигнуть лишь низшей цели, высшая награда для него то, что в ближайшем возрождении он будет монахом и таким образом приблизится к Нирване, — постольку же на нем лежит и меньшее число обязанностей, чем у монаха, так что в буддийской этике нужно проводить строгое различие между нравственными законами для монахов и теми, которые нужны лишь для мирян.

Мораль буддизма представляется нам отчасти в виде различных школьных представлений, которые так разработаны, что не без основания говорится о методизме и казуистике буддизма, отчасти же в виде прекрасных правил и трогательных рассказов. В этой морали не следует искать оригинальности; здесь также в буддизм перешло много общего индийского достояния. Если мы обратимся к отдельным предписаниям, то самые важные мы находим собранными в декалоге (Дазасила), который, впрочем, содержит в себе не много нового. Первые пять запрещений состоят в следующем: не убивать никакого живого существа, не красть, не нарушать супружеской верности (для монахов вообще не касаться женщины), не говорить неправды, не пить горячительных напитков. Пять следующих касаются только монахов; они запрещают еду в неустановленное время, участие в светских удовольствиях, употребление нарядов и благовоний, мягкую постель, принятие денег. В другом несколько отличном от этого декалоге грехи разделяются на плотские, словесные и мысленные. В отдельных случаях эти предписания разработаны весьма казуистически<sup>1</sup>. Также для отношений между

родителями и детьми, учителями и учениками, между мужем и женой, между друзьями, между господами и рабами, монахами и мирянами дается по пяти или по шести правил для той и другой стороны. Что буддийская мораль имеет много различных сторон, это ясно вытекает, между прочим, из приписываемого Будде многократного увещания соединить воедино Самадхи (самоуглубление), Панна (мудрость) и Сила (справедливость) — триаду, которую Рис Давид сравнивает с христианской верой, разумом и делами. Но всего важнее отношение активной стороны нравственной жизни в буддизме к ее пассивной стороне. История прежних существований Будды, равно как и других буддийских святых (Пурна, Кунала и др.), содержит трогательные черты благожелательности, сострадания, милосердия, участия, кротости, благодарений и любви; также Дхаммапада и другие сочинения прославляют такого рода добродетели: любовь, которая побеждает ненависть и т. д. Но, с другой стороны, ценность этих заслуг ставится не высоко. Они, пожалуй, полезны, но только на более низкой, подготовительной ступени; если бодисатва проявляет их, то у Будды их уже более нет; даже признавать эту деятельную нравственность за высшую считается прямо ересью. Так как буддизм почти исключительно дает запрещения и никаких положительных заповедей, то для настоящего святого, для монаха, нравственность имеет чисто отрицательное значение; всякое действие является оковами, от которых он уже свободен; чем более он похож на мертвеца, тем он ставится выше. Если буддийская мораль и имеет некоторые прекрасные стороны благодаря той ревности, которую она, заботясь о собственном блаженстве, обнаруживает в борьбе с искусителем Марой, равно как благодаря учению о добродетели, которое она проповедует словом и примером, то она имеет и свои темные стороны, выражающиеся в низкой оценке этой добродетели, а равно и всех общественных отношений и всякой активной нравственности. Необходимые следствия этого — отсутствие положительного чувства долга, презрение к труду, к женщине и ко всем условиям земной жизни. Задачей человека является не то, чтобы занять известное положение в мире, но чтобы бежать от мира. Эта отрицательная мораль имеет такое решающее значение для сущности буддизма, что нет ни малейшего основания разделять мнение Эд. Гартманна, будто этот ее характер может вполне сгладиться, и ожидать в будущем от буддизма полезного содействия к достижению положительных целей человечества.

## § 83. ОБЩИНА

«Тройное сокровище», Тиратна, — так буддизм часто называется своими последователями, — сообразно трем опорам, или твердым пунктам, которые они находят в религии: *Будда*, *Дхамма*, учение, и *Самга*, община. Если мы, рассмотрев

---

<sup>4</sup> Подробно об этом у Spence Hardy, Manual, ch. X.

Будду и Дхамму, обратимся теперь к Самге, то прежде всего должны припомнить, что община Будды есть орден нищенствующих монахов. Настоящий буддист отшелся от мира если не для того, чтобы жить отшельником в абсолютном уединении, то чтобы примкнуть к монашеской конгрегации. Самое обычное имя, которое он носит,— это Bhikkhu «нищий», что менее удачно переводится словом «духовное лицо», чем словом «монах, член ордена». В условиях и правилах ордена опять нет ничего такого, что было бы совершенно чуждо индийской жизни. Круг сынов Шакиев был похож на школу, которая собиралась около какого-нибудь знаменитого брахмана, и даже о набожных отшельниках (Самана, Санниазин или как бы они ни назывались) нам уже много раз приходилось упоминать, говоря о временах, предшествовавших буддизму. Но в буддизме прежде всего была та особенность, что ученики даже после смерти своего учителя оставались объединенными без всякого видимого центрального пункта. У Будды не было преемника, следовательно, община не имела главы. Постоянное духовное присутствие личности учредителя может действовать в качестве мотива индивидуального благочестия, но Будда продолжает жить только в проповеданном им учении; являясь его последователями, монахи сами себя спасают; свет свой они несут в себе самих. Таким образом, в этом монашеском ордена нет никакой централизации. Никто не имеет руководства целым; монахи, находящиеся в одном месте, действуют сообща; в крайнем случае, живущие по соседству образуют диоцезы, но дело не доходит до более широкого объединения. Высшим авторитетом в ордена остается слово Будды, и, благодаря обычной фикции, даже позже введенные правила приписываются ему. К числу многих условий, необходимых для успеха ордена, на которые указывает Магапариниббана-Сутта, принадлежит привязанность к заведенным издревле порядкам, стремление крепко держаться тех учреждений, которые установлены Буддой.

Поступление в орден не представляет затруднений. Уже на седьмом или восьмом году можно быть допущенным в качестве ученика (саманера), но только в 20 лет получается посвящение. Церемония посвящения (упасампада) крайне проста; в собрании не менее как десяти членов кандидату предлагаются установленные вопросы, и если на них получены удовлетворительные ответы и никто из присутствующих не делает возражений, то он вводится одним из старших монахов и принимается собранием. Единственная иерархия между братией основывается на старшинстве и на обладании достоинством святого (архата). Среди вопросов, предлагающихся вновь поступающему, есть и вопросы насчет существующих препятствий. Они разнообразны: убийцы отца, матери или святого, те, которые оскорбили Будду или возбудили в общине раскол, те, которые страдают известными болезнями, но главным образом те, которые не правоспособны (рабы, должники, солдаты или не получившие разрешения от родителей), не допускаются в общину. В отдельных случаях эти определения иллюстрируются разного рода рассказами. С другой стороны, так же легок и выход из ордена. Монаху, у которого оказываются слишком сильными или чувствен-

ная страсть, или стремление жить с родственниками, или что-нибудь иное, привязывающее его к миру, или же у которого зародилось сомнение в истине, во всякое время предоставляется свобода возвратиться в мир, и за это его так мало осуждают, что он даже как мирской брат может оставаться в дружеских отношениях с орденом.

Одевание монаха чрезвычайно просто. У него три предмета одежды: нижняя одежда, верхняя и ряса, цвет ее на юге желтый, на севере красноватый. Собственно, он сам должен приготовить себе эту одежду из собранных им лохмотьев, но, конечно, этому правилу вообще никогда не следовали. Другие платья, башмаки, зонты и т. д. составляют непозволительную роскошь; но против существующего у других монахов обыкновения ходить нагими буддизм высказывает протест. Далее, у Bhikkhu есть бритва, игла, пояс, сито, чтобы не проглотить с водой какое-нибудь насекомое, в большинстве случаев зубочистка, четки, всегда чашка для подаяний, так как он должен собирать в виде милостыни необходимое пропитание, ходя из дома в дом по богатым и бедным. Деньги он не может принимать ни при каких обстоятельствах; но и при собирании пищи он должен воздерживаться от всякой навязчивости, даже не может собственно спрашивать, но лишь показываться. В обычное время ему предписывается крайняя умеренность в пище, но во время болезни он может принимать в качестве лекарства и то, что в другое время ему запрещено; перечисление этих средств дает возможность составить себе представление об индийской фармакопее.

Что касается жилища, то правило, вменяющее монаху в обязанность жить под открытым небом, в пустыне, на церковных дворах или под тенью дерева, не дает нам картины действительности. Последняя показывает нам, что монахи чаще живут, — и не только в дождливое время года, — в хижинах или домах, а часто вместе проживают в монастырях, учрежденных большей частью богатыми благотворителями (Ви-хара, Самгхарама) и снабженных хорошо устроенными помещениями для собраний, кладовыми, обеденными залами, купальными комнатами. Странствующие монахи находили приют в таких монастырях. По крайней мере, для позднейшего времени процветание этих монастырей, которые во многих случаях являлись центрами учености, засвидетельствовано китайскими паломниками. Нечего и говорить, что монахи при этом не занимались никаким трудом, кроме ежедневного хождения за сбором милостыни; их занятия состояли в духовных упражнениях, предпочтительно в упражнениях Диана, и в чтении или списывании священных книг.

Два раза в месяц происходило собрание монахов одного и того же округа, в дни полнолуния и новолуния. Порядок этого собрания указывает формула *Пратимокша*; слово это не имеет точно определенного значения; оно объясняется как формула облегчения от тяжести, т. е. тяжести грехов чрез покаяние и отпущение, или как формула защиты (панцырь против греховного соблазна), или в более общем значении, как общинный порядок. Во всяком случае, содержащиеся в этой формуле правила берут свое начало из древних времен, так как у обоих отделов церкви они были почти тождественны. На церемонии один из монахов, обычно старший, ставит воп-

росы, на которые остальные затем отвечают. Пратимокша состоит из десяти частей: 1) предварительная проверка того, исполнены ли законные условия для открытия собрания; 2) введение; 3) перечисление грехов, карающихся изгнанием из ордена; 4) грехи, за которые исключают только на некоторое время, но позднее опять принимают; 5) сомнительные случаи; 6) проступки, за которые конфискуется какая-либо часть имущества; 7) грехи, которые нужно искупить; 8) грехи, в которых нужно покаяться; 9) дела, которые приличны; 10) все то, что касается примирения несогласий. Как видно из сказанного, целью этих собраний является покаяние; но позднее вошло в обычай раскаиваться заранее, чтобы никто не являлся на собрание, не искупив вины. Однако и потом прочитывание Пратимокши было полезно монахам как напоминание об их обязанностях и для взаимного контроля в общине. Мы не будем приводить в отдельности относящиеся сюда постановления. Доступ в собрания имели только монахи; миряне, новопосвящаемые и монахини исключались из них. Четыре главных греха, которые *ipso facto*<sup>1</sup> влекли за собой изгнание навсегда из ордена, суть плотское совокупление, воровство, убийство и ложное утверждение, что кто-либо обладает сверхчеловеческой силой и достоинством архата. Составлены были также длинные списки других проступков и приличных и неприличных дел, в том числе многочисленные предписания о том, как нужно есть, плевать и т.д. Вопреки утверждению Ольденберга мы не можем не считать «пошлым и мелочным это серьезное и заботливое повиновение заповеди даже в мелочах». Один раз в год, в конце тихого времени года, устраивалось, кроме того, еще одно собрание, называемое *Паварана*, на котором каждый приглашал присутствующую братию указать ему какие-либо проступки, в которых он еще не раскаялся, чтобы он мог в них принести покаяние.

Если, таким образом, община является, в сущности, конгрегацией монахов, то благодаря допущению монахинь и мирской братии была сделана двойная уступка. Мы уже видели, как низко ценил буддизм женщину; это ясно обнаруживается также в форме устройства, данного ордену монахинь. Монахи и монахини составляют не одну, а две общины; монахини во всех важных делах подчиняются монахам; восемь высших правил, касающиеся их, настаивают прежде всего на почтении, которое они обязаны оказывать монахам. Их жизнь была похожа на жизнь монахов, но по числу и значению они всегда уступали последним.

Если высшая цель может достигаться лишь в монашеской жизни и если эта жизнь является всеобщим назначением, то ясно, что непоследовательно приобщать мирян духовным благам. Тем не менее так будет, конечно, происходить с самого начала. Самые условия жизни ставят поддержание конгрегации нищенствующих монахов в зависимость от благотворительности благочестивых мирян; поэтому легенда Будды прославляет, например, щедрость состоятельных домовладельцев и князей. Но эти мирские друзья монахов не составляли настоящей общины. Нет никакой церемонии,

---

<sup>1</sup> в силу самого факта (лат.). — *Ред.*

посредством которой *Унасака* (почитатель) или *Унасика* (почитательница) принимались бы, как таковые, в общину; они могут высказывать в присутствии монаха формулу, выражающую, что они присоединяются к триаде, но это не считалось установленным актом в законах общин. Им вменялось в обязанность исполнение пяти главных заповедей, да и то скорее рекомендовалось, так как не было никакой дисциплины, которая бы следила за исполняющим и неисполняющим их. Фактически каждый доброжелатель монахов, который предлагает им милостыню или приглашает к трапезе, становится мирским братом. Что при этом оказывалось нужным защищать их от невежливости и злоупотреблений со стороны монахов, доказывается многими предостережениями, находящимися в текстах. Но, в конце концов, монахи ничего не могли с ними сделать: единственное наказание, которое можно было наложить на них, состояло в том, чтобы не принимать от них милостыни, перевертывая чашку. Замечательно то, что это делалось не из-за нравственных проступков, но только за оскорбление монахов и нарушение прав общины. Если таким образом отвергнутый снова примирялся с общиной, то его дары опять принимались без дальнейших рассуждений. Отношение между монахами и мирянами составляет одну из прекраснейших сторон буддизма. Монаха, который в душе своей отрекся от мира, хождение за милостыней регулярно приводит в дома мирских людей, для которых его появление является живой проповедью и приглашением к высшей жизни. Конечно, масштаб для суждения о благочестии мирян, которое измеряется исключительно по степени их щедрости к конгрегации, совсем не высок, и мирянин, как сказано, остается в глазах монаха существом низшей природы.

Настоящие проявления культа были чужды первоначальному буддизму. Служить богам никогда не приходило в голову *Bhikkhu*; скорее он полагает, что боги ему служат, если он святой. Покаянные собрания тоже не являются актами религиозного почитания. Да они и доступны одним монахам. Но из обычаев других сект буддизм заимствовал некоторые праздники, как, например, празднование дня отдыха четыре раза в месяц (*Uposatha*), следовательно, нечто вроде субботы. В эти дни монахи поучали также и мирян и объясняли писание. Были у буддистов и другие праздники, общие с прочими индусами: например, в начале трех времен года, а также ежегодно вспоминались главные моменты из жизни учителя. Но при всем том потребность в собственных объектах культа не удовлетворялась, и это было жизненным вопросом для буддизма. Несомненно, почитание таких объектов возникает в позднейшие времена и считается принадлежащим к низшей области и предназначенным для мирян; однако обычная литургическая фикция приписывает главные постановления, касающиеся этого почитания, самому Будде. Так, предполагается, что Будда определил в качестве четырех священных мест паломничества те города, где он родился, где он достиг высшего просвещения, где впервые проповедовал и где вошел в Нирвану, причем нужно заметить, что Капилаватта, Гайя, Бенарес и Кусинагара уже у индусов считались священными местами. Далее, он же будто бы распределил реликвии,

подлежащие почитанию, на три класса: телесные останки (Саририка); то, что воздвигнуто или сделано в честь святого (Уддесака); предметы, которые употреблял святой (Парибогика). Во времена китайских паломников служение останкам находилось в полном расцвете; сингалезские хроникеры также часто упоминают об этом. Сколь высокое значение придавалось телесным останкам Будды — это мы видели в рассказе о его погребении. Особые часовни, содержащие что-либо из этих останков или из останков других святых, назывались ступа и сооружались в буддийских странах в большом числе; точно так же там встречаются святыни различного рода (общее название их *Saiya*). Приносимые дары состояли большей частью из цветов и фимиама. Между прочим, особенным почитанием пользовались след ноги Будды, его тень, чашка для милостыни, зуб; еще в 1858 г. на Цейлоне праздновался великий праздник в честь этого зуба. Изображения Будды представляют его сидящим на лотосе с совершенно спокойным выражением лица. Но все это относится больше к позднейшей истории буддизма; здесь приведены только главные факты, показывающие, что с течением времени и эта религия не могла обойтись без народного культа.

#### § 84. БУДДИЗМ В ИНДИИ

**Н**асколько относительно богаты, но вместе с тем лишены исторического значения источники, из которых мы черпаем наши сведения об истории буддийской церкви, — это мы видели уже при обзоре литературы. Южное предание мы знаем только от монахов из Махавихары на Цейлоне, северное — из различных сфер. Но и то, и другое — почти полная противоположность истинной истории. К тому же они расходятся друг с другом в самых важных пунктах. Так, южные источники рассказывают о трех соборах; первый происходил якобы тотчас после смерти Будды, второй — 100 лет спустя, в царствование Кала Асоки, и третий — еще 118 лет спустя, при Асоке Маурии. Северная история знает только об одном Асоке и, следовательно, за тот же период о двух соборах. История этих церковных собраний, впрочем, довольно баснословна. Первый собор собрался вскоре после смерти учителя в Раджагрихе. Под руководством Кассианы было налицо 500 монахов, среди которых, кроме председательствовавшего, особенно выделялись Упали и Ананда, из которых первый сообщил постановления учителя относительно Винайи, а Ананда — относительно Дхармы. Между прочим, Ананда, хотя и был одним из ученейших, но лишь с трудом был допущен — во-первых, потому, что еще не был святым, а затем еще потому, что опоздал попросить Будду отсрочить свое вступление в нирвану, что не спросил более точного разъяснения относительно главных и второстепенных пунктов учения, посоветовал учредить орден монахинь и в своих личных отношениях к Будде провинился в различных проступках, относительно которых не мог оправдаться вполне удовлетворительно. Как пример естественно-мифологического метода можно приве-

сти толкование этого собора, сделанное Керном. После захода солнца (Нирвана) господствует полумрак (Кассиана), естественный враг которого — луна (Ананда). Затем на фоне этого полумрака собираются звезды (святые), среди которых луна блещет особенно сильным, хотя и заимствованным, блеском, и даже после захода солнца свет испускает еще лучи с неба; учение Будды продолжает жить в его общине.

Более важное догматическое значение имеет второй собор. Именно, сыны Вайджи, везалийские монахи в десяти пунктах допустили более слабое исполнение, нежели это было согласно с учением Будды; после долгих переговоров со многими знаменитыми учителями они были осуждены на соборе семисот старейшин в Везали. Хотя и в данном случае едва ли может быть речь об историческом событии, и десять спорных пунктов оказываются совершенно неважными, однако рассказ об этом втором соборе важен потому, что эти осужденные монахи продолжали жить в позднейшей секте, или, вернее, для объяснения происхождения этого позднейшего раскола секты Магазангика придумана была догматическая сказка об этом втором соборе.

История буддийской церкви есть история многих учителей, патриархов церкви, которые, следуя непрерывно один за другим, передают истинное учение, сохраняя его в неприкосновенности, но в перечислении которых северная и южная церковь расходятся друг с другом очень далеко. Между прочим, выдвигается на первый план их чародейственная сила, о которой мы находим самые нелепые рассказы. Более твердую историческую почву мы получаем с царствованием царя Асоки из династии Мауриев. Бывший при нем собор, на котором под руководством Тишиа Маудгалипутры были осуждены злоупотребления, происходившие в монастыре в Паталипутре, мы можем оставить в стороне как не имеющий исторического основания. Нас больше интересует отношение царя к буддизму, о котором свидетельствуют его эдикты. Эти эдикты царя Асоки Деванамприйи (как он называет в них себя) дают нам, конечно, немного материала относительно состояния буддизма в его царстве. Но мы узнаем из них, что этот правитель был покровителем буддизма, так же, впрочем, как и других монашеских орденов. Он предписывает крайнюю терпимость в своем царстве и защищает все религии, хотя лично себя он причисляет к буддийской дхарме, удостоверяет буддийскую общину в своей симпатии и жалуется ей книги о вере. Что побуждало его к такому покровительству, может быть политические мотивы, — об этом мы едва ли можем догадываться; во всяком случае, он сделал для буддийской церкви еще более, чем Константин для христианской. После своего обращения — предание приписывает ему бурно проведенную юность — он так сильно принял к сердцу процветание веры, что, будто бы, воздвиг 84000 ступ. Но к концу его царствования, по-видимому, наступила реакция, так как его безумные пожертвования буддийской общине разоряли государственную казну. В особенности важное значение имеет приписываемая ему миссия на Цейлон, куда он посылал своего сына Магендру посадить ветвь от священного дерева Будды, а позднее и свою дочь, чтобы учредить орден монахинь. Магендра сделался апостолом острова. Он как по мановению вол-

шебного жезла обратил царя Тишиа и многие тысячи людей. И здесь орден сделался могущественным и богатым благодаря защите и милостям владетельных особ; было сооружено много монастырей, между которыми позднее также возникли несогласия, именно, между древнейшим монастырем Магавигара и Абхайягири. Южный канон, находящийся в нашем распоряжении, есть тот, который был утвержден на соборе первой из этих партий.

Период после смерти Асоки (около 230 г. до Р. Х.) был временем распространения буддизма на Цейлоне, в Афганистане, Бактрии, даже до Китая. Маурии господствовали приблизительно до 180 г. до Р. Х. За ними следовала династия Сунга, основатель которой Пушиамитра был, по-видимому, враждебен к буддистам. Одновременно с Сунгами (180—70 гг. до Р. Х.) господствовали на северо-западе Индии, равно как в Кабуле и Бактрии, греческие цари; в числе их был Менандр (около 150 г. до Р. Х.), который под именем Милинды сочувственно описан в буддийской литературе, преимущественно благодаря своему разговору с учителем Нагазеной (которого не без основания отождествляли с знаменитым Нагарджуной).

Таким образом, буддизм уже в последнем столетии перед нашим летосчислением был весьма распространен в этих странах и в Бактрии. Около середины последнего столетия до Р. Х. скифские предводители основали свое государство на северо-западе Индии. Между ними Канишка (78 г. после Р. Х.) содействовал буддизму; он устроил около 100 г. по Р. Х. великий собор под руководством учителей Парсвы и Вазумитры для утверждения канона, который был окончательно утвержден только для северной церкви. Во всяком случае, этот канон не всегда признавался всеми партиями; так, учение Махаяны, к рассмотрению которого мы теперь перейдем, ощутило потребность в своем собственном каноне, в который хотя и вошли некоторые древние сочинения, но в целом он содержал совершенно новый взгляд на учение, для которого не пригодно уже было тройное деление Трипитаки.

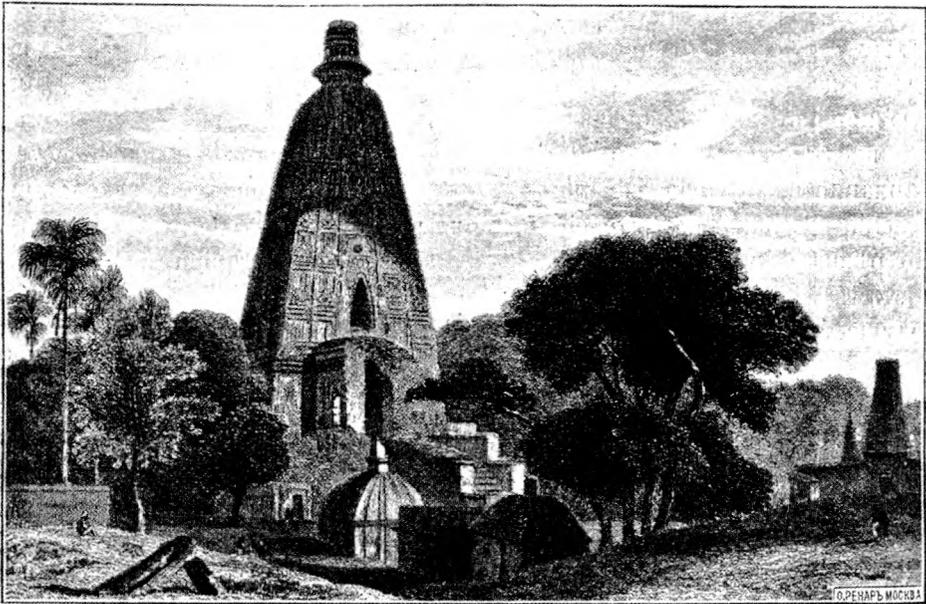
Появление этого учения *Махаяны* составляет самое важное явление в буддийской церковной истории в века после Канишки. Издревле в буддийской церкви существовали секты, число которых скорее условно, чем достоверно, определяется восемнадцатью; таков был, например, раскол, который, как предполагают, явился поводом для второго собора. Но значение этих сект совершенно ступшевывается перед великим распадением на последователей *Ніпа* (малого) и *Маһа* — (великого) *Үана* (пути), возникшим в северной церкви. Хинаянисты, или *ṣrāvaka* (ученики) были староверы, идеал которых составляла монашеская жизнь; махаянисты, напротив того, углублялись в разного рода умозрения насчет трех естеств Будды, насчет пустоты, насчет верховного божества (Ади-Будда) и т. д., при чем эта школа много раз становилась в резкое противоречие с истинно буддийскими воззрениями. Она часто объясняет Нирвану учителя только как видимость и делает из Будды бога богов; она не останавливается на пассивном монашеском идеале, но ставит на первое место активные парамиты (прежде всего сострадание), следовательно, оказывает предпочтение де-

ланию перед неделанием; она стирает резкую демаркационную черту между монахами и мирянами и таким образом движется в направлении от монашеского ордена к действительной общине; она различает три пути спасения (способ движения Уана): путь слушателей (благочестие), путь Пассекабудды (философия и аскетизм), путь Бодизатты (сострадание ко всем существам), но допускает в конце концов (по крайней мере, это учение Саддармы-Пандарики) слияние этих трех путей в один путь Бодизатты, который, следовательно, предопределен для всех; она, наконец, придает большое религиозное значение исполнению различного рода обрядов, например, купанью в Ганге и чародейству. В обоих основных направлениях различаются по две школы; к Хинаяне принадлежат Вайбхашика и Саутрантика. Последние твердо придерживаются Сутры, между тем как другие переносят центр тяжести на писания Абидхарма; кроме того, они несогласны еще и по различным начно-теоретическим вопросам, относительно тонких философских проблем о я, не я и т. д. Махаянисты разделяются на Иогакариа и Мадхиамика, которые, в свою очередь, распадаются на различные подразделения. Крайний идеализм (который можно сравнить с учением Веданты) составляет учение Мадхиамиков, которые отрицают бытие и субстанцию и признают небытие<sup>1</sup> вещей. Эта система приписывается великому учителю Нагарджуне, который родился в южной Индии около 100 г. после Р. Х. и который своей славой затмевает всех других буддийских учителей, как бы высоко ни превозносились имена других учителей церкви, каковы Ариасанга, Ариадева, Вазубанду, Дармакирти, о которых можно найти многое в Таранате, только мало исторического.

Достоверными известиями о положении буддизма в разное время мы обязаны китайским паломникам, Фагиан (400 г. после Р. Х.), Сунгиун (518 г.), Хиуент-Занг (629 г.), которые путешествовали по Индии, чтобы на родине их религии укрепить свою веру и принести оттуда книги и реликвии. Но общее значение известий этих путешественников, преимущественно Хиуент-Занга, уже указано в обзоре литературы (см. выше стр. 76). В большинстве случаев области, посещенные этими паломниками, одни и те же; только Хиуент-Занг не был в южной Индии и на Цейлоне, где Фагиан пробыл долгое время, возвратившись оттуда морским путем в Китай. Но для стран между Китаем и Индией и для северной Индии сравнение обоих известий дает нам возможность взглянуть на ход развития буддизма. В течение двух столетий, которые отделяют Хиуент-Занга от Фагиана, в общем буддизм усиливался, только в некоторых отдельных странах можно констатировать в нем шаг назад. Магаянистов, находившихся во время Фагиана в меньшинстве, Хиуент-Занг, присоединившийся к ним душою, нашел уже в большинстве. О жизни в монастырях, благочестивых упражнениях монахов, а с другой стороны, относительно народного культа, великих религиозных праздников, драгоценных изображений, чудодейственных реликвий мы узнаём из этих путешествий, пожалуй, более чем достаточно, но относительно

<sup>1</sup> Лучшее и обстоятельнейшее исследование этих школ, как и противоположности между хина- и махаянистами, можно найти у Васильева.

развития учения слишком мало. Правда, эти китайцы не пропускают случая отметить легенды, которые они слышат в разных местах о Будде, о святых, усомниться в которых им не приходит в голову. Даже Хиуент-Занг, прославленный как великий ученый, был, несомненно, геройски отважным и высокоблагородным человеком, но совсем не ясным мыслителем, а, напротив того, человеком в высшей степени суеверным, хотя не фанатичным. Повсюду он находил буддистов в добром согласии с брахманскими индусами, даже культ буддийских святых смешанным с культом индийских богов. Достойны замечания также филантропические учреждения, о которых упоминает уже Фагиан. В Паталипутре были приюты для больных и бедных, особенно из иностранцев, стекавшихся туда на религиозные праздники. Известно даже



Буддийский храм.

оригинальное чисто буддийское учреждение приютов для животных.

По-видимому, во времена этих китайских паломников буддизм достиг в Индии своего апогея. История его упадка почти скрывается во мраке неизвестности. Щедро осыпaeмый милостями со стороны правителей и властных людей, буддизм в Индии, как и на Цейлоне, был много обязан их покровительству. Это продолжалось даже в средние века; еще династии Пала и Сена ограждали веру на западе Индии (800—1200 гг.). Никакая вражда с индуизмом не истощила силы сынов Шакиев. Преследования были лишь в очень исключительных отдельных случаях; так бывало иногда на Цейлоне, когда на него нападали тамильские князья из южной Индии (где буддизм никогда не имел особенно глубоких корней), и на севере, где, по известиям Таранаты,

неверующие Гиртика три раза нападали на монахов и разрушали монастыри. Но, как общее правило, отношения были дружественными. Например, цари Магады, где процветало училище Наланда, были большей частью ревностными буддистами, хотя и оказывали одинаковое покровительство своим иначе верующим подданным. Так поступал царь Силадитиа (или Сри-Харша), которого там застал на троне Хиуент-Занг. Но даже и индуистские властители не были враждебны ордену, и в числе друзей его Тараната указывает многих брахманов. Но отношение между верой и жизнью буддистов и брахманских индусов носило не только характер крайней терпимости, но даже и действительного внутреннего сродства. Мы уже не раз замечали, что буддизм с самого начала удерживал общеиндийские формы мысли и жизни; то же самое мы должны сказать и о позднейшем развитии этой религии. В течение целых веков буддизм шел вместе с общим движением индийской жизни; его благочестие весьма походит на то, что мы видим в сфере вишнуизма и особенно шиваизма. Тантризм (чародейство) в эти века был общим явлением в сфере как буддизма, так и индуизма; на важнейшие точки соприкосновения между Саддарма Пандарикой и Багават-Гитой обратил внимание Керн; школу Махаяны можно рассматривать как буддийскую форму шиваизма, и даже хинаянисты упрекали своих противников за то, что они ничем не отличаются от шиваитских монахов. Таким образом, буддизм мог скорее страдать от внутренних раздоров, чем от внешнего враждебного отношения. Различные монастыри на Цейлоне и различные школы на севере вели между собою жестокую борьбу; их враждебность и взаимное презрение обнаруживались не только на словах, но нередко приводили к открытой борьбе. Другую причину падения буддизма, по-видимому, нужно полагать в том, что после ряда своих великих учителей, который заканчивается Дармакирти, буддизм не мог уже перерасти духовно превосходящую полемику великих учителей Кумарилы и Санкары (оба из Декана). Но решительный удар нанесли ему арабы, и со стороны ислама буддистам действительно пришлось терпеть преследования. Уже в 644 году пал Балх, где несколько лет тому назад Хиуент-Занг удивлялся великолепию знаменитого монастыря; в 712 году арабы появились на западе Индии (Синд), и с падением Магады (1200 г.), даже по мнению Таранаты, пришел конец буддизму в Индии, так как после этого свет истинной веры лишь в отдельных случаях появлялся в этих областях. Таким образом, мы можем признать, что вторжение ислама положило конец буддизму в Индии. Конечно, нам невозможно ответить на вопрос, почему буддизм в это время исчез, между тем как индуизм и джайнизм устояли против бури.

Буддизм сохранился в Непале и на Цейлоне и распространился на многие страны (от Монголии до островов Ява, Бали, Суматра). Мы не будем здесь излагать историю этих церквей и миссий<sup>1</sup>, а только рассмотрим несколько ближе две своеобразные формы, которые принял северный буддизм в Тибете и Китае.

---

<sup>1</sup> Относительно новейшей истории буддизма на Цейлоне интересный обзор дает вышеназванная книга *Spence Hardy, Eastern Monachism*

## § 85. БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ (ЛАМАИЗМ)

Литература. Кроме названных уже 2-х томов Кёппена (см. § 79), цитированной им литературы и переведенных первоисточников (из Каджиура и Танджиура), здесь можно упомянуть еще: *Е. Шлагинтвейт*, *Buddhism in Tibet* (1863, франц. перевод в Ап. М. Г., III); *Л. А. Ваддель*, *The buddhism of Tibetan Lamaism* (1895).

**З**а время введения буддизма в Тибете, если не принимать во внимание баснословных известий о небесном его происхождении, можно принять VII в. В это время правил там царь Сронгтзан Гампо, который заботился о духовной культуре своего

народа и под влиянием двух своих жен, из которых одна происходила из Непала, а другая из Китая, ввел буддизм, за что обе царицы всегда пользовались божескими почестями. В последующие столетия буддизм не достиг большого расцвета и даже подвергался иногда преследованию; только в начале XV в. знаменитый Тсонкапа, учредивший монастырь Галдан около Лхассы, положил основание современной иерархии.

Легко понять, что этот так называемый ламаизм сильно уклоняется от первоначального буддизма. Во-первых, религия, введенная в Тибете в VII в., не была уже древним учением монашеского ордена: это был махаянизм, учение и практика которого насквозь пропитаны были шиваизмом и тантризмом. Это учение, попавшее на новую почву, было здесь совсем иное, чем в Индии. Народ принадлежал к другой расе (монгольской) и стоял на очень низкой степени культуры, из которой он и в настоящее время не вышел в этой суровой горной стране, где еще и теперь в иных местах встречается полиандрия. Способность приспособления буддизма к самым различным потребностям и его цивилизаторскую деятельность среди монголов часто сравнивали с историей распространения христианства среди германских народов, причем ламаизм в этом случае ставится в параллель с римской церковью, однако глубокие различия делают сомнительным значение таких сравнений.



Амитаба.

чем ламаизм в этом случае ставится в параллель с римской церковью, однако глубокие различия делают сомнительным значение таких сравнений.

Учение, которое признается в северной церкви и в особенности полагается в основу ламаизма, есть учение Диани-Будды, или Будды созерцания (Диана). В противоположность Буддам, которые являются на земле в виде людей (Мануши-Будды), эти Диани-Будды суть их первообраз, живущий в небесных сферах; каждый являющийся в низший материальный мир Будда есть только явление Диани-Будды, живущего в мистическом величии и светлом ореоле. Пяти Буддам настоящего мирового периода (четвертый из них есть Гаутама и пятый — бодисатва Майтрейя) соответствуют, следовательно, пять Диани-Будд, которые опять должны иметь своих собственных бодисатв. Этим Диани-бодисатв нужно отличать от собственно бодисатв (будущие человеческие Будды), так как они остаются в абстрактном мире созерцания и не воплощаются; их задача состоит в том, чтобы в период между явлением человеческих будд продолжать дело предыдущего и готовить дело будущего Будды. Естествен-



Тсонкапа.

но, что четвертый в этом ряду, соответствующий настоящему периоду, оказывается самым важным: это Диани-Будда Амитаба, почитаемый часто как высшее божество (существует, впрочем, также и атеистическое понимание пяти Диани-Будд как пяти элементов или пяти чувств) и Диани-Бодисатва Падмапани, или Авалокитесвара (в Тибете Хенрези), призываемый в особенности в качестве покровителя страны.

Особенно характерна в ламаизме иерархия, которая основана на предположении, что лица, носящие высший церковный сан, суть воплощения этих божественных существ. Так, два главных жреца, великий Лама в заднем Тибете и Далай-Лама в Лхассе, почитаются воплощениями Амитабы и Авалокитешвары, а последний, кроме того, воплощением Тсонкапа; другие члены высшего клира равным образом суть

воплощения или возрождения. Так называемый хубилганский порядок наследования после смерти Далай-Ламы признает ребенка, родившегося девять месяцев спустя, за новое воплощение. Этот выбор, раньше указываемый при помощи гадания самим клиром, в последнем столетии производится под непосредственным влиянием китайского правительства.

Что касается культа, то немногие европейские путешественники, которые прошли эту труднодоступную страну и которым был разрешен доступ в Лхассу, получили весьма сильное впечатление сходства его с католическими формами религии. Много монастырей со сравнительно огромным числом монахов, церковные колокола, четки, изображения святых, реликвии, посты, церковная музыка, процессии, обряд крещения возбудили даже у благочестивых католиков мысль о том, что дьявол в насмешку представил здесь карикатуру христианства. Наряду с названными предметами и обычаями при описании религиозной практики ламаизма можно назвать еще амулеты, носимые в маленьких ящичках и принадлежащие к одежде, молитвенные колеса, которые, как только их приводят в движение легким толчком руки или даже водой или ветром, начинают вращать цилиндр с молитвенными формулами, что оказывает такое же благодатное действие, как если бы все эти молитвы были произнесены. Такие молитвенные машины встречаются целыми тысячами даже в еще более упрощенном виде — в виде шестов, на которых развеваются молитвенные флаги. Большой частью на них написана краткая священная формула «Ом мани падме хум» (обыкновенно переводится: «О, сокровище на лотосе, аминь»), которой приписывается особая магическая сила.

История Далай-Лам начинается в XV в., и мы не только знаем имена следующих друг за другом носителей этого сана, но и можем проследить, как росло их мировое могущество до тех пор, пока Китай не поставил ему пределы. Далай-Ламу признают главой церкви обращенные в буддизм монголы верхней Азии и часть китайского государства. Поэтому для китайского правительства выгодно держать в своей зависимости это духовное лицо. Но ревностные ламаисты ожидают освободителя, который свергнет иноземное иго.

## § 86. БУДДИЗМ В КИТАЕ И ЯПОНИИ

Литература. С. Биль (S. Beal), *Buddhism in China* (1884); *его же*, *A Catena of Buddhist scriptures from the Chinese* (1871); Дж. Эдкинс (J. Edkins), *Chinese Buddhism* (1880). Е. И. Эйтель, *Handbook for the student of Chinese Buddhism* (1888). Для Японии: В. *Nanjio*, *Twelve Japanese Buddhist sects* (1887); Р. *Fujishima*, *Le bouddhisme japonais* (1889); оба сочинения — переводы японских текстов; S. *Kuroda*, *Outlines of the Mahâyâna* (1893); W. E. *Griffis*, *The religions of Japan* (1895).

**Б**уддизм проник к монгольским народам преимущественно в форме Махаяны и особенно сильно распространился в Китае и Японии. В Китае в 61 г. после Р. Х. Император Мингти под влиянием сновидения приказал выписать учителей и книги

из Индии, и с этого времени буддизм стал распространяться и воздвигать свои монастыри, в которые с 335 года несомненно стали вступать в качестве монахов и китайцы. Несмотря на преследования, бывшие в правление династии Тангов (620—907 гг.), когда разрушались монастыри и убивались монахи, новая религия все-таки утвердилась, хотя праздность удалившихся от мира монахов должна была казаться противной истинным китайцам. В особенности монахов упрекали за то, что они не имели семьи и тем подрывали основную добродетель семейного почтения. Еще великий правитель из династии Манджу Кангхи (XVII в.) обнаружил свое отвращение к чуждой религии. Тем не менее из Китая произошло несколько главных святых буддизма, как, например, упоминавшиеся в § 84 паломники, и вся страна усеяна буддийскими святынями, монастырями, пагодами, заключающими в себе реликвии, храмами и изображениями. Многие секты, как тайные (Тсунг-мен), так и явные (Киан-мен), имеют в основе своей различные индийские Сутры. Секта Тзин-Ту почитает Митро (Амитаба) как владыку западного рая, где водворяются благочестивые, освободившись от дальнейших возрождений. Большим почтением пользуется Фуза Кваниин (Бодисатва Авалокитесвара) как богиня сострадания, которая помогает людям в их нуждах. Сам Фо (Будда) ступевывается перед этими божествами. Эзотерическая мистическая школа была принесена в Китай в 526 г. по Р.Х. южноиндийским патриархом Бо дидармой. Абстракции и отрицания сект этой школы сближают ее с таоистскими школами Ву-Вей.



Падмапани.

Буддийский культ в Китае состоит по большей части в служении изображениям и реликвиям. В низших кругах народа буддизм соперничает с таоизмом в магических

искусствах для обороны от злых духов или для достижения спасения в этом мире или в загробном.

Три религии Китая: конфуцианизм, таоизм и буддизм — не находятся во враждебных отношениях друг к другу и не исключают друг друга, но мирно уживаются рядом одна с другой. Китаец, если только он как жрец или монах не стоит в более близком отношении к одной из этих религий, безразлично посещает их храмы и примыкает ко всем церемониям. Даже правительство, хотя образованные люди презирают буддизм, должно из-за политических целей оставаться в хороших отношениях с ламаизмом: в Пекине всегда содержится несколько лам на счет государства. Да и остальным буддистам равно идет на пользу как религиозный индифферентизм образованных людей, так и страсть к чудесам и стремление к спасению в среде народа.

В Японию буддизм перешел из Китая. Из числа многих сект только две туземного происхождения: Шин и Нихирен. Несомненно, Шин близка к Иодо (китайская Тзинг-Ту), сходясь с ней в почитании Амида, но она иначе понимает условие для вступления в западный рай. При этом частое повторение имени Амида составляет главное дело; но монахи могут жениться и есть мясо, и миряне также могут попадать в рай. Эта секта Шин самая многочисленная между буддийскими сектами Японии; она была основана в XII в.; она практикует миссионерство и не является враждебной европейской цивилизованности. Напротив, секта Нихирен, основанная в XIII в., отличается грубым идолопоклонством и магией.





## ИНДУИЗМ

Литература. Основными сочинениями для понимания индуизма являются: *A. C. Lyall, Asiatic Studies* (2 изд. 1884); *В. Крук (Crooc), An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India* (1894, 2 изд. 1896) и глава в упомянутых уже сочинениях *Барта* и *Гонкинса*. Из более старых сочинений для учения о богах могут считаться еще хорошими источниками: *Muir, Original Sanskrit textes*, т. IV и *Цуген-балг, Genealogie der malabarischen Götter* (1867); для истории сект важны *Кольбрук, Essays*, I, *Вильсон, Select Works*, I—II; *Монье Вильямс, Краткие эскизы индуизма (Soc. F. Prop. Chr. Knowl.)* и его более обширное произведение — *Modern Hinduism* (1887), тоже сохраняют свою ценность. Относительно религии эпических произведений многое можно найти у *С. Сёрензена, Om Mahabharata Stillingli den indiske Literatur* (1883); *Иосиф Дальманн, Das Mahabharata* (1895); *А. Гольцманн, Bücher über Arjuna und Indra im Mahabharata*; *Якоби, Das Ramayana* (1893); *К. Шёбель, La Râmâyana (Annales du Musée Guimet, XIII)*. Для теории и литературы сект: *Ж. Тубо, Vedânta-Sûtras (S. V. E., т. XXXIV, Inroduction)*; *Bhandarkar, Report on the Search for Sanskrit Manuscripts 1883—1884* (1887); *Григсон в Verhandlungen des VII Orientalischen Kongresses* (1888, Arische Section); *Гарсен де Тасси, Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie* (в 3 т., 2 изд. 1871). Как опыт литературы сект можно рекомендовать *Cowell* а переводы *Sarvadarçanasangraha* (в *The Pandit. X и New Series I*, также отдельно в *Oriental Series Трюбнера*) и афоризмов *Candiliya (Hindu Faith)*, *Bibl. Indica, New Ser., 409* (1878), а также *Vedânta-Sutras Тубо*.

### § 87. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИНДУИЗМА

Хотя буддизм широко распространился и в Индии, однако ему не удалось всюду твердо установиться. Особенно успешное сопротивление ему было оказано на западе; оно исходило не только из среды жрецов, но даже и от самого населения. По-видимому, здесь уже рано развились такие религии, которые довольно тесно сплелись с народной жизнью и не составляли, подобно брахманизму на востоке и философии кшатриев, достояния лишь богатых и образованных. В этих западных культах мы видим зачатки религиозной формы, сделавшейся с течением времени господствующей религией индусов, бесчисленные секты и направления которой мы обозначаем общим названием индуизма. Основателям этих индуистских сект принадлежит та заслуга, что они распространили область высшей религии на весь народ. Как джайнисты и буддисты шли навстречу потребности кшатриев и дали им религию, которая прежде была монополией брахманов, так же точно благодаря сектам открылся путь спасения и низшим кастам, до сих пор не принимавшим непосредственного участия в религиозных движениях. Представления жреческой религии и мудрость мыслителей стали проникать в такие сферы, где прежде господствовали лишь волшебство и суеверие, и была сделана попытка придать более глубокий смысл и религиозное содержание первобытным верованиям и ведущим свое начало из древности культам

низших классов. Это религиозное новобразование, возникновение которого нужно, конечно, относить ко времени после расцвета брахманизма, осуществилось, очевидно, благодаря двум движениям: одно шло сверху вниз, другое снизу вверх.

Религия народа, не затронутая жреческим влиянием брахманов, сохранялась всегда в той самой форме, в какой мы видели ее проявление в Ведах и в какой она существует почти неизменно до нашего времени, именно в виде культа духов или демонов, которые связываются в представлении верующих с деревней и полем, с лесом и горой, или имеют значение для отдельных случаев жизни: рождения, болезни, смерти и т.д.; при этом не было недостатка в почитании деревьев и камней, змей и других животных и в разного рода фетишизме, причем культ преимущественно носит характер колдовства, с которым мы знакомимся в Атарве. К этому дикому стволу прививаются теперь идеи, которые развились внутри высших каст и были только восприняты основателями сект. Ведийские элементы в этой передаче остаются еще заметными не только в названиях ведийских богов, но в легендах и поучениях, которые связываются с ними, и даже в обычаях ведийского происхождения. Еще яснее, однако, заметно влияние брахманизма и философских школ. Что брахманы принимали деятельное участие в создании первоначального индуизма, это видно из всего характера древних сект. Веды еще постоянно признаются основным источником священной мудрости, и религиозный образ мыслей создается на почве Упанишад. Затем последний подпадает под преимущественное господство школы Веданта, величайшие представители которой как раз и находятся в числе основателей сект индуизма. Впрочем, в этих рассуждениях можно в то же время заметить и направления школы Сакья, что и понятно: мы знаем, что среди первых значительных личностей, от которых исходил индуизм, были и кшатрии. Притом с течением времени воззрения школ не сохранились в чистоте; от главных течений отделились ветви, развивавшие собственные взгляды и образовавшие особенные самостоятельные учения. Прежде всего они сблизились с народной точкой зрения тем, что в своих системах предоставляли неограниченный простор теистическому пониманию идеи бога; хотя пантеистическая идея Атмана все еще считается в них высшей формой религиозного воззрения, однако наряду с ней в понятии о боге существуют разные степени, за которыми признается не одно лишь относительное право, и в их числе находят себе место и народные божества. Так, например, в системе Рамануджа бог может проявляться одновременно в таких разнообразных формах, как беспредельный сверхчувственный небесный дух, как деятельный творец и правитель мира, как воплощающийся провозвестник и защитник истины, как телесное божество, которое обнаруживается божественными знаками своего достоинства, и, наконец, как изображения из камня, металла и пр., в которых он живет и позволяет людям поклоняться себе.

Соответственно этому и спасение достигается различными путями. Оба старинные пути: *кармамарга* — путь дел, который в особенности обозначал ведийскую практику жертвоприношений, и *джнамарга* — путь познания, под которым понималось

размышление, — еще и доныне остаются первыми путями системы, но к ним присоединяется еще третий, в высшей степени характерный для индуизма. Это путь *бактимарга*, который понимается в смысле полной *преданности богу* и его милосердию. Таким образом, эта религия сумела приспособиться к точкам зрения как приверженцев более древних религиозных форм, так и новообращенных в высшую религию; она удовлетворяет требованиям ученых теологов с их склонностью к умозрениям, и наивного или грубого мирянина, привыкшего к волшебству и суеверию; но, идя навстречу требованиям последнего, она все-таки заставляет его подвинуться на шаг вперед. Его-то индуизм преимущественно и имел в виду. При этом школьная философия, имевшая ранее столь аристократический характер, соединяясь с народным образом мысли, должна была потерять многое из своей важности и отчасти войти в практическое направление народной веры; для представлений же и обычаев низших слоев народа не устанавливалось никаких границ, и мирской элемент приобретал выдающееся значение.

Вследствие этого возникает движение снизу вверх, имевшее столь важное значение при возникновении индуизма. Хотя секты и были основаны преимущественно людьми из высших каст, мысли которых были положены в основание теории сект, но мифические представления и формы культа имели народное происхождение. Правда, великие боги индуизма имеют иногда имя, а иногда и характерные черты, общие с древними богами Веды, но фактическую форму, под которой они почитались сектами, они большей частью унаследовали от духов и мелких божеств местных и случайных культов. Еще и теперь мы можем наблюдать тот процесс, посредством которого местный бог постепенно вступает в пантеон и то возвышается на степень самостоятельного божества, то рассматривается как одна из сторон или форм проявления признанных богов; таким образом, не подлежит сомнению, что великие боги теперешнего индуизма приобрели свой характер благодаря такому слиянию. Бог земли Бумия, культ которого совершенно примитивен, отождествляется с Вишну. Точно так же Баба, обоготворенный дух племен-аборигенов, во многих местах сделался новым явлением Шивы, и таким образом всюду в культах и мифах, в формах и отличительных знаках богов можно узнать пережитки прежних местных религий.

Шаг за шагом, по мнению Крука, можно проследить вторжение этих божеств в храм. Сначала место их культа остается вне храма; они считаются как бы привратниками храма и как таковые принимаются во внимание при храмовом культе; затем мы видим, что мало-помалу они получают придел в самом храме, где обыкновенно служит жрец из низшей касты, к которой принадлежит это божество, и так продолжается далее, пока первоначальный полевой бог или леший не делается воплощением или проявлением великого бога, и тогда уже он должен вполне пользоваться всеми официальными чествованиями. Подобный путь указан Лейелем и для культа великих мужей: когда один из них умирает, то его могила делается подходящим местом для молитвы его семьи; скоро она начинает также обращать на себя внимание околотка;

на месте погребения строится маленькое святилище, служение которому постепенно, благодаря жертвоприношениям окрестных жителей, становится для семьи прямо выгодным. Считается за счастье иметь в стране такое святое место, и правители по возможности охраняют его. Немного лет спустя воспоминание о человеке исчезает, его происхождение делается таинственным, его биография разукрашивается легендами, его рождение и смерть считаются сверхъестественными. В ближайшем поколении имена великих богов вносятся в историю, и чудесное предание само становится мифом, который в конце концов может быть объяснен только личным появлением какого-нибудь бога. Теперь апофеоз вполне готов: данный человек был просто одним из богов, и брахманы уже думают, где ему отвести место в храме<sup>1</sup>.

Такие процессы беспрестанно совершаются в современной Индии, и когда Лейбель сравнил индуистический пантеон с караван-сараем, то он этим хотел отметить именно эту непрерывную теогонию местных богов. «На этой ступени религиозного развития, — продолжает остроумный исследователь, — народ сооружает лестницу Иакова между землей и небом, на которой видно, как люди восходят по ней, чтобы сделаться богами, и снова нисходят как воплощения различных божеств».

С этим связано то характерное для индуизма обстоятельство, что образы эпической поэзии играют столь выдающуюся роль в религии. Именно благодаря этому Рама, герой великого эпоса Рамаяны, сделался нравственным идеалом народа и из племенного героя — национальным. Приходившееся на его долю почитание тотчас возвысило его из человеческой сферы в божественную и обусловило его отождествление с Вишну точно так же, как это случилось с другим эпическим героем западной Индии, с Кришной. В обоих случаях, и Рамы и Кришны, герой саги, по-видимому, слился с народным божеством: Кришна, Джадавер, с пастушеским божеством Говинда, а Рама, Рагавер, с народным богом, победителем демонов Рамой. Лишь после того, как это произошло, образовавшийся таким образом полубог был признан вочеловечившимся Вишну. Конечно, вследствие такого же эвмеристического процесса и выдающиеся основатели сект признавались и почитались за божества. Это достаточно доказывается тем, что в честь мыслителя Санкара и поэта Виаса были построены храмы, и столь обстоятельный и точный знаток Индии, как индийский д-р Бандаркар, высказал предположение, что сам Вазудева, древний бог западных сект, который скоро был вполне отождествлен с Вишну, был первоначально основателем секты Багавата.

Легко понять, что такая религия, в которой все, что стало дорого народу, столь легко приобретает права гражданства, остается незыблемым достоянием народа и спокойно противится попыткам ввести что-либо иное. Лучшим доказательством этого является то сопротивление, которое она оказала буддизму и которое наконец привело к полной победе ее над ним. Однако было бы ошибочно понимать это разумное приспособление как средство защиты, которое первоначально применялось против угрозы буддизма. Признание национальных культов последовало, без сомнения,

<sup>1</sup> Asiatic Studies, 22 ff.

потому, что обойти их было невозможно, и религиозная санкция неизбежного была уже издавна в обычае брахманов. Если эта снисходительность сильно способствовала распространению индуизма, то, с другой стороны, несомненно и то, что такого рода систематическая уступчивость в религиозном развитии народа всегда является в высшей степени опасным фактором; и на самом деле, секты, именно благодаря этой практике, сделали сравнительно мало для самых низших слоев народа; эти последние еще и теперь продолжают жить, как тысячи лет тому назад, в своем суеверии и фетишизме и только по наружности принадлежат к действительной религии.

## § 88. СЕКТЫ И ИХ ЛИТЕРАТУРА

**О**б историческом начале индуизма известно очень мало, и в особенности недостоверны первые хронологические данные. Впрочем, Бюлер решается приписать самым старинным сектам довольно глубокую древность. По его мнению, они должны были существовать значительно раньше буддизма, даже ранее джайнизма (следовательно, ранее 800 лет до Р. Х.), потому что в сочинениях последних сект о них говорится как об издавна уже существующих. Во всяком случае, относительно так называемых *адживаков*, первой секты, известной нам, признается, что они существовали уже до появления Будды и враждебно отнеслись к новому движению. Эти адживаки образовали монашеский орден; и совершенно так же, как баудды и джайны, они возвели в правило всей жизни последнюю степень брахманской жизни, степень отречения (отсюда и название «адживака» — «на всю жизнь», т. е. отрекающийся), и через тапа (аскетизм) стремились достичь блаженства. От этих сект адживаки отличаются теистическим или пантеистическим характером, господствующим в их религии. А именно, они ревностно почитали Нарайану (Вишну) и вообще более приближались к народной вере. Они не оставили после себя литературы, так что мы знаем о них лишь из отдельных надписей (например, в пещерах, которыми они пользовались) и из упоминания о них в буддийских и джайнистических сочинениях.

Некоторые авторы (Керн, Бюлер) отождествляли адживаков со знаменитой сектой *багаватов*; во всяком случае ее следует рассматривать как продолжение более древнего ордена. Они также почитали Нарайану-Вишну, а также и Кришну, но характерное для них имя божества — Вазудева (см. выше), с которым они естественно и отождествляли названные божества. Жили ли багаваты подобно адживакам монахами, мы не знаем, теологию же их и литературу мы знаем довольно хорошо. Особенно развили они философскую систему Панкаратра, которая дошла до нас и по имени которой они часто называются. Последователей Панкаратры нельзя, впрочем, считать философской школой; их религия популярная, вовсе не имеющая такого метафизического основания, как, например, Санкья и Веданта; их мысли не вытекают непосредственно ни из Вед, ни из Упанишад; скорее, они занимают рядом с ними

вполне самостоятельное положение и проникнуты духом эпической поэзии и набожностью Бакти.

Совершенно такую же теорию, как в Панкаратра, мы находим у последователей *Рамануджи*, брахмана из южной Индии, жившего в XII в., который сделался одним из великих учителей Индии и основателем одной из важнейших сект, благодаря именно тому, что он обновил философию багаватов. Секта Рамануджа выше всего почитает Раму и имеет, как и следовало ожидать от последователей такого человека, действительно возвышенные представления о божестве.

На почве этих великих движений, воспринимая часть их традиций, создалось необозримое количество сект, почитающих имя Вишну. Из великих вождей, около которых собирались секты и которые с полным правом пользовались большим почтением, мы назовем прежде всего южного реформатора *Рамананда* (около 1400 г. по Р.Х.). Он шел навстречу потребностям народа еще гораздо дальше, чем сам Рамануджа; именно, Рамананда проповедывал суетность внешних религиозных обрядов и употреблял народный язык (Hindi) для выражения своего учения. На этом языке он написал много поучительных стихотворений; но значение его деятельности основывается гораздо больше на его личном влиянии, которым и объясняется то, что верхняя Индия не погрузилась в такой же религиозный застой, какой уже наступил для Бенгалии. Оба самых влиятельных человека новейшего индуизма, реформатор *Кабир* (в XV в.) и поэт *Тулсидас* (ок. 1600), обязаны ему своим духовным направлением.

В то время, как эти секты распространялись на все классы народа, секта *Мадва*, члены которой группировались около знаменитого философа Анандатирта, все еще стремилась сохранить брахманистический характер; поэтому все члены секты должны были принадлежать к этой касте, так же как и *санкиазины*, которые все должны были откинуть две первые стадии брахманского пути и которые сохранили монашески-аскетическую традицию первых сект. Наоборот, кришнаитская секта *Валлаба* вела вполне мирскую жизнь и даже в значительной степени предавалась светскости.

Шиваитские секты не могут предъявить столь славных имен, как вишнуитские, и не имели столь характерных ступеней развития. Большинство из них — странствующие аскеты; однако шиваизм долгое время имел преобладающее влияние именно между учеными и образованными людьми, и во многих областях и теперь большая часть брахманов шиваиты. В средние века шиваизм, по-видимому, в течение столетий был вообще более могущественной из двух сект еще потому, что предоставлял народному верованию более свободный ход. Только реформаторские движения XV в. снова возвратили вишнуизму его силу. Впрочем, соперничество двух сект никогда не приводило к борьбе; скорее они обнаруживали склонность к смешению, так что не только боги вишнуитов без всякого колебания призывались поклонниками Шивы и наоборот, но даже такие аскеты, как санкиазины, принадлежали то к той, то к другой религии, не говоря уже о тайных культах Сакта, в которых обе секты в одинаковой степени принимали участие.

Как мало жреческого характера в индуизме, видно уже из того, что эпические произведения народа играют столь важную роль в его священной литературе. Махабхарата, Илиада индусов, произведение непомерного объема, с течением времени выросла из героической поэмы в целую литературу, в которую индусы из своего богатого запаса включили саги и легенды, философские и религиозные умозрения древнего и нового времени, так что эпос, начало которого, конечно, относится к первым векам нашего летосчисления, вероятно, принял такую форму уже задолго до VII века. Уже к этому времени мы видим, что творение Вьяза, названное так по имени мифического поэта, почиталось как книга правды, кодекс нравственности и путеводитель к блаженству, и уже тогда, как и теперь, предлагалось для чтения в храмах в качестве священной книги для назидания. Санкара сообщает около 800 г., что Махабхарата предназначалась для религиозного изучения тех, кому запрещено было изучение Вед и Веданты, причем разумелось, что брахман, знающий все Веды, но не Махабхарату, еще не вполне сведущий человек; и поэма эта издревле занимала положение смрити, священного предания.

Независимо от того значения, которое сами индусы придавали этой поэме, она является и для нас неоцененным источником знакомства с религиозным состоянием индусов в средние века, потому что в этой книге выступают все основные религиозные направления более древнего времени: почитание Вишну, Кришны и Шивы, рассказываются их легенды, развиваются их теологические взгляды. Так, эпизод Харивамса есть изображение легенды Кришны, а особенно знаменитое стихотворение Багават-Гита является в высшей степени поучительным изложением философии почитателей Кришны. Герою Арджуне, который медлит вступать в борьбу против своих родственников, Кришна доказывает необходимость поступать согласно долгу, и разговор развивается в целую религиозно-философскую систему. И хотя она носит в известной степени эклектический характер, но, благодаря обилию мыслей и ее легкой форме, Багават-Гита есть во всяком случае один из прекраснейших примеров индусского философского рассуждения, так что и в самой Индии она пользовалась высшим уважением; всякое теологическое направление, желающее твердо установиться, должно точно определить свою отправную точку зрения посредством комментария к Багават-Гите<sup>1</sup>.

Основной темой Махабхараты является борьба между двумя могущественными родами, Пандуидами и Куруидами, в которой, без сомнения, отражаются древние события индийской истории. То же в значительной мере можно сказать и о великом южном эпосе, Рамаяне, потому что эта поэма, конечно, находится в какой-нибудь связи с распространением индусов к югу.

Рамаяна, состоящая из 24000 двустихий, по объему составляет лишь одну четверть Махабхараты; при этом по своей оригинальной художественной форме она

---

<sup>1</sup> В Германии это сочинение стало известно благодаря изданию и латинскому переводу Шлегеля и до сих пор еще заслуживающему внимания трактату В. Гумбольдта о Багават-Гите; несколько переводов, например, немецкий перевод Б. Лорингера и английский Арнольда, сделали его общедоступным.

вообще имеет такой характер, что ее следует признать за принадлежащую одному автору; таким автором называют поэта Вальмики. По содержанию она во многих отношениях отличается от северного эпоса, и прежде всего она в гораздо меньшей степени имеет характер эпического сказания, заключая в себе — подобно Одиссее в противоположность Илиаде — гораздо более сказочного элемента и приключений.

Во время бегства изгнанного царского сына Рамы к югу и в его битвах, к которым принадлежат также его попытки вернуть свою украденную жену Ситу, появляются медведи и обезьяны в образе человекоподобных существ и помогают ему всевозможными чудесами; вообще, это произведение является плодом смелой романтической фантазии. Притом оно всегда пользовалось славой за свою нравственную идеальность и благодаря этой возвышенности и чистоте своих мыслей возвышается не только над грубой народной фантазией южной Индии, но и над художественной поэзией индусов, не всегда безупречной в этом отношении.

Собственно теологические сочинения сект составляют так называемые *Пураны*, в числе которых есть весьма объемистые. Пурана значит «древний» и на древнейшем санскритском языке имеет значение космологии. По своей задаче пурана должна обнимать собою все развитие существования, начиная от космологии, мировых переворотов и генеалогии богов до исторических периодов человеческого рода и династий царей. Но фактически они представляют собой довольно беспорядочные собрания теологических и философских рассуждений, легенд и сказочных преданий, обрядовых и аскетических наставлений и т. п., причем обыкновенно можно заметить весьма тенденциозное превознесение бога, почитаемого данной сектой. Каждая секта должна иметь свою пурану или придерживаться одной из них, и, без сомнения, даже первые секты имели свои собственные пураны. Однако те пураны, которые имеются у нас, оказываются все продуктами средневековыми и во всяком случае позднейшего происхождения, нежели Махабхарата, к которой они часто примыкают как ее теологические продолжения.

Самые известные из теперешних пуран — они обыкновенно называются по имени какого-нибудь бога — суть пурана Вишну (переведена Вильсоном) и Маркандейя-пурана. Большая, переведенная и изданная Бюрнуфом, Багавата-пурана — одна из новейших и признается Бюлером за подделку XII века. Поскольку наши пураны более позднего происхождения, они имеют лишь второстепенную ценность. Как теологические и философские произведения они стоят гораздо ниже Брахман и древних Упанишад, а в литературном отношении не выдерживают никакого сравнения с эпопеями. Из этого, однако, не следует, что со своими бесчисленными философствованиями, легендами и мифами они не составляли в высшей степени богатого источника для религиозной истории.

Как на дополнения к пуранам следует смотреть на *Тантры*, произведения последних веков. Это ритуалистические сочинения, состоящие довольно часто лишь из массы имен и формул; однако они особенно интересны благодаря тому, что содержат в себе правила тайного культа, который играет важную роль в современной Индии.

Религиозная литература индуизма содержит, кроме того, значительное количество *Стотр*, или хвалебных песен, которые и до сих пор еще сочиняются и собрания которых играют такую же роль, как книга церковных песнопений в нашей церковной жизни. Впоследствии мы ближе рассмотрим этот важный для нашего ознакомления с индуизмом источник.

## § 89. БОГИ И УЧЕНИЕ О БОГАХ

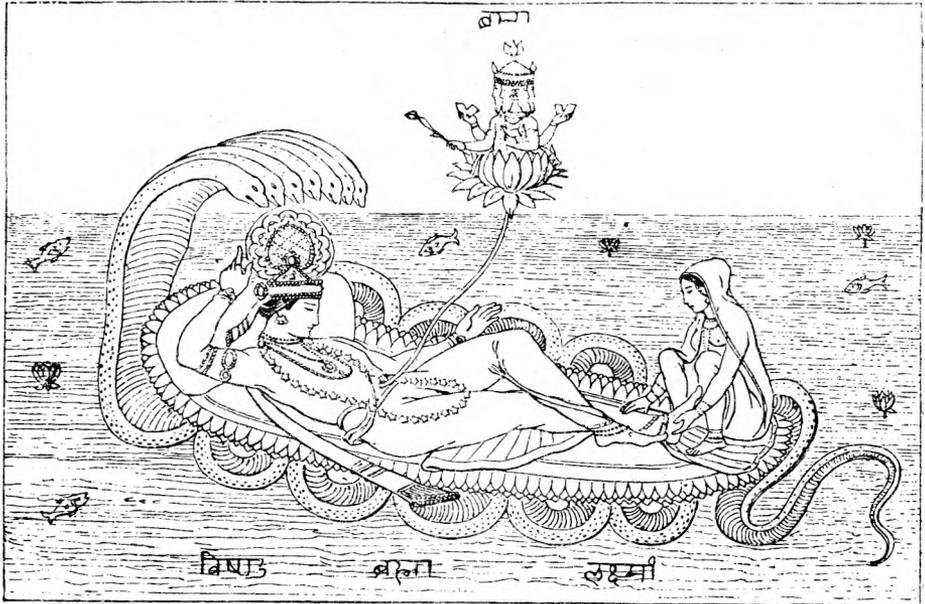
**М**ифологический элемент в индуизме отступает на задний план: центр тяжести его лежит в практической деятельности. Распознавать секты приходится по культу или, лучше сказать, по внешним формам жизни, а в их теориях основные философские воззрения часто играют гораздо более важную роль, чем представления о богах. Тем не менее эти представления во многих отношениях представляют большой интерес. Прежде всего своеобразно отношение индуизма к прежней мифологии. Из ведийских богов, конечно, нет ни одного, который бы на этой позднейшей стадии имел тот же самый характер или то же значение, какие он имел прежде; те боги, которые в Веде преимущественно выдвигаются вперед, здесь уходят на задний план, и наоборот, боги, менее уважаемые в Ведах, достигают здесь величайшего почета. Могущественнейшее божество Вед, царь богов *Индра*, хотя и исчез совсем в индуизме, но пережил самого себя. Сохраняется еще сознание, что это очень важный бог, любимые образы саг и мифов величаются еще почетным именем «сын Индры» и т. п., но настоящего могущества он уже не обнаруживает, и такое отношение господствует уже в древнейших частях Махабхараты; о постепенном исчезновении Индры в Махабхарате, которое желает доказать Гольцман, не может быть речи. Главный бог брахманского времени, сам *Брахма* тоже утратил свое настоящее значение. Он продолжает жить в Праджапати, но его действительные функции перешли к другим. Тем не менее он часто упоминается, и его изображение нередко можно отыскать среди изображений богов. Он стоит прямо на цветке; цвет его тела темно-желтый; у него четыре лица, или головы; пятаю у него отрубил Шива за то, что он называл себя высшим существом и утверждал, что сотворил самого Шиву; в локоны его волос вплетены нитки жемчуга. Две его руки воздеты для молитвы, две другие держат горшок и четки. Однако это изображение, говорит Цигенбальг, не считается предметом почитания, как изображения Вишну и Шивы. Брахма также не имеет ни своих пагод, ни праздничных дней и постов, ни жертв; ему поется жрецами лишь несколько хвалебных песен: вместе с тем он есть бог, живущий только в воображении; культ его угас, и упоминание его на первом месте при перечислении великих богов — лишь условная вежливость.

Большее значение имеет *Сарасвати*, его жена; хотя ей также не посвящено особого культа, однако она как богиня красноречия и учености имеет свое определенное место в индуистском пантеоне; есть известия о праздниках в ее честь, при которых

устраивались торжественные процессии и подносились ей в виде жертвы книги, грифеля и т. п.

Напротив, богиня солнца *Сурия*, по-видимому, не утратила своего культа. В западной Индии вообще можно заметить сильную склонность к почитанию солнца, которая оказалась благоприятной и для ведийских богов. Некоторые секты считали Сурию мужчиной; ему поклонялись даже как главному богу, и в своих трех положениях на небе он отождествлялся с Брахмой, Шивой и Вишну.

Великие божества индуизма, как уже много раз упоминалось, суть *Вишну* и *Шива*. Оба бога имеют определенные связи с Ведой. О Вишну как ведийском боге уже было сказано выше: мы видели, что его образ находится далеко на заднем плане: это карлик, который в качестве спутника *Индры* умеет помогать великому богу и о



Вишну, Лакшми и Брахма.

котором, впрочем, рассказывается только то, что он в три шага шагает на небо или через него. Относительно Шивы, впрочем, нельзя ничего найти в Ригведе; но в индуизме он отождествляется с Рудрой и часто даже называется Рудрой; поэтому очень возможно, что на него следует смотреть как на продолжение этого ведийского бога, — предположение, вполне подтверждающееся при сравнении обоих божеств. Переходную форму между обоими мы замечаем в Яджур-веде, где существует молитвенное обращение к Рудра-Шиве.

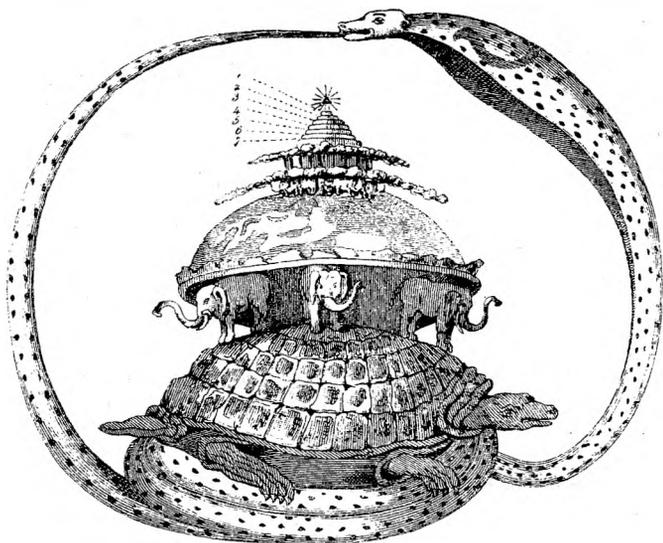
Куль *Вишну* как высшего бога возник, по-видимому, одновременно с возникновением индуизма, так как *Нарайана*, которого почитают уже адживаки, есть некто иной, как *Вишну*, и *Вазудева*, высший бог багаватов, также отождествляется с *Вишну*. В качестве верховного божества *Вишну* занимает сразу место и *Брахмы* и *Вишну*. Для

умозрения он прежде всего представляет собой абсолют, то, что раньше называлось Атман, или Брахман. Прямо говорится: «нет ничего выше Вишну, Вишну больше чем



Первая аватара Вишну.

Брахма». В то же время Вишну, подобно Индре, есть живой, деятельный бог, который является помощником людей и в своем телесном образе отличается определенными признаками, из которых некоторые унаследованы им от Индры. В качестве оружия он носит диск (чакра) и боевую раковину (санкха), также булаву, и на четвертой руке у него кольцо, если только обе верхние руки не представлены распростертыми «для утешения и даяния». Цвет тела часто зеленый или темно-синий; он пышно одет, увешан цветами и стоит на цветке лотоса. Он также изображается спокойно лежащим на извилах мировой змеи Ананта; у его ног восседает его супруга Лакшми (богиня красоты и счастья), и из его пупа на длинном стебле растет цветок лотоса, на котором помещается совсем маленькая фигура Брахмы; аллегория понятна сама собой. Наконец, Вишну изображается сидящим на птице Гаруда, убивающей змей, которой тоже оказывается почитание, в особенности на юге, и которой в таком случае придается смешанный вид человека и птицы.



Вишну в виде черепахи.

Вишну всегда благосклонный бог, постоянное стремление которого — приносить людям всякого рода помощь, сообщать им истину, охранять их в опасности, избавлять от зла и принимать их к себе на свое небо, Вайкунту, которое представляется в виде

рая. Но высшее блаженство заключается в том, чтобы сделаться тождественным с Вишну. Это участие Вишну в судьбе людей осуществляется им посредством его аватар, то есть воплощений, или, собственно, «нисхождений», через которые он приближается к людям или становится им подобным. В теологии эти аватары являются в виде глубокого таинства. «Это не преходящее проявление божества, но полное существование бога в этом живом существе: он есть истинно бог и истинно человек (или животное) в теснейшем их единении». Несомненно, что и эта мистическая черта, и происходящее при воплощении превращение божественного начала в чувственное, влиял на распространение и утверждение религии в народе, однако это действие едва ли составляет первоначальную цель учения об аватарах. Последнее с самого начала, по-видимому, связано с той практикой приспособления, благодаря которой индуистская религия вообще приобрела свой характер. Это есть один из способов и, пожалуй, самый действительный, с помощью которого основатели сект включали существующие культы в свою религию, чтобы упрочить ее положение в среде народа.



4-я, 5-я и 6-я аватары Вишну.

«Когда брахманы хотят обратить какое-нибудь туземное племя, почитающее поросенка, то они рассказывают, что поросенок — это аватара Вишну» (Лайель). В самом деле, в аватарах можно проследить весь религиозно-исторический путь, пройденный вишнуитским культом; мы встречаем здесь в виде пестрой вереницы ведийские переживания, образы и саги из эпического периода, любимые черты местных культов, и даже сам Будда должен выступить в качестве одной из форм проявления этого бога.

Первое пресуществление, через которое Вишну сделался *рыбой*, относится к легенде о потопе в том виде, в каком она содержится в Сатапата-Брахмане: Вишну возвещает Ману всеобщий потоп и приказывает ему построить ковчег; под видом рыбы он сам направляет его, пока ковчег не причаливает к одной горе в Кашемире. Вторая аватара, *черепахи*, объясняется двумя рассказами, оба из которых содержат ведийские элементы: боги захотели размешать молочное море горой Мандарагири, чтобы приготовить себе божественный напиток Амрта; но так как они не могут оторвать горы, то Вишну

спускается в виде черепахи в подземную пустоту и отрывает корень горы. Или: однажды мир начал падать; чтобы удержать его, Вишну сделался черепахой и в этом виде подпирал землю. История о том, как Вишну в виде *медведя* победил одного демона и вытащил из воды землю, также напоминает ведийскую легенду о Праджапати. Позднейшего происхождения легенды о *человеке-льве*, разрывающем одного хулителя бога; напротив, пятая аватара Вишну, в виде *карлика*, естественно, является напоминанием той формы, в которой мы встречаем его в Ведах. Рассказ о брахманском сыне *Парасураме* (Рама с топором), в образе которого Вишну убивает надмен-



Кришна-младенец.

ных царей, очевидно, отражает в себе борьбу между брахманами и кшатриями. Седьмая и восьмая аватары, *Рамы* и *Кришны*, ясно связаны с героическими легендами. Через девятую аватару *Будда* включается в культ Вишну; последняя из десяти обыкновенно признаваемых аватар выражает надежду бедственного времени на политического избавителя: в лице *Калкина*, храброго витязя, Вишну должен появиться в последние дни на белом коне, со сверкающим мечом, и после ниспровержения варваров утвердить господство благочестивых. Нередко аватар насчитывали гораздо более, и они могут, пожалуй, продолжаться до бесконечности.

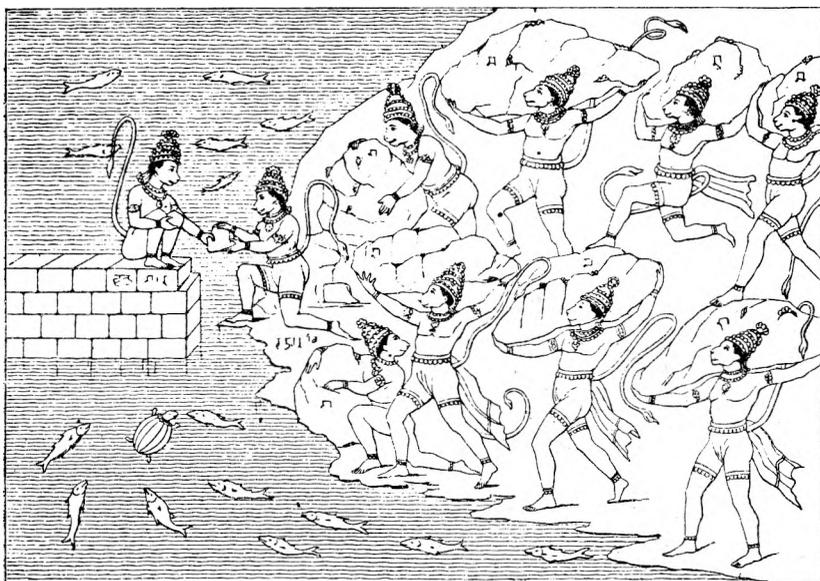
В восьмой аватаре мы видим Вишну слившимся с популярнейшим богом — *Кришной*. Соединение этих двух божеств было, несомненно, полезно для культа обоих. Вишну благодаря этому подошел ближе к народной жизни и приобрел себе твердую почву; с другой стороны, Кришна чрез отождествление его с великим богом возвысился до степени высшего божества. Вероятно, Кришна из образа героя сделался божеством. В исторических частях Махабхараты он является возничим Арджуны и своей отвагой и хитростью содействует победе Пандуидов над Куруидами. Судьба его здесь вполне трагична; в возмездие за жестокость, с которой он ранее умертвил свой собственный род, он превратился позднее в газель и был убит выстрелом охотника. Предположение, что обоготворение Кришны возникло через смешение его с пастушеским божеством



Кришна, несомый апсарами.

Говинда, было уже рассмотрено выше; легенды, окружающие бога Кришну, имеют, во всяком случае, вполне сельский характер. Рассказывается, что Кришна был сыном Васудевы и Деваки; его злой дядя Камса хотел умертвить ребенка, поэтому он должен был бежать в землю Гокула, где был принят пастухом Нандой и его женой Язодой. Здесь юный бог провел веселое детство, лелеемый пастушками, очастливленный со стороны богов дарами из игрушек и драгоценностей. Кришна-дитя (балакришна) — излюбленное представление индусов; в виде маленьких фигурок изображается, как он ползает кругом, играя шаром и пр. Но молодой пастух скоро обнаружил свое божественное могущество. Когда Индра, рассердившись за почитание Кришны, послал на него и его товарищей по играм сильную грозу, семилетний мальчик поднял

громадную гору Говардхану и держал ее в течение семи дней над уstraшенными пастухами в виде защиты. Рассказывают также, что однажды он победил царя змей, в пруд которого он прыгнул, и с триумфом раздавил его голову; Кришна-змеусубийца, в танцующем положении, играющий на флейте — другой любимый божественный образ индусов. В остальном пастушеская жизнь Кришны представляет веселую и сильно чувственную пастораль. С пастушками, тысячи которых были к его услугам, он предается шумным любовным забавам; в особенности рассказывается о его любви к Радхе; их взаимная склонность, их ссора и примирение изображаются в лирической драме Гитаговинде. Это стихотворение, с его изменяющимися напевами и его пламенным эротизмом, можно назвать Песнью песней индусов; подобно последней, его можно



Переправа Ганумана на Шейлон.

понимать также в смысле аллегорического изображения отношения бога к душе. Эта юношеская жизнь Кришны играет чрезвычайно значительную роль в индийском сознании; она дала повод в национальных культурах к разного рода увеселениям и послужила предлогом к большому распутству. Между тем дидактические части Махабхараты дают нам совершенно иной, гораздо более возвышенный, образ Кришны. Здесь он вполне отождествляется с Вишну и сам представляется верховным божеством.

В сказании о *Раме*, южной параллели Кришны и седьмой аватаре Вишну, Якоби пытается найти продолжение мифа об Индре. Его борьба с Раваной, похитившим его жену Ситу, существенно сходна с борьбой Индры с Вртрой, демоном засухи; Сита есть олицетворенная уже в Ригведе полевая борозда, опустошение которой играло ту же самую роль у земледельческого населения позднейшей Индии, какую облачная

змея у занимавшихся главным образом скотоводством племен ведийского времени. Так как в чисто исторических отделах южного эпоса Рама является только героем, и, чтобы понять такое явление: Рама как божество, — необходимо будет прибегнуть к упомянутой выше гипотезе о смешении героя с местным Индра-Рамой; это тем легче, что можно доказать существование нескольких божеств Рама, к числу которых, быть может, принадлежит также в Авесте бог ветра Рама-хвастра.

В тесной связи с Рамой в саге находится начальник обезьян *Гануман*, снабженный большими челюстями. В борьбе против Раваны он сильно помогает Раме и, подобно собаке Индры Сараме, при поисках украденных коров перепрыгивает через воду на Цейлон и там находит жену своего господина. Гануман не случайно занимает видное положение в эпосе. По всей вероятности, это был древний деревенский бог, почитаемый в образе обезьяны (вообще во многих странах обезьяны считаются священны-



Шива и Парвати.

ми; даже в Веде находятся следы культа обезьян). Якоби считает его божеством столь важного для земледельцев муссона. Благодаря священному эпосу могущество Ганумана могло только возрасти, и в настоящее время он — одно из наиболее почитаемых божеств Индии, в качестве деятельного защитника от злых духов. Его неуклюжее изображение в виде обезьяны, намазанное маслом и красной охрой, встречается каждому, кто посетит индийскую деревню. Шиваиты, которые вообще приняли в свой культ Раму и Рамаюну, так же почитают Ганумана, как и вишнуиты; в храмах часто можно видеть его в качестве бога-привратника, с поклонения которому начинается ежедневное богослужение.

Кульť *Шивы* по всем признакам столь же стар, как и культ Вишну. В Махабхарате одновременно встречаются оба направления, и уже посольство Мегасфена заметило,

что Шива по преимуществу пользовался почитанием в горах, а Вишну на равнине. Обыкновенно гора Каиласа в Гималаях упоминается как местожительство Шивы; он называется «господином гор», а его супруга Парвати «дочерью гор». Это подтверждает связь между Шивой и Рудрой, так как последний, будет ли он бог ветра или леса, обитает в горах. Впрочем, не только внешние пункты совпадения, к которым относятся и такие черты сходства, как заплетенные волосы и окраска тела (то красная, то голубая и белая), связывают обоих богов; характер Шивы тоже одинаков с характером Рудры, поэтому его и принимают за Рудру и называют этим именем. Мы видим в нем суровое и страшное божество, бога-разрушителя; он представляет собой разрушающую, уничтожающую силу природы. Ужасна его сила и вместе с многочислен-

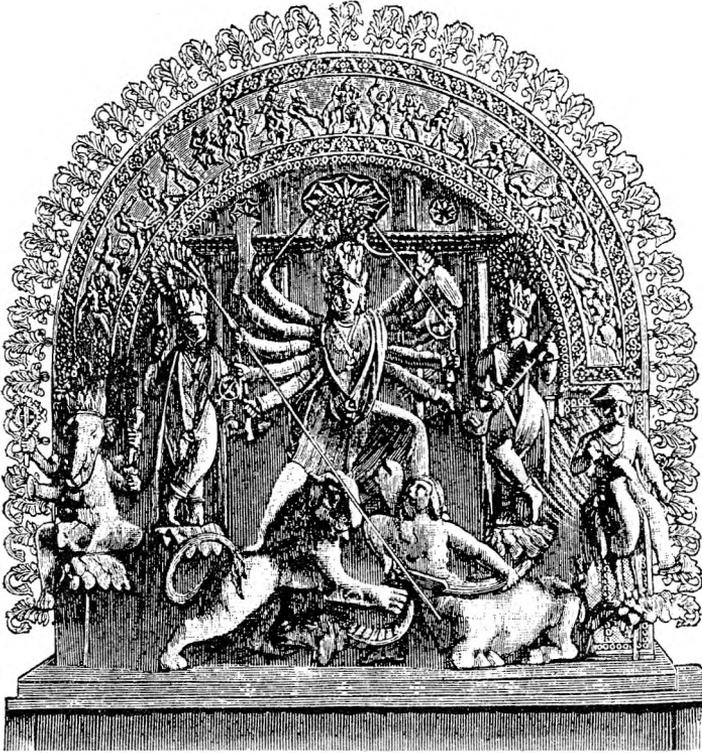


Магадева, окруженный индустским пантеоном.

ными толпами своих слуг он угрожает людям всякого рода бедствиями. Даже внешний вид его страшен. У него три глаза, вокруг тела — змеи, на шее — черпа; этим черпа и бледный цвет тела характеризуют его как бога смерти; он живет на могилах. Поэтому вероятно, что его имя Шива, которое значит «милостивый», представляет собою один из обычных эфемизмов, которыми стараются умиливать злых богов.

Под именем Шивы его поклонники почитают его за высшего из богов; отсюда такие его имена, как Магадева, великий бог Исвара, господин и друг. Но он может быть не только злым духом, — он разрушитель, но также и обновитель, и тому, кто его умоляет, он может выказать себя милостивым и благосклонным избавителем и спасителем, который награждает счастьем и отклоняет скорбь; он может явиться даже

веселым спутником, который, охотясь, бродит по горам, сопровождаемый развратной пьяной толпой, сам предаваясь вину и пляске с женщинами. Вообще Шива есть всеобъемлющий и всепроникающий бог, и вследствие этого по индийскому обычаю ему приписываются всевозможные свойства. Несомненно и то, что многосторонний образ Шивы возник через смешение многих культов, и народные прибавки обнаруживаются в нем гораздо сильнее и значительно грубее, чем в культе Вишну; прежде всего это относится к линга (фаллус), который сделался главным его символом и который несомненно проник из народного культа в культ бога, где он, конечно, мог найти свое определенное место как символ зачатия и возрождения. Под этим симво-



Богиня Дурга.

лом Шива почитается преимущественно, а во многих областях даже исключительно.

Шива предстает строгим божеством также при своем явлении в качестве кающегося; аскетическое направление, господствующее у шиваитов, чтит в этом виде бога как великий пример Шиву также признают богом письменного искусства и учености. Таким образом, он удовлетворяет разного рода требованиям и имеет своих поклонников во всех слоях общества. И суровые аскеты, и распутные сборища ссылаются на его пример; в числе его служителей находятся ученые брахманы и презренные слои черни, как, например, секта лигнаитов на юге Индии, учрежденная в XII в. Базебой,

получившая свое название от обычая их носить всегда при себе маленький фаллус в качестве предохранительного средства.

Обе стороны характера Шивы, суровая и милостивая, отражаются и в его супруге, почитаемой всегда вместе с ним. Имена ее различны: Парвати и Дурга (недоступная) напоминают горное божество; именем Деви она обозначается как богиня, Кали — как черная, Шакти — как магическая сила Шивы. Кали прежде всего богиня дикая и жестокая, богиня истребления и смерти, в культе которой, как мы увидим, обнаруживается самая грубая сторона индийского суеверия, тогда как под именем Сакти ее



Ганеса.

чувствуют тайными магическими церемониями. С другой стороны, она также является милостивой защитницей верующего и в позднейших формах играет роль Мадонны; так, о ней рассказывается, что хотя она и жена Исвары и имеет несколько детей, но она все же непорочная девственница и ее брак с богом только мистический; милостивым оком она стережет все творение и является предстательницей перед своим мужем за всех людей, чтобы он снисходительно управлял ими, охранял и спасал их; как добрая и сострадательная мать, она старается помогать всем и спасать всех. Сообразно с обеими этими функциями она изображается то в форме отвратительной женщины с

дикими чертами и жестами, то как грациозная женщина, украшенная венком и цветами, только с зеленым цветом тела. В умозрении она представляется то как женское начало бытия, от которого происходят все богини и женщины, то как таинственная сила Исвары, при помощи которой он управляет землей.

С культом Шивы обыкновенно соединяется почитание его сына *Ганесы*. Подобно Гануману, он полуживотное божество; он изображается со слоновьей головой, обыкновенно в сидячем положении, с толстым животом, ожерельем из жемчужин или мертвых голов вокруг шеи. «Предводитель полчищ», он есть по преимуществу бог мудрости: слон для индуса — умное животное, *rag excellence*<sup>1</sup>, и поэтому Ганеса всегда призывается перед началом всякого предприятия; этому соответствует и его функция как бога письменности и учености, почему в начале многих книг с благоговением упоминается его имя. Некоторые секты чтут Ганесу как высшее божество, и он имеет собственную пурану.

Одновременное почитание и сопоставление как равных Вишну и Шивы привело к частому смешению обоих культов и даже к соединению обоих богов. Так, они чтились вместе под именем Хари-Хара (т. е. Вишну-Шива), и это сочетание двух богов слилось наконец в двойной образ, которому присвоен был свой особый культ. Большой известностью пользуется другая комбинация, в которой они выступают вместе с Брахмой в форме некоторого триединства, *Тримурти*, где абсолютное проявляется в Брахме как творце, в Вишну как охранителе и в Шиве как разрушителе и обновителе. С христианской Троицей, к которой желали иногда применить в благоприятном или неблагоприятном смысле индийскую параллель, эта комбинация богов имеет очень мало сходства. Тримурти никогда не возводилось на степень догмата или настоящей теории, и ни для верования, ни для умозрения этот образ не имел значения, сколько-нибудь заслуживающего внимания. Он есть не что иное, как проявление индийского синкретизма, стремления соединить и сравнять культы, которое мы на каждом шагу встречаем в индуизме.

Теологическое умозрение индусов имело совершенно другие и более существенные задачи; *философия*, которая имела такое выдающееся значение при основании первых сект, проходит и через весь ряд высших сект; она привела к образованию различных школ и породила множество сочинений, имеющих большое значение.

Как уже было упомянуто, школа Веданты является господствующей в сектах; но в эту систему уже давно были внесены изменения, вследствие которых она была значительно ослаблена. Богов Вишну и Шиву, представляемых всегда как личности, хотели возвести в принцип бытия и поставить на место Атмана. Система Санкары явилась как бы протестом против этого ложного толкования, выраженным в комментарии к Бадараяна-Сутре и ко многим Упанишадам. Великому мыслителю, который, впрочем, сам принадлежал к вишнуитам, удалось восстановить древнюю, стро-

---

<sup>1</sup> по преимуществу (франц.). — *Ред.*

гую форму Веданты и установить канон ортодоксальной философии. Но этим нельзя было превозмочь склонность сект каким-нибудь способом согласовать философию с народным образом мыслей, и когда великий Рамануджа в XII в. основал свою секту, то он также дал Веданте такое толкование, с помощью которого она могла послужить базисом для древней религии Панкаратра Бхагаватов, так как ее-то он и стремился обновить.

У Рамануджи, как и в ортодоксальной Веданте, мир всегда рассматривается с монистической точки зрения; нет ничего другого, кроме всеобъемлющего существа; но между тем как у Санкара это есть лишь чисто мысленное, лишенное всяких свойств существование, у Рамануджи существование и мысль составляют не его сущность, а лишь его свойства; абсолют не состоит из существования и мысли, но он есть существо, которое и существует, и мыслит, и которое скорее обладает всеми свойствами, и притом в столь совершенном виде, что они сообщают ему абсолютную силу и абсолютное достоинство. Таким образом, Брахма представляется всепроникающим, всемогущим, всеведущим, всестрадательным существом. Сообразно с этим он не есть также безразличное единство: весь многообразный мир реальностей заключается в нем; души и вещества образуют его тело, но не его существо; они подчинены ему, как тело духу, и, что составляет главный пункт, существуют в нем с относительной самостоятельностью. Таким образом, делается возможной индивидуальность души, и самостоятельность душ простирается так далеко, что, как иногда говорится, не они заключаются в Брахме, но Брахма обитает в них как начало, входящее в их состав; при этом они, как от вечности существующие, не вполне растворяются в нем. Но так как вещи первоначально произошли из Брахмы, то они должны находиться в двояком отношении к нему: сперва вещи существовали в Брахме как зародыши и произошли из него согласно волевому акту Брахмы, который и есть творение; во-вторых, после творения они по существу своему все-таки продолжают оставаться в нем. Все живущее понимается как находящееся в состоянии переселения душ (самсара), от которого душа может освободиться познанием Брахмы, но не делами; после этого она восходит в мир Брахмы для вечной блаженной жизни и получает участие в его божественных свойствах, за исключением, впрочем, его силы выделять из себя мир, управлять им и снова воспринимать его в себя. Мы видим, как много в этой системе оставлено места реальности вещей; но еще важнее та роль, которую играет в ней личность, потому что, с одной стороны, бог по своей сущности есть личное начало, с другой стороны, душа имеет также действительную и постоянную индивидуальность, которая освобождается от странствования не тем, что она собственным усилием познает свое единство с Брахмой и переходит в Брахму, но тем, что с милостивой помощью Брахмы она научается познавать и созерцать его сущность, благодаря чему приобретает высшее состояние вечной свободы и блаженства на его небе.

Но самостоятельность, которую таким образом, установил Рамануджа для реальности вещей и индивидуальности души, не всех удовлетворяла. Основной характер и этой системы все еще был монистическим, и вещи существовали лишь как атрибуты бога. Неудовлетворенный этим Анандатирта, или *Мадва*, основал свою *дуалистическую систему*, в которой было проведено резкое различие между: 1) богом и душами, 2) богом и вещами, 3) душой и вещью, 4) между различными душами, 5) между различными вещами. Здесь исчезает уже последнее отражение мыслей Веданты; однако новый образ мыслей не привел к новой религии, и характер религии Багавата сохранился и в секте Мадва.

Напротив, у секты *Валлаба* нельзя не видеть полного преобразования религиозного характера; вместе со спиритуалистическим пониманием мира здесь утратилось также и духовное мировоззрение, и идеи о боге и человеке, о жизни и блаженстве, выработавшиеся в религии Вишну, получили грубый чувственный характер в культе Кришны последователей Валлаба. Небо называется здесь Голока, мир коров; в нем живут Кришна и Гопы, с которыми блаженные целую вечность продолжают юношеские похождения бога.

Философские системы шиваитов опираются на философию Санкья, как системы вишнуитов на Веданту, но еще дальше отдаляются от первоначальной школы, принимая решительно теистический или, скорее, деистический характер. Мир состоит из трех сущностей: бога, душ и материальных веществ; они по своей сути изначально различны друг от друга. Правда, бог сотворил мир, но лишь как действующая причина (*causa efficiens*), а не как материальная причина, как учат последователи Веданты, потому что он по существу различен от всякой материи. Он создает мир, как гончар делает горшок, т. е. не доставляя сам вещества, или как зеркало дает изображение, т. е. будучи столь же мало внутри его затронут этим процессом. Этот бог есть Шива, который господствует над миром также в качестве провидения.

Таким образом, природа должна рассматриваться как действие и бог как причина; но, с другой стороны, природа (пракрити) имеет свое материальное начало в самой себе, потому что она одарена пластической силой (прадхана); она, следовательно, может до известной степени конструироваться независимо, но все-таки управляется Шивой через посредство его Сакти (как инструментальной причины), т. е. охраняется и уничтожается им.

В сфере мирового движения находятся души самых разнообразных видов; они заключены в материю и поэтому удалены от бога. Задача заключается в том, чтобы освободить душу от уз материи и вернуть ее богу, подобно животному (пасу), освобождаемому от цепи, чтобы оно возвратилось к своему владельцу (пати). По имени Шивы как хозяина скота (пасу-пати) получила свое название важнейшая шиваистская секта. Это освобождение совершается, смотря по различию систем, или в силу божественного предопределения, или по свободной инициативе человека.

Путь к спасению состоит частью в размышлении (*yoga*), частью в следовании предписаниям ритуала (*viddhi*). Целью спасения, по взгляду этого учения, не может быть вступление в божество; спасшийся не становится самим Шивой, но лишь подобен Шиве.

## § 90. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ

Отношение к богам в индуизме столь же разнообразно, как и представления о богах; различные виды благочестия прямо соответствуют трем степеням понимания идеи божества, существующим в этой религии: пантеизму, теизму и фетишизму. Высшим путем к спасению все еще постоянно признается размышление, которое в практическом применении тотчас же заменяется аскетизмом. Где господствуют взгляды Веданты, там намеченное как цель соединение с божеством все еще достигается посредством тапас. Далее мы увидим, как эта склонность индусов проявляет свою преобладающую силу даже на более глубоких ступенях богопочитания. Важнейшую форму отношения к богу и то новое, что принес в этом отношении индуизм, составляет вышеупомянутое практическое благочестие (*бакти*), которое существует для тех, кто сам (размышлением и аскетизмом) не в состоянии помочь себе в достижении блаженства. Индусы дают много объяснений этого слова, но все они сводятся к тому, что бакти есть любовь к богу, или преданность богу. «Бакти есть высшая, направленная к богу любовь». «Бакти есть такое состояние духа, в котором отвращаются от всего остального и в котором единственной целью является то, что приятно бесконечно всеблаженному (богу)». Правда, с одной стороны, говорится, что бакти есть «любовь, которая основывается на познании высшего бога или состоит в непрестанном созерцании одного только бога», но, с другой стороны, она достигается простой преданностью, и слова, объясняющие бакти, имеют преимущественно характер непосредственности: *ануракти* (влюбленность), *снеха* (чувственная любовь) и пр. Эта любовь также сравнивается с послушанием слуги, с доверчивостью ребенка. Но в этом отношении бог берет на себя инициативу. Он идет навстречу людям, помогая им, благословляя и спасая их. Таков в особенности Вишну в виде Рамы и Кришны. Каким образом человек удостоился такой божеской милости, это составляет спорный вопрос между школами. Особенно разделились относительно этого пункта последователи Рамануджи, причем одни из них полагали, что человек сам достигает милости, подобно тому, как детеныш обезьяны крепко цепляется за свою мать, между тем как другие считали человека совершенно пассивным и отношение к нему бога выражали в образе кошки относительно ее беспомощных котят. Но какими бы непосредственными ни казались отношения между богом и человеком, на практике они имеют, однако, множество посредствующих звеньев.

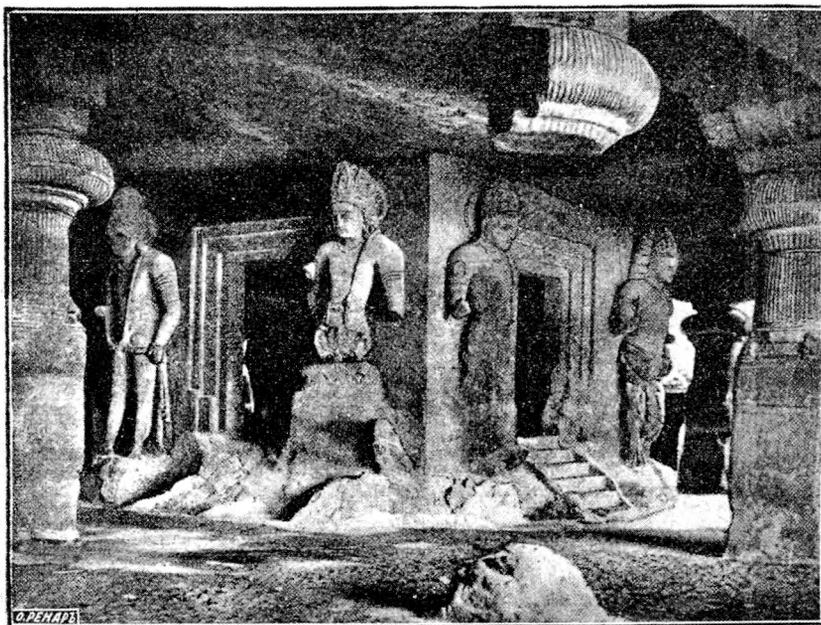
Прежде всего большую роль играют жрецы, не в качестве приносителей жертв, как в Ведах, но как учителя (*гуру*) и руководители религиозной жизни. Личность гуру является посредником между человеком и богом; даже более того, он есть живой

представитель божества, которое воплотилось в нем и в его лице требует себе поклонения. Он помогает тому, кто доверяется ему, в достижении блаженства, исполняя все религиозные обязанности, которые иначе должен был бы исполнять последний, «подобно тому как мать принимает лекарство, чтобы лечить своего грудного ребенка». Хотя эта деятельность гуру по теории предназначена собственно только для несовершеннолетних, которые не способны быть джнана, карма или бакти, однако ее значение распространяется далеко за эти пределы, и как для высших классов, так и для массы народа гуру является скорее необходимым руководителем и советником. Для низших классов, у которых нет ни денег, ни образования для того, чтобы на самом деле принимать участие в религиозной жизни, достаточно чисто наружного почитания бога или гуру или просто присоединения к культу. Таким образом, и здесь мы видим, как велика эластичность индуизма, притом в очень опасной степени. Жизнь гуру в различных сектах весьма разнообразна. Не всегда жречество связано с жреческой кастой; однако есть секты, которые состоят только из брахманов и т. д.

*Культ* более значительных сект отличается от ведийского прежде всего тем, что он сосредоточивается вокруг храмов, которых в Индии имеется громадное количество (джайнисты и буддисты также имеют свои собственные храмы); часто это очень обширные здания со множеством дворов, зал и часовен и притом выстроенные с большим искусством и роскошью. Для индуистического служения в храмах характерно то, что центр тяжести его лежит не в жертвоприношении, а в многообразном чествовании изображений богов и идолов, в котором, конечно, и жертва занимает определенное место. Каждое божество имеет не только свое изображение в посвященном ему храме или в своей маленькой пагоде, но обыкновенно также много образов и символов, под которыми его почитают. Так, окаменелый аммонит, калаграма и растение туласи связаны с культом Вишну и в особенности фаллос (линга) с культом Шивы; даже, собственно, он и есть та внешняя форма, под которой почитается Шива. Хотя этот культ линга включает также соответствующий женский символ (йони), но с этими образами не связано, собственно, никаких непристойных представлений, да и сами они приняли форму конуса и призмы. Культ линга не имеет соответствующего примера в ведийское время и вообще признается туземным; он пользуется необычайным распространением в Индии, где повсюду, особенно в священных местах, можно видеть каменные линги.

Но если таким образом фетишизм прочно утвердился в храмовом служении, то последнее имеет также и свои высшие элементы, и прежде всего пение, которое имело последствием развитие богатой литературы гимнов. Индуистические *стотры*, хвалебные песни, которых существует бесчисленное множество, составляют вообще самую прекрасную сторону этой религии и по своему религиозному достоинству стоят несравненно выше, нежели столь прославляемые гимны Веды. Из числа образцов, данных Вильсоном (1, 270 и след.), два могут нам послужить примерами. «Ты — владыка, да восхвалят тебя, вся жизнь у тебя. Ты — мои родители, я твоё дитя; вечное

счастье исходит от твоей щедрости. Никто не знает твоего конца. Высший владыка среди высших, ты управляешь всем сущим, и все, что берет начало от тебя, повинуется твоей воле. Что тебя трогает, что тебя радует, то знаешь ты один; Нанак, твой раб, с чистым сердцем приносит тебе себя в жертву». Другой гимн: «Люби его и вверь ему все твое сердце! Мир связан с тобой лишь счастьем и благоденствием. Никто не исполняет просьбы другого. Пока у тебя есть богатство, многие придут и сядут около тебя; покинет оно тебя, и они убегут и никого не останется около тебя. Жена, которая



Внутренность храма в Элефарте.

тебя любит и всегда на твоей груди, когда душа твоя оставит тебя, с ужасом убежит от мертвеца. Так происходит на свете со всем тем, чему мы преданы. Поэтому, о Нанак, в последний твой час надейся только на Гари». Противоположность между мирским путем и путем спасения — постоянная тема стотр и благочестивых созерцаниях.

Но настоящий характер храмового служения выражается в пестром разнообразии церемоний, в форме которых совешаются священнодействия. Они часто имеют особенно в шиваитском культе, вполне примитивный характер; впрочем, даже в классическом ученом произведении шиваитской теологии упоминается, что обряды состоят не только в омовениях, жертвоприношениях, произнесении молитв и торжественных процессиях, но также в смехе, пении и танцах, даже в храпении, дрожании и шатании, во влюбленных и безумных телодвижениях, в бормотании бессмысленных речей, вообще во всех возможных проявлениях болезненного экстаза. Сцену из храмового культа изобразил Бургес в своем рассказе о храме на острове Рамисварам, где главную роль играет культ бога Аммона (*Indian Antiquary*, 1883). Рано утром, на

рассвете, трубят и барабанят перед пагодой Ганумана; музыканты, танцовщицы, слуги, которые все уже выкупались, с барабанным боем и шумом идут и открывают дверь храма, зажигают лампы, готовят пищу для служителей храма, и т. д. Вот жрец с громадной свитой отправляется в главную капеллу, где бог лежит в постели, зажигает для него камфарный светильник, предлагает ему плоды и орехи и в то же время с изысканной вежливостью будит его от сна. Затем золотое изображение бога сажают в паланкин и торжественно приносят в храмовую залу; при этом нет недостатка в музыке и танцующих девушках, свете факелов и серебряных покрывалах. Затем служители храма начинают мыть пол и сосуды, многократно обливая их водой; очищается кокосовый орех и манговые листья, происходит поклонение линге, который тщательно вымывается и умащается сандаловой мазью. Наконец, готовится обед, состоящий из риса, хлеба и курри, и со смиренными поклонами ставится перед богом, между тем как лампы и светильники возжигаются и раскачиваются взад и вперед. Так происходит в течение целого дня; постоянно идут новые процессии со слонами и баядерами в галереях храма, снова происходят приветствия богам и поклонения лингам, подношение цветов, плодов и риса, пение гимнов, ношение кругом изображений богов и т. д., пока наконец, Аммон не получит своего ужина и со светильниками, музыкой и танцами не будет отнесен в постель. Только около полуночи оканчивается празднество и храм запирается.

Культовый индусов, впрочем, нигде не связан с храмами, равно как не ограничивается и почитанием великих богов. В деревенских местностях, где нельзя принимать участия в храмовом культе городов, довольствуются всяким объектом культа, какой только можно себе представить, и повсюду имеются свои священные места. «Нет столь малой деревни, нет места столь уединенного, чтобы нельзя было найти там священных символов. На вершинах холмов, в рощах, даже почти под каждой скалой или почитаемым деревом можно видеть маленькие часовенки, или открытых идолов, или простые кучи камня или дерева, обозначенные чертами краски в качестве местопребывания какого-либо божества».

Смоковница, туласси и многие другие растения считаются священными; у шиваитов особенно часто встречается культ змей; обезьяны, которые были верными сподвижниками Рамы на войне, считаются во многих областях самыми священными животными; убивать или изгонять их тщательно избегают, хотя и в ущерб земледельцу и садоводу. Корова еще и теперь, как во времена Веды и Авесты, священна, и маленькие изображения приносящих благополучие коров можно купить повсюду.

Особое положение занимает культ воды. Священные озера и ручьи можно найти повсюду, и, собственно, всякий речной берег считается священной почвой. Прежде всего, как известно, за святую признается река Ганг: «нет такого страшного греха, нет такой черной души, которой вода Ганга не возвратила бы чистоты». Еще в предшествующем столетии был обычай ежегодно приносить в жертву этому божеству перворожденного ребенка, и паломничества, столь распространенные в Индии, направляются преимущественно к этой реке. Странствование от источников Ганга

вдоль по течению до устья и затем обратно по другому берегу, продолжающееся шесть лет — одно из священнейших деяний, какое только может себе представить индус. На этой реке расположен также Бенарес, теперешний город брахманов, Иерусалим Индии. Побывать там составляет страстное желание каждого набожного индуса, и бесчисленные толпы паломников стекаются туда, чтобы искупаться в священных волнах и походить под сводами тысячи храмов и пагод. Впрочем, в Индии существуют также и другие города, пользующиеся славой великой святыни, как, например, Аллахабад и Гайа.

Праздников в Индии очень много; большинство их обусловлено астрономическими явлениями; так, когда весной наступает первое полнолуние, начинается праздник Голи и т. д. Впрочем, есть также праздники, установленные в честь богов; день рождения Кришны, конечно, величайший праздник индусов, но и праздники в честь Ганесы, Рамакандры и Шивы считаются священными. Большинство их носит веселый народный характер; скот увенчивают цветами и водят по улицам; при этом представляется в драматическом виде какое-нибудь мифологическое происшествие, например, похищение Ситы. С расточительной пышностью чествуется праздник лампад в честь Лакшми, но самым веселым временем, масленицей индусов, является праздник Голи; мальчики пляшут тогда на улицах, все обсыпают друг друга желтым и красным порошком, зажигаются огни и повсюду происходят игры и шутки в виде радостного воспоминания о юности Кришны. Само собой понятно, что праздники могут иметь также свою строгую сторону. В особенности праздник Шивы в феврале проводится свято, среди строгого поста и бдения. Но еще характернее для индусов в этом отношении бенгальский праздник аскетов Харатш-Пуджа с безумными самобичеваниями.

В большинстве сект резко разграничиваются клир и миряне; последних религия обыкновенно удаляет от гражданской жизни. Образ жизни последователей Рамануджи может служить примером. Они живут при храмовом культе, украшают свои жилища изображениями и знаками Вишну и поклоняются им. В остальном они не отличаются никакими особенностями; они носят подобно членам всех других сект священные знаки на лбу — в данном случае две вертикальные белые черты, соединенные одной красной над бровями; иногда у них вытатуированы на руке оружия Вишну. У них есть свое особенное приветствие: дасо сми, «я твой раб», и притом странный обычай, что когда они едят, то не должны быть одеты в бумажную ткань, но только в шерстяную или шелковую, и что ни один иностранец не должен присутствовать при их обеде или даже при его изготовлении.

Нравственные обязанности мирян в высших сектах обыкновенно те же самые, вытекающие из брахманской мирской морали, которые мы встречаем в джайнистских и буддийских общинах; так, у вишнуитских Харан-Дазис, которые придают большое значение моральной стороне жизни и убеждены в существовании правильного вознаграждения и наказания за каждый поступок, эти обязанности: не лгать, не злословить, не клеветать, не обходиться грубо, не говорить лишнего, не красть, не

нарушать супружеской верности, не делать насилия, не думать дурно, не обнаруживать самомнения и надменности. Короче выражается нравственный кодекс Кабир-Панчис: жизнь — божий дар и ни у кого не должно быть болезни, поэтому любовь к людям есть высшая добродетель и пролитие крови величайший грех. Другое великое правило есть правда, потому что все зло в мире, а также и недостаток богопознания происходит от заблуждения и лжи. Бежать от мира с его страстями и страданиями всегда желательно, если кто хочет сохранить чистоту своей души и обрести бога; почитание гуру в мысли, слове и деле и убеждение в его абсолютной мудрости составляет последнюю великую обязанность благочестивых.

Отречение, которое рекомендует эта секта, так же принято и в других сектах; даже среди вишнуитов находится немало сект, которые отрешились от гражданской жизни и приверженцы которых вполне ушли в аскезу. Так, последователи Вайраги — «бесстрастные» — странствуют как удалившиеся от мира аскеты, а также саниазины, вышедшие из учеников Рамануджи, живут строгими аскетами. Последние еще сохранили брахманский характер первых индуистских орденов и должны перейти через первую ступень брахманского пути, прежде чем вступить на путь нищенства.

Еще далее идет секта Нага, которая оставила одежду и ведет дикую жизнь аскетов. Они не без оснований внушают страх населению, потому что вооружены и их нищенство часто принимает разбойничий характер.

Саниазины и Нага находятся как среди вишнуитов, так и среди шиваитов. Сектантская жизнь последних, впрочем, обыкновенно более дика и низменна. Уже дандины, которых следует признать выше стоящими шиваитами, всегда являются безродными аскетами, которые, обрив всю голову, странствуют со своим посохом, от которого получили свое название, и с горшком для собирания милостыни. Преимущественно среди шиваитов находятся профессиональные иогины, жизнь которых посвящена безумным покаянным упражнениям, потому что этим путем они думают вполне победить материю. При этом они занимаются также разного рода таинственными искусствами и в течении своей бродячей нищенской жизни пробавляются предсказаниями и колдовством, танцами и пением, и дают представления с дрессированными козами или обезьянами, вроде того как у нас цыгане.

Самая низменная сторона религиозной жизни — это тайная деятельность секты Сакти, почитателей супруги Шивы. Как женское начало, как олицетворение природы (пракрити), как мистическая сила, посредством которой Шива всем управляет, Деви, или Сакти, уже в пуранах дала повод ко множеству пространственных рассуждений; но чего не дали в этом отношении пураны, о том тем более позаботились многочисленные тантры. Мистическая сила Сакти в этих проявлениях народного сознания превращается в загадочное, ужасающее, чувственное существо, в лице которого одновременно почитается созидаящая и разрушающая сила бытия. Культ Сакти разделяется на официальный, который в существенных чертах не отличается от культа Шивы, и на тайный, культ «левой руки», в котором распутства и мерзость

первобытных культов в скрытом состоянии продолжают существовать еще и в наши дни. В лице нагой женщины при ночных огнях почитается женское начало, и ей преподносится вино и мясо и распределяется для угощения участников; стихи, которые при этом произносятся, имеют часто бесстыдный характер, и весь праздник заканчивается диким развратом. Эти церемонии предписывается содержать в самой строгой тайне, что Вильсон считает излишним, потому что какой-нибудь почтенный вишнуит или шиваит потерял бы свою репутацию, если бы эта скрытая сторона его религиозности сделалась известной. Самая темная сторона культа Деви та, что это почитание разрушающей силы Кали несомненно было связано с человеческими жертвами и, как говорит Крук (указ. соч., с. 296), существует основательное предположение, что этот обычай процветает еще и в настоящее время в сокрытых местах культа Кали; в Нагпуре во всяком случае есть часовни, где еще в последнем поколении приносились человеческие жертвы. Усилия английского правительства устранить эти и другие эксцессы культа Кали, по-видимому, еще не привели к удовлетворительному результату.

## § 91. РАЗВИТИЕ РЕЛИГИЙ ПОД ВЛИЯНИЕМ ИСЛАМА

Литература. Священное писание сикхов переведено на английский язык с «introductory essays» *Е. Трумпфом*, *The Adi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs* (1887). Лучшее изложение истории этой религии принадлежит тому же Трумпфу: *Die Religion der Sikhs* (1881). Относительно религиозных условий в царстве великого Могола говорится у *Е. А. von Noer*, *Kaiser Akbar. Ein Versuch über die Geschichte Indiens im 16 Jahrhundert* (в 2 т., 1881). *D. Shea* и *A. Troyer*, *The Dabistan or School of Manners* (в 3 т., 1843, переведено с персидского). И из *Asiatic Studies Лайелля*, гл. IX.

**У** же в VIII в. арабы появились в Синде, но не могли основать там прочного господства, так как их прогнали храбрые раджпуты. Только в 1000 г. по Р. Х. ислам прочно утвердился на севере Индии, откуда медленно распространился к югу; действительное господство он получил в Декане только в XVI в., и притом лишь на некоторое время. Как известно, в течение этих шести столетий турецкие и афганские династии освободились от господства арабов; но магометанство при всех переменax оставалось религией этого государства; равным образом и монгольская династия, основавшая в XVI столетии свое царство в Дели и распространившая свое великое могущество по северной Индии, признала учение пророка. Вторжение ислама представляло большую опасность для индуизма. Со своим определенным монотеизмом, простотой своего учения, религиозным рвением и сильной, опиравшейся на оружие организацией, магометанство было для слабой и лишенной энергии религиозности индусов слишком опасным противником, против которого немного можно было сделать философскими рассуждениями и мифами, беспорядочным суеверием и совершенной неорганизованностью религиозной жизни. Но удивительная эластичность сект помогла им и в этом случае. Как только они поняли сущность магометанской

религии, так явились попытки усвоить себе ее выгодные стороны; таким образом среди индусов возникли направления, которые сумели соединить ислам с индуизмом. Как *Кабир-Панти* открыли доступ теологическим идеям и умственным направлениям ислама в совершенно индуистическую жизнь секты, так же и союзу *сикхов* с индийским образом мыслей и в интересах Индии удалось образовать религиозно-политическую общину по образцу магометан, где сильная, воинственная жизнь соединилась с религиозной ревностью и долгое время управлялась прочно установленной организацией. С другой стороны, и магометане пошли навстречу индуизму. Стремления великого могола Акбара осуществить объединение всех известных ему главных религий в одну мировую религию являются одним из интереснейших, хотя и самых бесплодных эпизодов религиозной истории; во всяком случае, удивительный либерализм этого правителя служит доказательством того, насколько двор в Дели был далек от фанатизма арабов.

Древнейший из этих унионистских опытов, учение *Кабир-Панти*, еще вполне сохраняет связь с прежним индуизмом. *Кабир*, живший в начале XV столетия, поставил свои воззрения в непосредственную связь с учением Рамананды. «Он отверг брахманские писания и осмеивал надменность и лицемерие брахманов; он также откинул всякое вредное различие каст и религий. Все любящие бога и делающие добро — братья, будь они индусы или мусульмане. Идолопоклонство и все, что связано с ним, он строго осуждает; храм должен быть только домом молитвы и ничем другим. Он не хочет знать ни о каких внешних знаках, обозначающих принадлежность к какой-либо секте, потому что они разобщают людей. Он проповедует отречение и созерцательную жизнь, но прежде всего требует нравственной чистоты и не ограничивает ее каким-либо особенным образом жизни. Весь авторитет в вопросах веры принадлежит гуру; однако повиновение ему не должно быть слепым, но совести каждого верующего должно быть отведено свое место» (Барт).

Легко понять, что инициатор таких воззрений может быть одинаково причислен и к индусам, и к мусульманам; последователи обеих религий стараются присвоить его себе; нет ничего невероятного в том, что он, как гласит предание, родился мусульманином и только в более зрелых годах примкнул к вишнуитам. Но значение Кабира идет гораздо дальше основания отдельной секты; он вообще дал сильный толчок к религиозным новообразованиям в Индии; самая религия *сикхов* отчасти возникла под его влиянием. *Нанак*, основатель этой секты, родился в 1469 г.; он учил единству бога, которого должно почитать праведной жизнью, и считал различие каст несущественным, хотя прямо и не восставал против них. Своим значением сикхи обязаны не своему учению, но той роли, которая выпала на их долю в истории. Их теология в том виде, как она выражена в их библии (Ади-Грант), включает самые несовместимые мысли, причем взгляды индийского происхождения преобладают. Не рай или небо составляет конечную цель, но освобождение от переселения души, прекращение индивидуального существования. Человек, которые действует под влиянием одной

из трех гун (свойства доброты, страсти и темноты, которые известны из Санкии и других индийских систем), подвергается новым рождениям; последние прекращаются через полное растворение в божестве (эта цель носит название нирбан-нирвана). Но сикхи не делают из этого учения того вывода, который в сфере буддизма и вне ее привел к монашеской жизни, так как они вовсе не признают аскетической жизни, но, постоянно направляя мысль к своей цели, они в то же время принимают участие в земных делах и смотрят на то, что в мире, а не вне мира. Столь же мало замкнуто само в себе и их понятие о божестве. Высшее существо, которое они называют Гари-Говинд, или другими именами, описывается то как абсолютное бытие, языком и образами пантеизма, то как в полном смысле самосознающая личность. Относительно почитания своих учителей и наставников сикхи сходятся со многими другими религиозными обществами; но едва ли где-либо авторитет гуру теоретически и практически ставится так высоко и ему оказывается повиновение в более совершенной форме, нежели Нанак и его преемниками, которые являются не только воплощениями Нанак, но и прямо обоготворяются; достаточно их слова, чтобы осуществить соединение с Гари. Первые гуру были довольно незначительные люди, которые хотя и собрали вокруг себя учеников, но не возвысили общество сикхов до прочного положения. Четвертый из них сосредоточил секту в храме, золотые главы которого еще и теперь отражаются в священном озере в Амртзаре. Пятый гуру, *Арджуи* (1581—1616), был человек образованный, который скомпилировал Ади-Грант и сам оставил многочисленные поэтические сочинения. При нем сикхи впервые достигли политического значения и вступили в борьбу с магометанским могуществом; предание обвиняет Великого Могола в смерти Арджуна. При его сыне сикхи взяли за оружие и с тех пор жили в ожесточенной борьбе с магометанами, приобретя в этой войне, продолжавшейся более столетия, фанатизм и исключительность, до тех пор бывшие совершенно чуждыми индийским сектам. Высшего своего пункта эта борьба достигла при десятом гуру, Говинд-Сингхе, современнике царя Ауренгзеба. Он добавил к священному писанию приложение из военных песен, чтобы воспламенить мужество сикхов. Это произведение «Грант десятого царя» не утвердилось, однако, в качестве священного писания. Говинд-Сингх дал своим подданным более прочную политическую и военную организацию. Когда он в 1708 году умер, то не назначил себе преемника, так что с ним закончился ряд гуру. Он настоящий основатель национального единства сикхов. Он объединил их в общественное целое (*кхальса*), связанное простой церемонией посвящения (*пахуль*), и тем установил их полный разрыв как с магометанами, так и с индусами. Поэтому, когда в предшествующем столетии царство моголов распалось, то сикхи в Пенджабе, подобно мараттам в Декане, сделались наследниками их могущества. Однако внутренние несогласия могли бы ослабить сикхов, если бы не явился энергичный человек, сумевший привести их к единству. Это был *Ранджит-Сингх* (1780—1839), создавший царство в Лахоре, причинившее

англичанам столько хлопот и покоренное только после двух войн в 1849 г. В настоящее время в Пенджабе насчитывается еще около двух миллионов сикхов.

Но на основании вышесказанного не следует еще выводить заключения, что царство Великого Могола сделалось твердым оплотом магометанской ортодоксии. Уже á priori это было бы невероятно. Царский дом был монгольского происхождения, а монгольские завоеватели средних веков отличались вообще религиозной терпимостью; различные вероисповедания находили у них прием и отзыв: «Бог на небе и хан на земле» — было их афоризмом. Хотя Великие Моголы Дели сделались мусульманами, однако от них нельзя было ожидать большой ревности к этой религии, и большинство их подданных принадлежали еще к индуизму. На этой почве выросла религиозная деятельность великого Акбара. Этот царь особенно интересовался различными религиями. Воспитанный в вере ислама, он окружал себя индусскими учеными и поэтами и выбирал большинство своих министров из числа своих индусских подданных. Но и парсистская община также сильно привлекала его, и хотя с большим трудом, он выписал себе одного жреца, чтобы он преподавал ему учение маздеизма. Наконец, он также обратил особенное внимание на христианство, и португальские миссионеры достигли при его дворе большого значения. На Акбара смотрели как на предшественника в деле изучения сравнительного богословия, однако научный интерес в современном значении слова был ему чужд. Жизнь, исполненная волнений, и сильные религиозные наклонности побуждали его искать в различных религиях то, что отвечало его потребностям; в то же время своим проницательным взором он видел, что в государстве, подданные которого столь различны как по верованию, так и по происхождению, необходима религиозная терпимость. Каждая из главных религий различным образом оказывала на него свое притягательное влияние. Его привлекали и монотеизм ислама, и глубокомысленные символы индуизма, и культ огня и солнца парсов, и нравственное величие образа Иисуса (тогда как христианские догматы были для него неясны), — он полагал, что молиться богу можно и должно всевозможным образом, и подчинялся религиозным обычаям, заимствованным из различных религий. Тем не менее он стремился то истинное содержание, которое он находил всюду, соединить вместе в одну новую религию. Поддерживаемый своим министром *Абул-Фацлем*, он основал божественную религию (Дин-Илаг), в которой единство бога, развитие божественной жизни в мире и переселение душ составили основные догматы. Культ был посвящен главным образом солнцу, причем богослужение отправлял сам царь; как глава религии он занимал совершенно особенное положение, так что вера Илагиев нашла свое выражение в формуле: «Нет бога кроме Аллаха и Акбар калиф Аллаха». Эта новая религия едва пережила своего основателя, но в ней мы находим признаки многих более новых индийских форм верования: унитарное понятие о Боге, которое, однако, не исключает пантеизма, авторитет основателя или учителя и нравственную строгость. Последняя в особенности отличала правление Акбара; уничтожение зла было для него сущностью всех религий, и большую честь ему приносит то, что он

энергично восставал против браков детей и сожигания вдов, этих двух больших позорных пятен индийской цивилизации.

Интересным свидетельством эклектического и синкретического духа этого периода является сочинение много путешествовавшего *Мохсан-Фани*, жившего в XVII в., который сообщает обстоятельные сведения о различных религиях в Дабистане, которые он изучил. Он различает их двенадцать и пять из них называет главными: религию парсов, индуизм, иудейство, христианство и ислам. Впечатления образованного человека относительно состояния, в котором находились эти религии в Индии в XVII в., имеют большую ценность.

Мы рассмотрели, конечно, важнейшие, но далеко не все религиозные реформы индуистического периода. Число учителей, которые основали какую-нибудь школу, секту или религию (понятия растяжимые), было велико, но часто их создание существовало лишь в течение одного поколения, а затем снова выливалось в другие формы.

## § 92. СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

*Литература.* Из современных описаний путешествий, эскизов и т. п. большинство не имеет значения; но можно рекомендовать: *Р. Н. Кёст*, *Pictures of Indian Life* (1881); *Ж. Дармстетер*, *Lectures sur l'Inde* (1888). Связное изображение и обзор дает *В. В. Гёнтгер*, *The Indian Empire* (1882) и *Гобле д'Алвиелла*, *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (1884).

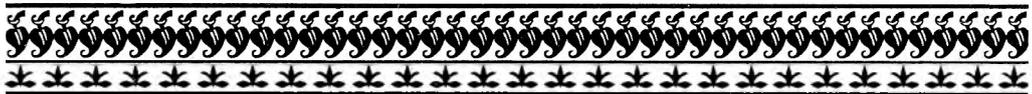
Даже в нашем столетии Индия имела своих великих учителей или основателей религий, и индуизм доказал на деле свою жизненную силу не только в шумном народном культе, но и в серьезной работе мысли и духа великих умов. Их ряд открывает Раммогун-Рой (1774—1833), основатель Брахма-Самаджи. Он был ревностным борцом против идолопоклонства и твердо держался единобожия, откровение которого найдено было им в Ведах гораздо раньше, чем он научился Библии и Корану. Он уже начал заводить дружественные отношения с европейской культурой, но умер во время одного посещения Англии. Его преемник Дебендранат-Тагоре сделал важный шаг, отказавшись от авторитета Вед; в его Брахма-Дарма еще определеннее, чем в учении его предшественника, проповедуется единство и духовность бога, творца вселенной, которому одному следует служить. За ним следовал Кешуб-Шундер-Сен (1838—1884), человек пылкого темперамента, увлекательного красноречия и широкообъемлющей мысли, но который вследствие этой высокой даровитости увлекся желанием играть роль, для которой недостаточно было, однако, его нравственных сил. Он начал с того, что сделал попытку провести религиозную реформу также и в социальных отношениях; на кастовые различия он совершенно не обращал внимания. Поэтому уже в 1866 г. разрыв сделался неизбежен, так как Дебендранат-Тагоре опасался таких радикальных выводов; он остался главой общины Брахма-Самаджи, которая с того времени носила имя Ади (древний) — а новаторы, главою

которых был Кешуб, стали называться индийскими Брахма-Самаджи. В этом кругу Кешуб-Шундер-Сен все более и более проводил свои социальные мысли; он выступил против брака детей и языческих обрядов индуистской религии, однако подчинился тому и другому, когда, отдавши свою дочь за магараджу, он рассчитал, что это будет способствовать возвышению и дальнейшему распространению его религии. Но наряду с этим он пытался осуществить многие, отчасти действительно возвышенные мысли. Его свободный дух воспринимал самые глубокие впечатления как от индийской, так и от христианской философии и религии, и он стремился совместить их обе в высшем единстве. Более, чем каждый из его соотечественников, он устремлял свои взоры на Европу; во время путешествия туда этот талантливый человек был встречен с чрезвычайным почетом в высших кругах образованности; с тех пор он оставался в оживленной переписке с Максом Мюллером<sup>1</sup>. В нем постепенно созревала мысль, что он может дать практическое религиозное применение принципу общего богословия в том смысле, как его понимали в Европе, и основать религию, в которую вошли бы элементы истины, заимствованные из всех религий. Христу он отводил первое место среди пророков, и когда он в блестящем докладе представил Христа как великого учителя истины даже для Индии, то многие подумали, что он желает перейти в христианство. Но не таково было его намерение: он хотел только уничтожить противоположность между Европой и Азией, между христианином и индусом в своей новой космополитической, унитарной, мистической религии. В этой религии его собственная личность как вдохновенного вождя занимала все больше места. По поводу его теории Адеши, т. е. внутреннего провиденциального руководства, голоса совести как авторитета в религиозных делах, его предостерегал Макс Мюллер. Наконец, он приступил и внешним образом к учреждению новой религии: в 1880 г. Кешуб опубликовал новое вселенское послание (Нава Бидхан, *The New Dispensation*), в котором должна была осуществиться гармония религий, но где мысли духовной религии выражаются всего более в символах, заимствованных у индуизма. Значение всего этого развития Брахма-Самаджи заключается, однако, больше в достоинстве личностей и принципов, нежели в распространении религии, которая имеет своих приверженцев только среди образованных людей, в городах, и не оказывает никакого прочного влияния на народ. Это учение вызвало реакцию Арио-Самаджи под главенством ученого и почтенного Динананды-Сарасвати (1827—1889), который в защите авторитета Вед доходит до утверждения, будто ведийские певцы обладали уже всем истинным знанием (даже знанием нашего времени).



---

<sup>1</sup> См. *Max Müller, Biographical Essays* (1884).



## ПЕРСЫ

*Д-ра Эдв. Леманна (Копенгаген)*

**Литература.** О персах говорят в своих общих сочинениях по истории древности *М. Дункер*, *Фр. Ленорман*, *Эд. Мейер* и др.; далее *Ф. Юсти* (у Онкена); *Флатэ* (в энци. Эрша и Грубера); *Г. Раулинсон*, *The Five Great Oriental Monarchies* (древне-персидское царство является по счету пятою из упоминаемых здесь монархий; в качестве шестой и седьмой автор добавил в позднейшее время монархии Арсакидов и Сассанидов); *Т. Нольден*, *Aufsätze zur persischen Geschichte* (1887) излагает историю Персии при Ахеменидах и Сассанидах; *А. фон Гутшмидт*, *Geschichte Iran's und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden* (1888); последние два сочинения суть немецкие издания статей британской энциклопедии.

Как *Лассен* был основателем индийской археологии, так *Шпигель* во многих своих сочинениях положил основание персидской археологии, между прочим в *Iranische Altertumskunde* (в 3 т., 1871—1878). Позднее *В. Гейгер*, *Ostiranische Cultur im Altertum* (1882), выдвинул на первый план преимущественно внутренние и социальные отношения (есть также английский перевод, сделанный одним персом из Бомбея).

Относительно священной литературы и религии имеются сочинения: *М. Хауг*, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis* (3-е изд., 1884, изд. E. W. West); его же пять Гат, или собрания песен и изречений Заратустры, его учеников и последователей (в 2 отд., 1858—1860); *Фр. Виндишманн*, *Zoroastrische Studien* (1863). Переводы Авесты *Ф. Шпигеля* (в 3 т. 1852—1863); подробн. комментарии (в 2 т., 1865—1869), *С. де Харлез* (по-французски 2-е изд. 1881); *Л. Н. Миллс* (S. B. E., IV, XXIII, XXXI) и *Дармстетер* в *Annales du Musée Guimet* (в 3 т.) снабжены обширными введениями, которые содержат драгоценные отделы по истории религии. Как такого же рода пособия следует рассматривать: *И. Дармстетер*, *Haurvatât et Ameretat* (1875) и *Ormuzd et Ahriman* (1887); *К. П. Туле*, *Geschiedenis von den Gottesdienst II*, трактует о персах. Относительно истории исследований ср. введение *А. Говелака*, *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme* (1880; остальная часть книги не имеет значения).

### § 93. МИДО-ПЕРСИДСКИЙ НАРОД

**П**оявление персов на исторической сцене совершенно различно от появления индусов. Индийские племена постепенно выступают из необозримой древности. Не успели они еще освободиться от своей кочевой, первобытной жизни, как уже их первая религия оказывается достигшей полного развития и изложенной в ученой литературе. Их войны представляют собой борьбу племен и рас; их политика — политика мелких государств; как большая нация они никогда не выступали на сцену всемирной истории. Великие судьбы, выпавшие на долю индийских народов, мало изменили внутренний строй их жизни, и спустя целые тысячелетия мы находим у этих непоколебимых народов те же самые политические условия, те же нравы и жизненные воззрения.

В самой резкой противоположности с этим неглубоким течением разворачивается жизненная драма персидского народа. Из первобытного периода, совершенно скрытого во мраке, персы внезапно выступают на яркий свет истории. Владея удивительными военными способностями, они под предводительством вождей, одаренных блестящим политическим талантом, распространяют свое владычество над древними государствами Западной Азии и в течение нескольких поколений создают мировое государство от Турана до Абиссинии, от Инда до Эгейского моря. Благоразумной терпимостью и введением имевших большую ценность цивилизующих порядков это громадное государство еще более, чем силою и умом деспотических правителей, достигает прочной организации, и цветущая культура вырастает на новой почве до тех пор, пока безграничное предприятие не разрушается вследствие собственной величины, а вместе с внезапным падением государства сокрушается и культура, насчитывающая всего двести лет. Возвысившееся на его развалинах Парфянское царство унаследовало воинственную силу древних персов, но не их культуру, и, конечно, именно поэтому не могло утвердиться на продолжительное время. Должны были, однако, пройти целые столетия опустошительных войн, прежде чем уничтожилась навсегда самостоятельность этого народа, и только после его слияния с магометанами мы видим, как язык его и религия постепенно угасают или переходят в иные формы существования.

Характер персидского народа определяется уже этой его судьбой и, кроме того, выясняется не только из его собственных произведений, но также на основании описаний удивлявшихся ему древних народов. Соответственно мощному росту и физической ловкости персы обладали энергичной волей, закаленной в борьбе с суровым климатом и с опасностями их кочевой жизни в горах и степях. Там приобретали они отважность и серьезность, но также и страх перед темной, тяжелой стороной существования, который постоянно обнаруживается в их нравах и религии и который мог бы оказаться опасным для всей их духовной жизни, если бы в них не проявлялось столь же сильно ощущаемое стремление к свету, могуществу и победе над злом.

Интеллектуальная способность персов — это ясный, часто трезвый рассудок. Пышная фантазия индусов им чужда; там, где их поэтические произведения обладают красотой, что в древности встречается редко, красота эта заключается большей частью в энергии и реальности выражения и в том полете, в который речь увлекается возвышенностью мысли. Даже богословские рассуждения имеют более характер практического приведения в порядок сил, действующих в жизни, чем мудрствования или созерцательного рассмотрения, и как бы ни велико было значение их религиозного культа для воспитания народа, но все же, с его сухими гимнами и утомительными обрядами, он имеет характер совершенно бесцветный.

И тем не менее у древних персов не было недостатка в силе воображения. Они обладали фантазией, необходимой для великих деяний и великих мыслей. Как им не казалось чрезмерным распространение от Эфиопии до области Дуная, так и взгляд их на бытие отличался изумительной широтой: добро и зло, бог и человек, земная и

загробная жизнь — все это представлялось им в форме резкой противоположности, и однако они сумели соединять все эти идеи в один определенный, замкнутый сам в себе мировой образ. Колебания и переходы от мечтательного идеализма к чистому материализму, которые беспрестанно встречаются нам у индусов, совершенно исключены из жизни персидской мысли, потому что персы изначально постигли обе стороны существования в их естественном равновесии.

Дуалистическое мировоззрение, проникавшее все мысли древних персов, составляет главнейшее теоретическое различие между ними и индусами; от спекулятивно-го монизма последних персов отдаляет также рационалистический характер их мышления и предпочтение, отдаваемое ими практической стороне жизни. Деятельную энергию их можно заметить даже в характере их благочестия: не избавление от мирского зла или вообще от мира, но поражение злого и дурного в мире составляет их религиозную задачу, и при этом они стараются достичь этой победы не бегством из мира или уничтожением своего Я, но положительным утверждением жизни и оказанием ей содействия. Благодаря этому древнеперсидская религия получает очевидный *практически-нравственный* отпечаток, который самым определенным образом отличается от ведийско-брахманской религии.

Как главный интерес этой религиозной этики нужно, конечно, отметить *сохранение чистоты*; но эту чистоту следует понимать не только как телесную опрятность и избегание всего нечистого, но и как действительную нравственную непорочность, которая, среди многих обрядовых очищений и мелочной щепетильности в обыденной жизни, просвечивает, однако, как сознательный идеал. Исполнение *обрядовых правил* становится вследствие этого главным религиозным делом, которое получает в полном смысле священный характер. Древнеперсидская религия есть религия *правил*, подобно тому как ведийская — религия жертв; во всяком случае, в имеющейся у нас Авесте искупления и очищения играют гораздо большую роль, чем жертва, и все то, чего люди желают достичь, получается ближайшим образом не через жертву. Но, хотя многие из этих предписаний закона действительно бесплодны и бессмысленны, тем не менее «закон» вообще приобретает этическое значение, достойное похвалы, притом в двух отношениях: во-первых, благодаря тому рвению, с которым стремление к чистоте проявляется также и в духовной области, направляясь к правдивости, справедливости, верности и др.; во-вторых, вследствие того, что к восстановлению истины и победе над злом приходят путем положительной практической работы, притом часто несомненно культурного характера. Строгость, с которой персы проводили эти нравственные правила, имела величайшее значение для всего их развития как народа, так же как недостаток настойчивости, к несчастью, столь быстро приведший высшие круги персов к нравственной и физической дряблости, очень много способствовал падению государства. Древнее этическое сознание не исчезло, впрочем, совершенно и продолжает жить в жалких остатках народа, который еще носит имя парсов и признает религию Заратустры.

Таким образом, персы по своему характеру, как и по своей судьбе, значительно отличаются от индусов. Едва можно верить, что эти два народа возникли из *одного* коренного племени и имели продолжительную общую им древность. Однако же это стоит вне всяких сомнений. Родство языков, которые различаются почти лишь диалектическими особенностями, родство преданий и обычаев, наконец, географическое положение составляют несомненные доказательства этого. Очевидно, индусы передвинулись к Инду из гористых областей, которые позднее населяли одни иранцы, и вероятно, что они еще долго спустя после отделения индогерманцев образовывали *одно* племя с иранцами, так как то, что связывает эти народы, не всегда есть общее индогерманское имущество. Конечно, невозможно вычислить, в какое именно время произошло разделение обоих племен, но что оно должно было совершиться задолго до развития ведийской культуры, за это ручается весь характер вед, которые, очевидно, возникли уже на индийской почве. Древнеперсидская литература и то духовное направление, представительницей которого она является, столь явно имеет свой собственный отпечаток, что можно утверждать с достоверностью: иранские народы долгое время шли своим собственным путем и самостоятельно создавали свои обычаи и образ мыслей до того времени, когда, при их политическом возвышении, обнаружилось, на какой высоте уже находилось их религиозное развитие.

#### § 94. РОДИНА ПЕРСИДСКОЙ РЕЛИГИИ И ЕЕ ОСНОВАТЕЛЬ

**О**т иранских народов, живущих оседло между Каспийским морем и Персидским заливом, следует прежде всего отделить жителей *Сузианы*, западного склона иранского плоскогорья. Известно, что Сузиана была завоевана мидянами и город Суза во времена персов имел очень большое значение; мы знаем также, что третий язык триязычных клинообразных письмен есть сузианский. Но какое влияние на завоевателей оказала культура народа, язык которого заслужил такое уважение, этого мы не знаем, точно так же, как не можем указать какую-либо религиозную связь между обоими народами, так как наше знание сузианской религии ограничивается некоторыми именами богов и мест культа. Это наше незнание тем печальнее, что, как надо полагать, из могущественного соседнего Вавилона, величайшего культурного пункта Средней Азии, через Сузиану направлялись религиозные и культурные течения к иранским странам. Сузяне уже в глубокой древности образовали сильное культурное государство. На основании тех немногих сведений, которые мы имеем об их происхождении и языке, их нельзя считать ни за иранцев, ни, как думали иные, за шумерийцев южной Вавилонии, с которыми они не имеют ничего общего. Они, как доказывает их язык, — *эламиты*; но более точное этнологическое определение сузян до дальнейших исследований невозможно, точно так же, как и их язык нельзя с достоверностью причислить ни к одной из известных групп языков.

Что касается мидян, самого западного из иранских народов и притом ранее всех появившегося на исторической сцене, то нужно прежде всего заметить, что скифы древних писателей, по всей видимости, находились с ними в племенном родстве, так что их можно, пожалуй, даже считать за мидийские племена. Таким образом, культурное государство Мидия является лишь частью мидийской области, и цветущая, почти даже утонченная культура мидян выросла из недр кочевой скифской жизни. Известно, что эта культура была воспринята персами; они не только бросили кожаные одеяния, чтобы облечься в мягкие одежды мидян, но и городское устройство более древней цивилизации и многие из ее обычаев послужили основанием для юной культуры завоевателей: «*Media capta ferum victorem cepit*»<sup>1</sup>. Вообще слияние обоих народных элементов было столь тесно, что после Кира и Дария можно, конечно, говорить лишь только о мидо-персидском народе, так же, как и греки упорно называли персов «мидянами».

Это обстоятельство представляет интерес для нашего основного вопроса о том, можно ли и «древнеперсидскую религию», то есть религию Заратустры, назвать мидо-персидской, и от которого из двух элементов в данном случае она получила свой основной характер.

Но и этот вопрос представляет для нас бесконечные затруднения; о древнемидийской религии мы знаем слишком мало. Ясно обнаруживается лишь только то, что религия мидян развивалась в определенные формы и что жрецы заняли выдающееся положение еще задолго до персидского времени. Маги решающим образом вмешивались в политику мидян и в качестве религиозных руководителей народа так упрочили свое положение, что даже такой рискованный опыт, как восстание Лжесмердиса, мог лишь не на долгое время пошатнуть их значение.

Что персидская династия не тотчас признала издавна существовавшую мидийскую, можно именно догадываться по столкновениям, связанным с именем Лжесмердиса. Едва ли будет слишком смело видеть в восстании магов попытку восстановить древнее могущество жречества, а может быть, даже и древнюю форму религии, и если мы правильно понимаем надписи, то Дарий отплатил им за это такими строгими мерами, которые доходили до конфискации жреческого имущества. Какое собственное религиозное достояние принесли с собой с родины персидские фамилии и прежде всего царский дом, трудно различить; одно лишь может быть прочно установлено — это то, что они не знали специально-мидийского выставления мертвых на воздухе; своих умерших, как это мы знаем по царским могилам, они хоронили согласно обыкновенному восточному обычаю, и персы сохранили этот обычай, не подчинившись заповедям священного писания, которое признавало за единственно допустимый способ погребения выставление на воздухе. В связи с этим представляет интерес сожжение Креза. Даже если, как утверждали, оно было самосожжением побежден-

---

<sup>1</sup>Захватенная Мидия победила диких захватчиков (лат.). — *Ред.*

ного монарха, подобно самосожжению Сарданапала, то уже и то, что Кир в этом случае не воспрепятствовал его совершению, указывает, что он не так уж строго относился к святости огня, как это предписывает учение Заратустры, ибо, согласно последнему, священный элемент ни в каком случае не должен оскверняться прикосновением трупа. Но даже обычное понимание события ничего более не дает нам, потому что если бы было известно, что Кир был ревностный последователь Заратустры, то едва ли на него взвели бы такой смертный грех, как умышленное сожжение человека.

Вообще остается нерешенным вопрос, действительно ли основатель Персидского царства взял многое из мидийских обычаев; был ли он последователем учения Заратустры, об этом скудные персидские первоисточники столь же мало позволяют узнать. Совершенно иное дело с Дарием. В надписях он высказывается как деятельный почитатель Ормузда, и уже это имя бога ручается за то, что вера его не была первобытным парсизмом, но имела своим основанием определенно-развитое учение Заратустры, так как имя Агура Мазды носит по преимуществу абстрактно-догматический характер этой теологии и без нее немыслимо. Особые обстоятельства могли побуждать Дария принять учение Заратустры. В Авесте, библии персов, притом не в самых поздних ее частях, прославляется некий князь *Вистаспа* как могущественный покровитель правой веры. Он — рука и пособник закона, он проложил широкий путь чистоте и принес в мир веру. Он называется Срауша, ангел послушания, который приносит людям истину. Этот Вистаспа уже в Авесте отождествлялся со знаменитым Вистаспом, которого греки называли Гистаспом, отцом Дария. Но это, очевидно, неверно, потому что Гистасп только благодаря своему сыну сделался человеком с большим влиянием, а учение Заратустры уже упрочилось задолго до появления Дария. Наоборот, ничего нет невероятного в том, что Вистаспа Авесты был одним из древних членов фамилии Ахеменидов, точно так же, как и Фраорт, имя которого обозначает «верующий» и, очевидно, согласуется с его отношением к новой религии. Фраорт был предшественником Киаксара, в 606 г. покорившего Ниневию; следовательно, он жил в середине седьмого столетия. Учение, в которое он «уверовал», должно быть, следовательно, древнее; сделался ли он первым «верующим», этого мы не можем сказать; скорее это принадлежит Вистаспу, о времени которого мы, к сожалению, ничего не знаем.

Таким образом, учение Заратустры является в этом случае для Дария лишь наследством от отцов; из какого побуждения он так ревностно оказывал ему содействие, из личного ли убеждения, или же потому, что оно совпадало с его интересами в пользу персов и против партии магов, пока еще нельзя сказать.

Мы назвали имя *Заратустры*, не сомневаясь в историческом существовании этого пророка. Естественно, Заратустра не избежал общей участи: современные историки религии считали его образом мифическим. Голландец *Керн*, как и ранее уже его соотечественник *Тиле*, дал свое знаменитое имя этому рискованному утверждению; с ним отчасти согласился *Дармстетер*, но едва ли многие другие. Дело нахо-

дится в том же положении, как относительно легенды Будды. Если рассматривать поздние и плохие рассказы о святом муже, то можно, пожалуй, думать, что имеешь дело с мифами и сказками; если же обратиться к действительно древним источникам, то дело явится совершенно в другом виде. Сведения о Заратустре, взятые из позднейшей Авесты или из еще более сказочной новоперсидской «Zarhustnâme» — Заратустровой книги, в значительной мере легендарны, но не таковы древние гата — гимны: здесь мы находимся не перед божеством или сказочным образом, но скорее видим перед собой человека, облеченного духом и верую пророка, мужа, который жил и страдал, надеялся и боролся, и которого личность и мысли действительно дали религии свой отпечаток. Это совсем не сама собою выросшая народная религия, представления и обычаи которой, насквозь проникнутые суеверием и чародейством, образуют с ними пеструю смесь, как, например, в Ведах. Здесь мы видим скорее строго продуманную и систематически и практически последовательно проведенную теологию, занимающую по отношению к народному верованию, на почве которого она возникла, вполне определенное положение и строго осуждающую в нем все то, что не уживается с системой. Но подобная система указывает скорее на энергичное действие одной личности, чем на случайное самообразование религиозных идей, хотя бы даже и в пределах жреческой сферы. Если бы даже Авеста не давала таких богатых доказательств существования Заратустры, то о существовании подобного ему человека следовало бы заключить уже на основании характера его произведения.

Отечество Заратустры все восточные источники относят к западному Ирану; самые лучшие из них определяют его в местности, прилежащей к Атропатене, северо-западной окраине Мидийского царства. Именно здесь нужно искать область *Ариана-Вэджа*, на которую Авеста всегда указывает как на страну пророка; также и Бундехеш упоминает, что он там жил. Согласно другим известиям, он даже родился в Гецне, в самой Атропатене, и проживал в жреческом городе Раге. Все эти данные указывают нам на северо-западный угол Мидийской области.

Семейные отношения Заратустры нам неизвестны. В Авесте он часто называется по имени своего предка Спитама, и Спитамиды, по-видимому, пользовались известным уважением; если же судить по имени пророка (которое, вероятно, значит «богатый верблюдами») и его отца Пурушаспа (богатый лошадьми), то к уважению присоединялось и благосостояние. При дворе царя Вистаспа Заратустра имел влиятельные связи. С Ямаспой, министром царя, он находился в дружественных отношениях, даже женился на его племяннице Хвови, дочери Фрашаостры. Сыновья и дочери Заратустры называются уже в Авесте, и с тремя его сыновьями связывается сказание, что от них происходят три иранские сословия: жрецы, воины и земледельцы.

Вокруг этих исторических данных, которые и сами по себе довольно скудны, а за совершенной неопределенностью их хронологии как бы висят в воздухе, создался с течением времени цикл более или менее баснословных легенд. Черти и змеи угрожают во сне уже матери будущего пророка, но она видит также, как он, окруженный

лучами света, разгоняет силы мрака; в древности часто рассказывалось, что он засмеялся при своем рождении. С победоносным превосходством сил он преодолевает все напасти и затруднения, которые готовятся ему еще в детстве злым царем духов Дурансаруном. От угрожающих ему тайным убийством, огнем и дикими зверями опасностей он спасается чудесным образом, благодаря божественной силе; затем взрослым юношей он высказывает открыто свое отвращение от волшебства и вскоре после этого призывается к пророчеству могучими сновидениями. Откровение, сообщившее ему всю мудрость, воспринимается им в разговоре с самим Ормуздом на небе, куда он был отнесен ангелами<sup>1</sup>.

Из жизни Заратустры Авеста непосредственно указывает только на одну черту, имеющую важное значение, именно — историю его искушения (Вендидад XIX). По приказанию дьявола один из демонов бросается на Заратустру, чтоб уничтожить его, но пророк отражает его святыми молитвами и затем сам нападает на демонов, вооруженный большими камнями. Тогда дьяволу становится страшно и он старается удалить его от благого закона соблазном: обещанием земного господства. Однако Заратустра определенно отказывается, говоря: «Лопни мое тело и моя душа, но я никогда не оставлю закона поклонников Мазды».

О дальнейшей жизни Заратустры легенда рассказывает еще целый ряд чудес, имеющих обычный легендарный характер. Одно лишь сказание о том, что, приближаясь к своей жене Хвови, он три раза терял свое семя, приобрело некоторое значение, потому что из этого семени, которое сохранилось в воде, должны произойти три великие героя будущего периода искушения.

Для локализации самого раннего периода религии Заратустры имеет значение то, что родина пророка с достаточной достоверностью может быть предположена в северо-западном Иране; но по отношению к месту его деятельности между восточными источниками не существует такого же согласия. Именно, многие из них полагают, что Заратустра в качестве пророка выступил в Бактрии. Там, должно быть, жил Вистаспа, туда Заратустра и направился и с помощью этого правителя утвердил новое учение. В таком случае религия Заратустры была бы бактрийская и вся культурная почва, на которой она возникла, в том числе и язык, на котором она была возведена, были бы восточно-иранскими. Действительно, это согласуется с позднейшей Авестой, характер которой в столь значительной степени восточно-иранский, что, например, при перечислении стран, из которых состоит «мир» (в 1 гл. Вендидада) упоминается лишь *одна* провинция западного Ирана. Но именно эта односторонность позволяет нам догадываться о том, как возник этот восточно-иранский отпечаток. На самом деле, как новейшая Авеста, так и более поздние сказания возникли в самом позднем периоде древности, в царстве Сассанидов, преимущественное пребывание которого было в Бактрии; естественно, что здесь все рассматривалось с восточно-иранской

---

<sup>1</sup> По Шпирелю: *Leben Zarathustra's* (Sitzungsberichte, Bayr. Akad. Philos. Classe, 1867).

точки зрения и что ради прославления государей, бывших ревнителями веры, предполагалось, что и самая религия Заратустры вообще возникла в Бактрии.

Однако вполне достоверно установлено, что древний Гистасп не был бактрийским царем: ни одно слово в Авесте не указывает на это, и самые достоверные греческие известия доказывают, что он царствовал именно в западном Иране, в Мидии. Таким образом, чудесное путешествие Заратустры в Бактрию является совершенно излишним; он действовал там, где он родился, как это в древности было самым естественным. Было бы даже странно, если бы столь умно продуманная абстрактная теология, как теология Заратустры, вдруг возникла среди грубого пастушеского народа бактров: для подобного рода учения гораздо более подходящим местом была Мидия с ее древней культурой и продолжительным религиозным развитием.

Но если мы без колебания называем Заратустру мидянином и его учение принимаем за возникшую в Мидии теологию, то является вопрос, в каком отношении стояли этот человек и его учение к мидийскому жречеству. Принадлежал ли Заратустра к магам? Эта возможность совсем не исключается тем обстоятельством, что возникли пререкания между магами и последователями его учения, потому что когда новая религия проповедуется людьми, принадлежащими к старой, то как раз именно тогда личное несогласие делается самым резким. Интереснее, напротив, то обстоятельство, что название магов тщательно избегается во всей Авесте. Как Заратустра, так равно и его жрецы называют себя постоянно и исключительно атраванами, жрецами огня, и связывают с этим именем особенно высокие и строгие представления. Возможно, что атраваны образовали особый род, или класс, жрецов, деятельность которых была особенно развита в северных областях Мидии, в Атропатене и странах, пограничных с Арменией, где находятся великие земные огни и где культ огня был сильно распространен. Тогда распространение учения Заратустры представлялось бы борьбой между двумя жреческими родами. Вероятнее, впрочем, что слово *athrauan* было лишь функциональным обозначением мидийского жреца; ибо маги, как нам передает Геродот, образовали особый род, и возможно, что слово «маг» обозначало их именно лишь в смысле их происхождения, между тем как сами себя они называли, — во всяком случае так делается в Авесте, — соответственно своей деятельности, жрецами огня. Позднее народное имя маг получило преобладание, и его можно узнать еще и теперь в названии жрецов у парсов — *moghpati*, отец магов).

Таким образом, раскол между новым — борьба не между двумя классами жрецов, а между двумя жреческими учениями; в чем состояла разница в учении, из-за которой возник спор, — этого совершенно невозможно решить. Вероятно, она была не меньше, чем обыкновенно бывает различие между воззрениями гениального пророка и установленными правилами и обычаями старинного жречества.

В каком же смысле мы можем эту религию, возникшую в Мидии, называть религией персов? Разве только потому, что окончательно она установилась, проникшись персидскими элементами верования. По всему, что мы знаем, учение Заратустры

вполне сформировалось уже задолго до того, как появились на сцену персы, и то, что у последних было оригинального, по-видимому продолжало существовать наряду с их заратустровой верой. Но дом Ахеменидов и с ними племя персов приняли эту религию, способствовали ее победе над более древней религией магов и доставили ей господство в созданном ими великом государстве. Как мидийская культура без посредства персов едва ли когда-нибудь сделалась бы культурой мирового государства, так и учение мидийского реформатора только благодаря персам получило свое всемирно-историческое значение. Они постигли достоинство этой религии и решили жить согласно ее указаниям; религия стала великой вместе с ними, как и они приобрели могущество вместе с этой религией; поэтому они заслужили, чтобы эта вера называлась не только учением Заратустры, но и религией персов.

## § 95. РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИТЕРАТУРА

**П**режде чем мы попытаемся представить главные черты этой религии, нам нужно вкратце рассмотреть ее литературу. Прежде всего обращает на себя внимание *Авеста*, священное писание персов. Авеста значит «знание»; но это знание осуществилось благодаря откровению; пророк получил «закон» в беседах с богом или с его духами, чтобы возвестить его людям. Название «Зенд Авеста», которое часто встречается, значит приблизительно «комментированная Авеста» («Zend» — предание)<sup>1</sup>.

Первоначальная Авеста, вероятно, представляла обширную литературу, которая обнимала собою также всю область науки. Но наибольшая часть ее давно погибла; согласно маловероятному преданию, она была уничтожена Александром; скорее в этом виновны были арабы. То, что имеется в нашем распоряжении, состоит, к сожалению, из отрывков, и притом в плохой редакции и на языке, который, особенно в древнейших, самых важных частях книги, очень трудно понимать<sup>2</sup>.

Наша Авеста распадается на различные части, из которых мы назовем, как важнейшие, Ясну, Яшт и Вендидад. Книга жертв, *Ясна*, распределена согласно ритуалистическим принципам. Она содержит гимны, которые произносятся при жертвенных действиях. Часть этих гимнов составляют так называемые гаты, или песнопения, которые вследствие своей более широкой формы языка, древнеарийского размера и

<sup>1</sup> Совершенно неверно поэтому принимать слово «Zend» за обозначение языка Авесты; именно комментарию-то и написаны на позднейшем диалекте (пехлеви).

<sup>2</sup> Первые рукописи, имеющие значение, были принесены в Европу одним отважным французом Anquetil du Perron; чтобы найти эту книгу, он решился завербоваться в качестве индийского колониального солдата и жил в течение семи лет среди парсийских жрецов; датский лингвист Раск, который впервые правильно определил историческое значение языка Авесты, также нашел в Индии важные манускрипты ее. Объяснение текстов было научно обосновано Бюрнуфом; критические издания дали Вестергаард и недавно Гельднер, словарь — Юсти, комментированные переводы — Шпигель и Дармстетер. Преимущественная заслуга исследования содержания Авесты принадлежит Найду и Виндишманну.

темного, сжатого способа выражения признаются за самую древнюю часть этой литературы. Возможно, что некоторые из этих гат происходят от самого Заратустры или его учеников; во всяком случае, они для нас оказываются ближайшим и наиболее подлинным выражением его учения. Гаты пользовались у древних персов высочайшим уважением; они употреблялись в самые торжественные моменты богослужения; в честь гат пелись песни; часто гаты цитируются в позднейшей Авесте почти так же, как мы приводим библейские тексты; делались даже попытки, подражая диалекту гат, сообщить позднейшим поэтическим произведениям более почтенный оттенок.

Яшты суть также жертвенные песни; подобно Яснам, не принадлежащим к числу гатов, они значительно новее последних; форма языка легче, изложение пространное и менее искусное, часто вполне тривиальное. Яшты суть хвалебные пения в честь Язат; как гаты являются важнейшим источником нашего знания об учении Заратустры, так *Яшты* важны в качестве источника наших сведений относительно образов авестийских богов; много мифов и сказаний о богах и героях древности рассказываются в них вполне обстоятельно и наглядно. Многие из Яшт — это просто списки имен, состоящие лишь из подробных призываний богов и духов. *Вендидад*, книга закона, как уже можно видеть из самого названия *vī-daēva-dāta*, «данный против дьяволов», есть по преимуществу книга очищений; в этой книге мы находим этику и право мидо-персов, поскольку они могли войти в собрания священных предписаний. Для иранской археологии *Вендидад* является главным источником, так как в нем мы, без сомнения, встречаемся с весьма древними нравами, обычаями и суеверными представлениями, которые в дозаратустрово время имели широкое распространение; но изображаются эти нравы в *Вендидаде* вполне определенно в духе Заратустры, а редакция всей книги, очевидно, весьма нова: географический обзор «мира», которым начинается эта книга, явно составлен во времена Сассанидов, ибо помимо святой земли Айриана-Вэджи, в нем упоминаются только провинции Западного (Бактро-Парфянского) государства. *Вендидад* — единственная книга из Авесты времен Сассанидов, которая дошла до нас в целом виде; она начинается космогоническими объяснениями и заканчивается эсхатологическими взглядами. Ясны и *Вендидад* образуют в обычном делении, вместе с небольшим жертвенным молитвенником *Висперед*, собственно Авесту; Яшты причисляются к так называемой *Корда-Авесте*, или сокращенной Авесте, небольшой молитвенной книге, в которой помещаются также молитвы, читаемые мирянами и предназначенные для различных времен дня и года.

Знание авестийской религии, которое дают нам эти фрагменты священного писания, к сожалению, весьма отрывочно; но, к счастью, оно настолько пополняется другими сочинениями древности и начала средних веков, что мы все же можем составить себе довольно полную картину маздеизма. Прежде всего в этом случае обращают на себя внимание *Бундегеш* и другие произведения времен Сассанидов, написанные на пехлевийском диалекте, которые содержат в себе позднейшую, создавшуюся на почве Авесты, теологию парсизма и даже некоторые прямые персводы потерянных

мест Авесты. Эти писания, а равно и собрание иранских мифов и сказаний, внесенных в персидский эпос Фирдуси, будут рассмотрены в дальнейшем изложении. Известно, что греки, имевшие с персами такие оживленные сношения, уделяли персидской истории много внимания и много рассказывали о персидской религии. Главное греческое сочинение о Персии, книга Феопомпа, к сожалению, утеряна, но ею пользовались позднейшие, еще дошедшие до нас, греческие писатели. Известия Геродота, которые так часто подтверждаются надписями, так же весьма драгоценны для истории религии, как и известия Бероза; напротив того, Ктезий, несмотря на свое продолжительное пребывание при персидском дворе, совершенно ненадежный свидетель. «Киропедия» Ксенофонта особенно отличается романтическим характером. Лучше, чем ею, можно пользоваться сочинениями Страбона и Плутарха. Латинские источники более скудны; таковы большей частью гораздо более поздние писатели, как Аммиан Марцеллин и Прокопий. Свидетельства древних о персидской религии уже рано были собраны Бриссонием, позднее Раппом (ZDMG, XIX—XX) и Виндишманном (Zoroastrische Studien).

Есть много арабских и армянских известий из средних веков. Большинство доступно лишь сведущему в этих языках. Часть арабской хроники Табари переведена Нольдеке (1879), но, к сожалению, не самая важная для познания персидской религии. Больше дает сочинение Шарастани «Религиозные партии» и т. д., перевод. Хаарбрюккером (1850—1851).

Армянские известия о древнеперсидской религии переведены Ланглуа (Collection des historiens de l'Arménie, 1868—1869).

## § 96. ИРАНСКАЯ РЕЛИГИЯ ДО ЗАРАТУСТРЫ

Сведения, которые мы почерпаем из этих источников, дают нам лишь картину Заратустровой религии, о религиозных же состояниях в Персии до Заратустры мы не получаем никакого ясного понятия. Прежде всего мы должны отвергнуть всякое утверждение, которое желает свести учение Авесты на чуждые, не арийские религии; что такие влияния, в особенности со стороны вавилонских и эламских соседей оказывали свое действие, это мы должны признать; но в чем они состоят, об этом мы вообще не в состоянии ничего сказать. Сходство, которое замечено было между авестийскими обычаями и обычаями туранцев, не дает нам никакого объяснения относительно того, заимствовали ли персы эти обычаи от туранцев. Только с арийскими соседями на востоке, с индусами, чувствуется связь, которую можно проследить и на которую следует обратить внимание. Нельзя также не заметить, что Авеста содержит в себе отнюдь не одно лишь чистое учение Заратустры, но что изложенная в этой книге религия часто, по-видимому, является конгломератом из самых различных верований и религиозных наслоений. Уже в первом гимне Ясны нам встречается столь

непосредственное смешение, что с трудом можно разобраться, на какой ступени мы находимся. Призвав господствующих богов и ангелов Заратустрова учения, молитва продолжается так: «Я приношу жертву звездам, созданиям святого духа, Тиштрии (Сириус), блестящей, чудной звезде, луне, которая обладает семенем тельца, и блещущему солнцу с мчащимися конями, оку Ормузда; я приношу жертву духам — покровителям праведных — и тебе, огонь, сын Маазды, вместе со всяким другим огнем; доброй воде и всяким созданным богом водам, равно как и всякому богом созданному злаку». Здесь за немногими исключениями являются те же самые объекты почитания, как и во всякой еще первобытной религии. Конечно, эти воззвания к природе при данных обстоятельствах можно явно признать за позднейшую примесь, так как вообще обращение к природе, гимны в честь естественных предметов и богов природы выступают на первый план именно в позднейшей Авесте; но, без сомнения, на эти позднейшие культы нужно смотреть как на возрождения древних религиозных инстинктов; многие мифы и многих богов Авесты, о которых дошли до нас лишь наполовину непонятные намеки, мы можем объяснить себе лишь как пережитки прежних культов. Нужно также заметить, что и почитание стихий, играющее важную роль в системе Заратустры, и связь между высшими духами этой веры и стихиями указывают с разных сторон на первоначальный культ природы. Это особенно заметно на двух важнейших святынях иранцев, воде и растениях; они предстают в Авесте, благодаря своему спасительному влиянию на людей, в качестве божественных сил; почитание, которое им оказывали персы, опирается, без сомнения, на традиции древних культов воды и деревьев.

Мы замечаем также *анимистический* пережиток в Авесте: духи-покровители, число которых бесконечно, по собственному признанию Авесты, суть души умерших; и в Яште, где они преимущественно упоминаются, во многих отношениях они имеют характер древних семейных и местных духов, каких можно встретить повсюду. Что и злые духи, черти, кишасшие в Авесте, представляют собою не только выражение Заратустрова учения о зле, но что многие из них принадлежали уже первобытному верованию иранцев — такое убеждение сложится у всякого, изучающего Авесту.

Но еще яснее проявляется *кочевая подкладка жизни*, на которой возникла авестийская религия. Верования, сказания и обычаи пастушеского народа обнаруживаются на каждом шагу в этом священном писании в удивительной связи с абстрактной догматикой и высокоразвитой этикой заратустризма. Святость коровы и собаки для парса столь же незыблема, как и святость самого Ормузда; они святы не только в том смысле, что их смерть есть несчастье, их убийство — оскорбление святыни, но с этими животными связаны такие мифы и обычаи, из которых достаточно ярко выясняется вера в их сверхъестественную силу. «Душа коровы», «творец коровы» — суть древние мифологические представления, играющие роль в гатах; создание растительного и животного мира из убитой перво-коровы принадлежит у иранцев, как и у многих других народов, к числу первых космологических представлений. Но почитание

коровы не составляет в Авесте мертвого пережитка; если *коровьи мифы* суть темные воспоминания, которые сохраняются лишь как наследие прошлого, то тем жизненнее *коровья этика*: давать обильную пищу коровам составляет не только само по себе священную обязанность, но и обыденный образ выражения для исполнения обязанностей вообще, точно так же, как выражение «приобрести корову» обозначает достижение небесного блаженства. Как у индусов и многих других народов, так и в Авесте бычачья моча составляет самое священное очистительное средство, несмотря на то, что по авестийской этике моча вообще в высшей степени нечиста и оскверняет. Собаке в Вендидаде посвящаются одна за другой целые главы; как прекрасно она прогоняет чертей и как опасно ее убить, об этом мы еще услышим позднее; что собака, как творение Ормузда, вполне равного достоинства с людьми и столь же заботливо охраняется, это ясно показывает нам, на какой еще первобытно-кочевой почве стоит более ранняя Авеста. Многие обычаи, даже большая часть практической этики Авесты, могут быть поняты лишь с этой точки зрения, не говоря уже о представлении рая в виде картин из пастушеской жизни со старым пастухом Йима в роли охранителя блаженных. Религиозные представления кочевников неразрывно переплелись с религией Авесты, и хотя они совершенно излишни для теоретического обоснования религии и, следовательно, включены в нее были лишь как наследие прошлого, но тем не менее нельзя отрешиться от мысли, что провозвестники Заратустрова учения выступили в то же время и в качестве поборников улучшенной пастушеской культуры, энергически настаивает на пощаде и всяческой заботливости относительно животных, в противоположность прежней религии с ее кровавыми жертвами.

Наряду с этими религиозными представлениями первобытной и кочевой жизни мы находим в Авесте и несколько *древне-индогерманских* мифов и сказаний, которые, хотя отчасти находятся в явном противоречии с учением Заратустры, однако же в переработанном виде включены были в Авесту.

Так, из сказания о Йиме, царе мертвых выясняется, что раньше конец мира представлялся чем-то вроде наступления зимы, полной холода и мрака, из которой затем должно было произойти состояние блаженства в виде вечной весны в раю у Йимы. Это представление вообще не соответствует системе Заратустры, на основании которой мир должен погибнуть через огонь и только праведные спасутся от этой катастрофы. Авторы Вендидада не сознавали этого противоречия, и сказание это излагается в числе многих других, как один эпизод общего хода мировых событий. Также в древнеиранском сказании о борьбе героя Трэтаона со змеем Ази-Дахака мы находим черты, напоминающие германские мифы, которые можно объяснить лишь как остатки общего достояния расы. Дахака, побежденный героем, не убит, но привязан к скале Демавенда; это злое существо должно находиться там до последних дней и своими конвульсиями производить землетрясения — точно так же, как известно, и Локи был привязан Тором; и если дракон перед решительной битвой вырывается из своих оков и в рядах злых выступает против богов, то это сказание опять напоминает миф о волке Фенресе.

Но такие сближения с общими индогерманскими сказаниями можно обнаружить в Авесте лишь в единичных случаях; гораздо чаще встречаются совпадения с тем соседним племенем, с которым иранцы, конечно, долго жили общей жизнью в доисторическое время: именно с *индусами*. Связь между иранцами и индусами в самой ранней древности некоторые ученые (в особенности санскритисты, например Рот, а также иранист Н. Науг) признавали столь тесной, что круг сказаний Авесты считали почти однозначным с кругом ведийских преданий и обе религии выводили из одного общего корня. В настоящее время об этом судят с большей осторожностью. Что обе религии по идейному содержанию и характеру своему совершенно различны, чем доказывается раннее их расхождение, на это мы уже обращали внимание. Из отдельных пунктов, на которых основывают мифологическое сравнение, многие оказываются тоже весьма ненадежными. Даже относительно Митры, который все же является как в Ведах, так и в Авесте, не может быть с достоверностью доказано, что он был первоначально общим божеством для обоих народов, ибо в древнейшей Авесте (в гатах) он отсутствует, а его положение в более поздней Авесте не представляет очевидного сходства с ведийским Митрой. Этим, впрочем, не исключается возможность существования «арийского Митры», которому могли поклоняться оба племени; ибо всегда возможно, что в гатах он не упоминается только потому, что он не сразу был признан Заратустровой ортодоксией, между тем как народ почитал его как ранее, так и позже; и то обстоятельство, что в более новой Авесте он уже рано функционирует в качестве судии мертвых, может означать именно то, что он был древним, искони поклоняемым божеством, ибо лишь таковые обыкновенно занимают в мифологиях подобное положение.

Даже *Сома*, божественный или жертвенный напиток, общий обоим народам, странным образом не упоминается в гатах; но ввиду крайней неполноты Авесты было бы очень рискованно делать из этого заключение, что древнейшие иранцы не знали сомы. Сам по себе священный напиток легко мог быть позаимствован в позднейшее время от индийских соседей; но против этого, по-видимому, говорят лексические основания: именно в Авесте сома называется *haoma*; замена звука *s* звуком *h* есть общее правило языка, в заимствованных же словах встречается лишь в редких случаях. Но если в историко-филологическом отношении всего естественнее принять одну арийскую коренную форму, из которой развились как иранское, так и индийское слово, то и в религиозно-историческом смысле всего разумнее будет считать напиток сома за древнеарийское достояние обеих религий.

Более прочную опору представляет родство между индийским названием богов *асура* и иранским словом *агура*, которое не только образует главную составную часть в имени высшего бога Агура-Мазда, но, как нарицательное имя, обозначает и весь подчиненный ему мир духов. Здесь мы находим реальную общность, полную значения; поклонение Асурам, неоспоримо бывшее основным культом в арийское время, сохранилось в Иране и развилось там в официальную теологию, между тем как в

Индии оно все более и более уступало место почитанию Дев. В высшей степени достойно замечания то, что именно Девы в иранской религии должны были отдать свое имя для дьяволов и злого начала совершенно так же, как в Индии Азуры сделались злыми существами. Но выводить из этого обстоятельства, что уже в арийское время произошел конфликт между почитателями Дев и почитателями Асур, который будто бы содействовал разделению обоих арийских народов, было бы слишком смелым заключением, хотя такой ученый, как Гауг, и поддерживал эту гипотезу своим именем. Дело совершенно упрощается, если признать, что Девы были божествами древних арийских язычников, от которых отреклась жреческая теология и на которых она мало-помалу стала смотреть как на дьяволов.

Как у индусов есть Яма, так у иранцев Йима, и можно доказать, что первоначально это было одно и то же божество; тем не менее в том виде, как они представляются нам в обеих религиях, это далеко не один и тот же образ. Индийский Яма есть прежде всего бог мертвых, царь преисподней, а парсийского Йиму в этом звании мы встречаем лишь в исключительных случаях. Авестийская теология не нашла применения для такого царя мертвых, и Йима, которого она удержала, является древним патриархом, отцом-покровителем первобытного человечества. Характерен способ, посредством которого авестийская теология делает попытку согласовать древнее почитание Йимы с позднейшим почитанием Заратустры. Ормузд (говорится в Вендидаде VI) сначала избрал Йиму для того, чтобы открыть на земле небесную истину. Но последний отказался от высокого призвания, предоставляя его будущему Заратустре, и удовлетворился земными делами: охранять творение, помогать ему и делать его счастливым. В то время был золотой век, так как среди людей правил Йима, блестящий, богатый стадами, великолепнейший из рожденных, которого освещало солнце. Чудно процветало повсюду все живущее, и творения сделались столь многочисленны, что Йима должен был до трех раз расширять землю, чтобы дать им место. Во время его господства не было ни холода, ни жары, ни старости, ни смерти; ни вода, ни растения не сохли, а люди и животные были бессмертны и вечно юны. Когда же, к концу этого времени, наступает темная зима, тогда старый пастух строит для своей паствы загон, в котором они живут, счастливые и бессмертные, как и во время первобытной древности.

Из этого сказания мы видим, как далеко стоит Авеста от Вед в обработке даже общих мифологических фигур, и относительно многих точек соприкосновения обеих религий, беспрестанно замечаемых нами как в мифах и сказаниях, так и в обычаях, можно сказать, что они столько же говорят об удалении иранских религиозных форм от индийских, сколько и об их связи. Сходство всегда касается лишь несущественного, действительное же содержание в основе своей различно. Для общего определения временных отношений характерно то обстоятельство, что миф Вритры, составляющий самое ядро Вед, чужд Авесте; только авестийское слово для обозначения понятия победоносный, *Верстрагна*, что значит буквально «убийца Вритры»,

доказывает, что иранцы также имели этот миф. Слово удержалось; также назывался и бог победы Веретрагна; но первоначальный смысл слова пришел в полное забвение. Имя Индра также имеется в Авесте, но лишь как название совершенно незначительного Дева. Не было недостатка в попытках представить существующую связь гораздо более тесною: предполагалось, что Ормузд есть то же, что Варуна, его архангелы — Адитии, Трэтаона — ведийский Трайтана и т. д. Все эти сравнения, однако, при тщательном исследовании со стороны языка или содержания оказываются несостоятельными.



Гробница Кира.

Таким образом, наибольшая и существеннейшая часть авестийской религии возникла на *иранской почве*, после отделения от индусов. Уже в очень раннее время образуются особенные иранские мифы и обычаи, на основании которых развивается позднейшая религия Заратустры. К этим древнеиранским обычаям принадлежало обыкновение не погребать или не сжигать мертвых, но предоставлять их полевым зверям и птицам небесным. Сохранилось известие, что этот обычай был специально мидийским; собственно у персов, как уже упомянуто, практиковалось погребение. В Авесте предполагается, что для помещения мертвых устраивается особенное здание (дакма), но вместе с тем упоминается и о первобытном способе выставления в горах и других пустынных местах, и этот способ и был, конечно, издревле установившимся обычаем. Впрочем, выставление на воздухе едва ли было исключительно господствующим. Наряду с погребением персов в Иране, очевидно, существовало древнеарийское сожигание трупов, ибо Авеста энергично восстает против этого нечестивого обряда; но самое название дакмы (которое значит: «костер», от корня Dah — жечь) выдает, что еретическое сожжение еще ранее, чем выставление на воздухе, было обычным способом погребения среди иранцев.

Что выставление трупов стало ортодоксальным, это находится в связи с другой основной особенностью древнеиранского обряда, с ревностным почитанием огня; священный элемент не должен был оскверняться через соприкосновение с трупом. «Огонь, сын Ормузда», получил этот почетный титул в Авесте, очевидно, потому, что он был древней святыней, которая была воспринята новым учением. Это был истинный культ огня, а не только признание его в качестве священной стихии; в этом заключается отличие от индийского почитания Агни; уже одно то, что название огня у двух соседних и родственных народов различно: у индусов агни (*ignis*), в Авесте атар (ср. латинское *atrium*) — в высшей степени замечательно. Агни, освященное жертвенное пламя, бог жрецов, вестник богов, есть нечто совсем иное, чем атар, обоготворенный огонь. Атар не олицетворяется и приобретает свою святость не как специально жертвенное средство, но через присущую ему как горящей стихии силу, очищающую и отгоняющую дьяволов.

Именно в борьбе со злым началом мы встречаем огонь в одном из древнейших иранских мифов: в сказании о битве между Атаром и драконом Ази-Дахака. Этот миф надо, конечно, назвать основным иранским мифом, так же, как битва с Вритрой есть главное сказание Вед. Подобно тому, как миф Индры развился из естественных тропических условий, так и иранская борьба со змеем имеет свое основание в северной кочевой степной жизни; не о дожде молят, но стараются защититься от мрака и холода, от диких зверей и от всякого зла при помощи светящегося огня.

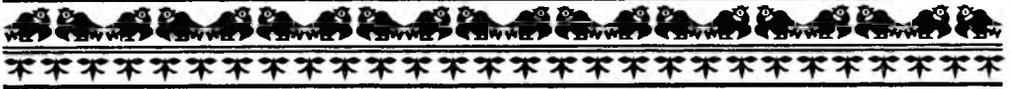
Этот миф в Авесте (Яшт 19) смешан с политическими элементами, которые сообщают рассказу особенный местно-персидский характер. Предмет, из-за которого борются добрый и злой дух, есть великая царская слава, знак высшего владычества. Ормузд посылает свой огонь, а Ариман — дракона, чтоб овладеть сокровищем. Они преследуют один другого и взаимно угрожают друг другу, но дракон одерживает перевес, и царская слава спасается лишь бегством в озеро Вурукаша, где водяной дух Апам-напат (сын воды) принимает его под свою защиту. Но злой туранец Франхразиан, голый, бросается в озеро, чтобы похитить царскую славу, принадлежащую арийскому народу. Озеро вздымается и дает возможность славе уплыть дальше. Это повторяется трижды, так что туранец, при всей своей ловкости и несмотря на свою ярость и проклятия, не может схватить славу. Она приплывает к царю Ирана и приносит ему плодородие, богатство и уважение; царская слава остается у него, и он уничтожает все неарийские народы.

Этот миф характерен для Ирана не только потому, что огонь является в нем в качестве победоносного представителя божественного могущества, но и потому, что в нем рассказывается о непримиримой борьбе между небесным и дьявольским началом — той борьбе, которая позднее составила основную мысль учения Заратустры, но, конечно, уже и до него проявлялась в иранском народном веровании. Дуализм, господствующее представление парсизма, мог найти для себя плодотворную почву в природных условиях Ирана, где контраст между летом и зимой, днем и ночью,

пустынной и плодородной природой необычайно резок, так что на преодоление враждебных сил природы иранцы должны были смотреть как на задачу, от разрешения которой зависело все их существование. Быть может, первобытное представление о расколе мировых сил в том виде, как мы находим его в мифе об Атаре и Ази, возникло в силу этих естественных условий, но для всякого ясно, что столь глубокий процесс мысли, как дуалистическое мировоззрение Заратустры, нельзя вывести непосредственно из климатических явлений. Даже переход от Атара и Ази-Дахака к Ормузду и Ариману нельзя сделать сразу, так как его едва ли можно рассматривать как «одухотворение»; и если Дармстетер выразился так, что Ормузд и Ариман в Авесте были только почетными борцами, а огонь и дракон действительными, то такое утверждение основывается на неверном в основе понимании всего авестийского парсизма; ибо этический конфликт между духовными силами составляет в Авесте именно существенное содержание, а такое мировоззрение не вытекает из естественных мифов или народных верований, хотя иногда и может быть связано с ними: оно возникает лишь через посредство пророческого гения.

В древнейшей Авесте дуализм имеет вполне духовный характер; в более новых частях писания видно, как идеальные отношения отражаются в природе, или же мы встречаем в них природный дуализм, который, быть может, представляет собою возрождение более ранних первобытных представлений о борьбе, происходящей в природе. Здесь в особенности можно указать на песнь в честь Тиштрийя — Сириуса (Яшта 7). Тиштрийя, светлая, блестящая звезда, которая готовит нам прекрасные жилища, — звезда, к которой нетерпеливо стремятся стада и люди; когда взойдет Тиштрийя, белая, светящая звезда, когда будут струиться источники с пенящимися волнами? В различных образах выступает Тиштрийя и требует от людей жертв, чтобы быть в силах вовремя прийти к ним на помощь: он является в виде прекрасного юноши, белого золоторогого тельца, белого коня с золотыми ушами и золотыми поводьями. В этом последнем образе он борется с черным, голым конем — демоном Апаоша, и предметом их спора является озеро Вурукаша, небесный дождевой пруд, из которого струятся все воды. Дважды Тиштрийя отгоняется от озера; тогда он взывает к Агура-Мазде о помощи; последний приносит жертву угнетенной звезде и тем сообщает ей силу прогнать от озера черного коня; тотчас открываются потоки озера Вурукаша и разливаются во всех направлениях по земле.





## АВЕСТИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ

### § 97. БОГИ

**И**мя, присвоенное в Авесте официальным богам, есть *Язата* («достойный почитания», новоперс. *изед*), — очевидно, искусственно созданное слово, которым хотели избежать зловещего дева (*daēva*). Кроме того, встречается также, в особенности в клинообразных надписях, слово *бага*, которое еще удержалось в русском языке в виде слова «бог». Бага значит «раздаватель» — может быть счастья, или судьбы, или же, как английское лорд (*leaf-ward* — «податель пищи»), слово это значит просто «господин», — решить это невозможно.

Из богов Авесты прежде всего и в особенности нужно указать на круг *азурийских божеств*, которые собраны вокруг Агура-Мазды; но наряду с ними являются различные позднейшие народные божества, которые первоначально не были приняты в систему Заратустры, а затем еще ряд духов, полубогов и героев. Всему миру богов в совокупности противостоит царство демонов с дьяволом Ангромайниу или Ариманом во главе.

Агура-Мазда (в клинообразных надписях Аурмазд, позднее Ормазд, или Ормузд) значит мудрый дух или «господь». Нет сомнения, что Агура есть древнее азурийское божество иранских племен; благодаря эпитету Мазда, с которым он был, вероятно, принят в систему Заратустры, он получает духовный, вполне теологический



Язата (барельеф на Мургабе).

характер. В одной хвалебной песне он чувствуется следующим образом: «Я назначаю эту жертву творцу Агура-Мазда, лучезарному, величественнейшему, высочайшему, непоколебимому, мудрейшему, великолепнейшему по телу, высшему по чистоте, который нас создал и дал нам образ, который нас питает, который есть святейший



Агура-Мазда.

дух. В другом месте он называется «познанием и мудростью, всевидящим», далее он есть «совершенная святость, высшая благодетельность, непобедимый защитник и хранитель».

Таким образом, Ормузд прежде всего совершенно духовен и вполне независим от телесного вида; несмотря на это, он называется прекраснейшим по телу, а в позднейшее время представляется в виде царя с тиарой, с кольцом и скипетром, также с крыльями солнечной птицы. Но такого рода изображения не ортодоксальны; и Авеста дает нам мало возможности получить материальное представление об Агура-Мазде.



Ормузд (из времен Сасанидов).

Едва ли также можно различить в Ормузде сторону, связывающую его с природой: то, что его пребывание находится в царстве света и что он вообще содержит в своей власти целебные силы природы, далеко еще не делает его богом природы и еще менее силой природы, и обычное представление, будто бы спор Ормузда с Ариманом представляет собою борьбу между светом и мраком, находит для себя в Авесте лишь незначительную опору.

Духовная сущность Агура-Мазды состоит прежде всего в совершенном познании, т. е. в правильном различении между добром и злом или, как чаще бывает выражено,

между правдой и обманом. Через эту способность он преобладает над злом, слабость которого изображается как противоречие и самообман.

Этическую сторону его сущности составляет святость и благодетельность. Святость заключается в том, что он совершенно не затронут ничем злым и дурным в какой бы то ни было форме, следовательно, она состоит в абсолютной его чистоте, а проявляется в высшей справедливости. Три понятия: святость, чистота и справедливость — образуют в Авесте нераздельное единство.

Царскому верховному владычеству, проявляемому Агура-Маздой в мире чистоты, он положил основание тем, что *сотворил* этот мир; хотя он часто называется творцом всех вещей, но теологическое определение этого таково, что лишь вещи, принадлежащие к царству добра, берут от него свое начало. Во всяком случае люди, которые по своей природе имеют свободный выбор между добром и злом, в основе принадлежат к творению Агура-Мазды. Благодетельным, которые веруют в него и поступают по его справедливости, он обнаруживает себя как благодетельный хранитель, защитник и помощник. Впрочем, не только благодетельные, но и вся природа охраняется им и, когда нужно, поддерживается его добрыми духами, чтоб она не портилась, не увядала, не приходила в упадок и не разрушалась. Эта поддержка природы имеет целью не только пользу, но составляет звено великой религиозной задачи, состоящей в охранении мира от зла и победе над злом с помощью целого мира чистоты и добра.

Хотя Агура-Мазда есть самый непреодолимый, непоколебимый, сильный и великолепный, однако и его могущество имеет границы. В течение этого мирового периода он должен делить свое господство с Ариманом и лишь с помощью чистых сил, и прежде всего благодаря участию людей, верующих в Мазду, он одержит окончательную победу над противником. Это великая основная идея Авесты, из которой выводится жизненная задача людей и дается основание для суждения о всех жизненных отношениях; мифы и умозрения, этика и культ Заратустры — все более или менее относится к этой борьбе и к участию человечества в поражении злого Аримана.

Но прежде чем мы ознакомимся с существом и деятельностью Аримана, мы должны уделить внимание остальным существам агурийского царства.

Вокруг Агура-Мазды стоит его небесная свита слуг, или вассалов, семь *Амеша-Спента*: «Бессмертные святые» — таково значение этого слова (*amescha*=санскр. *амрта*=*ṁ* - *β* - *ротс*). Амеша-Спенты, могущественные, смотрящие с высоты владыки, высокие, сильные, агуры, несравненно-справедливые, которые все семеро имеют одну и ту же мысль, говорят одно и то же слово, совершают одни и те же деяния; все они признают одного и того же отца и господина, творца Агура-Мазду; один смотрит в душу другого, «помня благие мысли, слова и деяния и созерцая рай; пути их светлы; они помогают приносящему жертву» (Яшты 17).

Характер Амеша-Спент обнаруживается уже в их названии. Два величайших из них, которые с Ормуздом часто образуют троицу — *Вогу-mano*, благая мысль, и *Аша-вагиста*, лучшая справедливость. Далее следуют *Кшатра-вайрия*, вожденное

царство, или царство (божественной) воли, *Спента Армаити*, святое смирение, и пара: *Гаурватат* и *Амеретат*, здоровье, совершенство и бессмертие. К ним причисляется седьмой *Сраоша*, послушание, если только число семь не дополняется самим Агура-Маздой как первым из Амеша-Спент.

Этот совершенно абстрактный характер имен навел Дармстетера на мысль, что здесь, быть может, являются идеи позднейшей и чужой философии. При этом он вспоминает о неоплатонизме, в особенности в его филоновской форме, и делает предположение, что теперешняя Авеста представляет собою отчасти обратный перевод Авесты, переведенной на греческий язык, причем в это искусственное воспроизведение священной книги могли быть вложены подобные идеи. Это смелое предположение он распространяет потом, доходя до утверждения, что гаты, в которых Амеша-Спенты играют значительную роль, как в силу этого обстоятельства, так равно и в лексическом отношении, составляют самую новую и самую искусственную часть Авесты.

Столь странные выводы понадобились для того, чтобы объяснить поразительный идеализм и абстрактность Амеша-Спент. Тем не менее их идейный и в то же время личный характер является прочно установленным, как весьма древнее и вероятно первоначальное, основное определение учения Заратустры. Невозможно сказать, в чем состояла та основная подкладка, на которой развились эти идеи. Может быть, ближе всего было бы искать ее в культе природных стихий, с которыми Амеша-Спенты, очевидно, стоят в тесной связи. Таким образом, Аша-Вагиста является гением огня, Спента Армаити — гением земли, Кшатра-Вайрья — гением металлов, Вогу-Мано — скота, и, наконец, Гаурватат и Амеретат — гениями растений и воды. Эта связь древнего происхождения, так как она существует уже в гатах; притом она так тесна, что, например, слово Вогу-мано непосредственно служит для обозначения скота и даже звериной шкуры; подобным же образом Кшатра-Вайрья может обозначать всякий металл или металлическую вещь, как, например, нож. Надо признать, что чувственная сторона представления об Амеша-Спента с течением времени все более и более выступала на первый план, пока наконец в народной религии парфян она совершенно заполнила собою все понятие Амеша-Спент; но было ли это возвратом к более древним представлениям или слиянием первоначально идейных божеств с народными богами, об этом мы знаем только в одном случае: именно, можно доказать, что Спента-Армаити была древней богиней земли. Впрочем, духовная и телесная стороны Амеша-Спент не имеют ни соприкосновения друг с другом, ни связи с чем-нибудь общим; каким образом одна возникла из другой, в большинстве случаев совершенно неизвестно. Для Гаурватат и Амеретат связь между растением и выздоровлением, между водой и восстановлением молодости доказывается всевозможными символами и обрядами, существующими у разных народов.

Фактическое соотношение, которое мы находим в Авесте между Амеша-Спентой и его элементом, является чисто внешним, именно в форме надзора или управления: Вогу-мано, наряду с положением, занимаемым им в духовном мире, оказывает также

покровительство скоту; подобное же отношение обнаруживается и у других Амеша-Спент. Все вещи и существа мира согласно представлению Авесты распределены в системе категорий, из которых каждая поставлена под наблюдение какого-либо определенного существа. Этот надзиратель называется *рату*; он есть типический представитель своего класса (как, например, заяц есть *рату* четвероногих) и в то же время начальник, которым управляется и охраняется этот класс. Меньшие *рату* подчиняются большим, а во главе всей этой правительственной системы стоят Амеша-Спенты как *рату* самого высшего порядка, которые, подобно сатрапам персидского великого царя, на деле управляют миром от имени Ормузда и осуществляют его волю. Следовательно, нужно понимать так, что Амеша-Спенты одновременно действуют и в духовной и в материальной сфере, ибо все стороны бытия подчинены их управлению. Понятно также, что эти деятельные духи в религиозном сознании часто выдвигаются на первый план и что на них смотрят не только как на наблюдателей и покровителей, но и как на защитников, творцов, создателей и руководителей мира; однако же права Агура-Мазды остаются при этом ненарушаемыми, потому что все то, что создали Амеша-Спенты, остается все-таки творением Мазды, всегда ему принадлежащим миром, в котором они только управляют, содействуют и поддерживают порядок. Даже и сами они суть его творения.

Внешний образ Амеша-Спент так же разнообразен, как и те религиозные функции, которые они выполняют. Все они вообще представляются личными существами. Так, Спента Армаити есть женское лицо и как богиня земли, жена и дочь Агура-Мазды, сна есть мать первого человека Гайомаретана и через него мать всех людей. Вогу-мано, наоборот, мужчина; через него, как через некоторый Логос, Ормузд сотворил землю, ибо он не только величайший, но и прежде всех сотворенный из Амеша-Спентов; через него дано было откровение закона; он привратник неба, который со своего золотого сидалища встречает освободившуюся душу. Гению справедливо Аша-Вагисту в особенности присвоено покровительство всякой законосообразности; как имя *asha* идентично по звуку с индийским *ṛta*, так и деятельность Аша-Вагиста, подобно *Ṛta*, выказывается в устройении мирового порядка; поэтому он есть настоящий посредник Ормузда при управлении миром; его имя грамматически чаще всего употребляется в инструментальном падеже, ибо все совершается посредством Аша. В загробной жизни он заведует исполнением адских наказаний. В особенно абстрактном виде представляется Кшатра-Вайрья, как божие царство, т. е. царство безграничного господства божьей воли; также и блаженство, на которое надеются, и совершенство, составляющее цель всякого стремления, называются вообще Кшатра-Вайрья. «Царство» Авесты имеет такое же глубокое значение, как и соответствующее выражение в иудейской или христианской эсхатологии. Оно есть грядущее, ожидаемое состояние, — «царство», которое выше нас, которое мы стремимся приобрести сами и распространять и проповедывать среди других людей. Соответственно этому значению тело Кшатра-Вайрья есть и металл и вместе с тем небесный свет, или огонь.

Совершенные абстракции представляют собой Гаурватат и Амеретат. Их грамматические окончания соответствуют греческим абстрактным формам женского рода на της; это суть чистые понятия совершенства и бессмертия, существующего в загробном мире.

В живом пластическом виде представляется, напротив, позднее появляющийся Амеша-Спента, Сраоша — послушание, Сраоша, чистый, прекрасновидный, победоносный мировой помощник, надсмотрщик Аши. Прежде всего он изображается как жреческий бог: он есть тот, кто распростер впервые жертвенную ветвь (баресму), кто первый дал возможность слышать гаты, кто первый принес жертву Амеша-Спентам. Соответственно этой жреческой обязанности он в то же время есть посланник богов,



Митра, убивающий быка.

который prepares жертву, или приготовленную предлагает богам; поэтому и имя его — «послушный». В обоих родах деятельности он напоминает Агни. В природе Сраоша — бог утренней зари; ему посвящен петух, который призывает людей к деятельности и труду. А ночью он стережет дом и очаг; в особенности он оказывает помощь бедным, вообще он — бдительный хранитель верующих в Мазду; с поднятым оружием защищает он творения Мазды против нападения демонов. У него всегда есть дело; он не может спать с тех пор, как оба духа разошлись и мир очутился в борьбе. Перед ним преклоняются все демоны и с ужасом бегут от него в ад. Впрочем, главное его дело состоит в борьбе с чудовищным Эшма-девой, с дьяволом похоти (Асмодей в

книге Товии). «Непобедимым оружием он наносит ему кровавую рану, рассекает ему череп и побеждает его как сильный слабого». Этому героическому подвигу соответствует его внешность. Он самый крепкий, самый храбрый, самый быстрый из юношей; он едет в виде вооруженного копьем воина на четырех белых конях, блестящих, быстрых, золотокопытных; его славные палаты, поддерживаемые тысячью колонн, построены на Эльбурзе; внутренность их сверкает собственным светом, внешняя сторона подобна блеску звезд.

Охранительная деятельность Сраоши простирается также и на будущую жизнь человека; в качестве вестника богов он вместе с тем проводник, сопровождающий души умерших на исполненном опасностей пути мертвых. Ему же принадлежит и суд над умершими. Но не одним этим руководством душ подготавливает он будущую жизнь, но также тою борьбой, которую он ведет против демонов в последние времена заодно с Ормуздом; в заключение возникает борьба между ним и Эшма-девой, и только после того, как Сраоша побеждает злого духа, Ормузд может восстановить совершенство и даровать рай блаженным. Вероятно, образ Сраоши возник через слияние нескольких божеств, из которых иные имели национальный характер. Как вполне развившееся божество он выступает лишь позднее и, по-видимому, он первоначально находится в связи с Митрой, который был чужд более древнему учению Заратустры.

Происхождение персидского Митры, как выше замечено, для нас неизвестно; он появляется только в более поздней Авесте, но здесь уже с пышным могуществом и с правами бога, уже получившего полное право гражданства. Впрочем, начало того Яшта, в котором о Митре говорится, что Агура-Мазда создал Митру столь же великим и достойным жертв, как он сам, указывает как бы на бога, позднее присоединенного, который лишь потом признается новым теологическим направлением.

Митра означает в Авесте «верность, клятва» (как в санскритск. митрам — друг); поэтому отношение к Митре в Авесте однозначнее с сохранением верности или клятвы; обманывающий Митру и клятвопреступник суть однозначущие слова; кто оказывается виновным в таком преступлении, тот оскверняет страну так, как сто еретиков, и его поразит Митра, имеющий тысячу ушей и тысячу глаз, бдительный, проворный борец, коней которого никто не может догнать. Гневный, злобный бог тотчас же разрушает тот дом, деревню, город, страну, где кто-либо поступает против него и его клятвы. Но кто сохраняет верность ему и благочестиво и праведно чтит его жертвами, тому он ниспосылает счастье, благословение и победу.

«Обширно-равнинный», так называется он; при этом, несомненно, разумеются небесные равнины так же, как и тогда, когда говорится о его «широких окнах». Если сам он не бог солнца, то все-таки предвестник солнца, «который, как первый небесный святой, восходит над Эльбурзом» впереди бессмертного солнца, который первый достигает золотистых прекрасных вершин и затем обозревает все арийские владения, следовательно, он во всяком случае является ранним световым явлением, которое легко может отождествляться с солнцем.

Как податель света Митра, по отношению к своим, есть чрезвычайно благодетельный бог. Изобилие, сила, победа, благоденствие, душевное благополучие, добрая слава, мудрость и святость составляют милостивые дары, о которых не напрасно его умоляют. О положении, занимаемом Митрой в качестве судии мертвых, мы уже упоминали и позднее мы рассмотрим его еще подробнее. Заключение, которое мы вывели из этой стороны его деятельности, о том, что Митра уже в первобытной древности почитался как бог, основано на мифологической аналогии. Достоинство последнего судии над душами людей, по-видимому, часто присваивалось древним божествам, поэтому трудно допустить, чтобы чужой или пришлый извне бог мог получить такое звание. Юношеский образ, в котором он является в Яштах и впоследствии побеждает полмира, может быть, объяснялся бы в таком случае возрождением полузабытого бога. Митра есть бог более конкретный, более жизненный и гораздо теснее сросшийся с природой, чем все агурийские божества; отношение его к людям также примитивнее: он непосредственно награждает и наказывает, посылает чувственные блага или отказывает в них. В Авесте он по праву занимает свое место, в силу нравственной строгости, определяющей все его действия, и той энергии, с которой он старается побеждать зло и умеет способствовать победе света и истины.

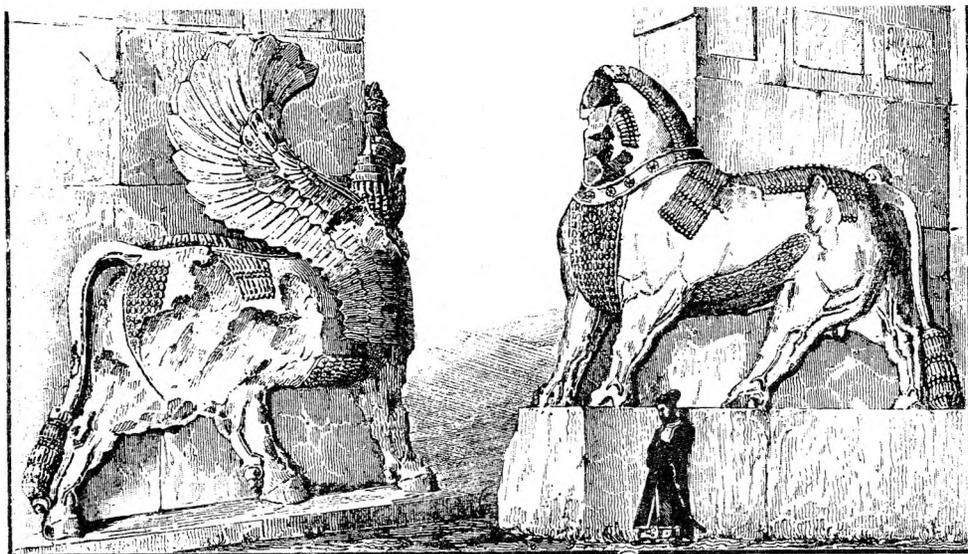
Еще далее от характера агурийских божеств стоит богиня *Анагита*. Под именем Анагаты она упоминается вместе с Митрой в надписи Артаксеркса Мнемона и, по-видимому, если не прямо введена этим царем, то, по крайней мере, пользовалась большим его покровительством. Очевидно, это есть чужое божество; ее характер и ее культ указывают на семитическое происхождение. Ардви Сура Анагита, сильная, непорочная Ардви, есть богиня воды и плодородия. Она заставляет пениться все потоки и моря, чтобы они изливались по семи частям света; она сама называется великим потоком, который стекает с гор в океан. Она приносит людям также плодородие, в мужчину вкладывает семя, в женщину зародыш; последним она дает благополучные роды и производит молоко в грудях, в изобилии и своевременно.

Сама Анагита представляется в образе могущественной женщины, сильной и высокой, лучезарной и прекрасной, с полными белыми руками; она едет на великолепной белой четверне, поражает демонов и делает счастливыми верующих; она страстно желает, чтобы ее ценили мужчины, и получает от них хвалу. Все великие герои древности, и даже сам Агура Мазда, приносили ей жертвы, и она исполняла желания каждого. Культ ее, как сообщает Страбон, отправлялся среди многих церемоний, около рек и озер. В ее храмах, которые в позднейшее время находились даже в глубине Армении, молодые девушки должны были проституироваться в честь



Анагита.

богини; греческий повествователь рассказывает, что дочери лучших фамилий предавались этому служению и что это ни в коем случае не считалось позором для них. Эта черта, мало соответствующая духу учения Ормузда, как и внешний образ богини, которая изображалась с полными грудями, подтверждает предположение, что мы имеем здесь перед собой форму культа Милитты, или Астарты, который распространился по всей передней Азии (Яшт 5; Виндишманн, Персидская Анагита, 1856).



Духи-хранители (головы человеческие; отбиты мусульманами).

Очень часто упоминаются в Авесте духи-хранители *Фраваши*, или Фравардины (новоперс. Фервер); целый длинный гимн (Яшт 13) посвящен им одним. Имя их, которое значит «признание» или «признающий», имеет определенный заратустрийский покров и стоит, конечно, в связи с представлением Авесты, что у каждого верующего есть ангел, который защищает его против демонов и споспешествует ему в достижении блаженства. Впрочем, представление о Фравашах, без сомнения, гораздо древнее и, по-видимому, восходит к первоначальному культу предков. Каждый Фраваши имеет свое родство, или свою область; он обеспечивает свой округ водой, чтобы страна обновлялась и процветала; он защищает свою родню против врагов и отгоняет прежде всего от них демонов. «Они величественнее, сильнее, победоноснее, чем это можно выразить на словах; где есть люди, охотно приносящие жертвы, туда они являются 10 000 раз; в битвах они сражаются каждый за свое собственное жилище и свою родину, подобно тому как обороняется герой или храбрый воин, на колеснице, опоясанный колчаном. Если они не сердятся, но довольны и благоволят к людям, тогда приходят к ним на помощь; они слетают к ним подобно птицам с прекрасными крыльями; они для людей — меч и щит, наступление и оборона против злых духов и неверных насильников и против все умерщвляющего, неверующего Аримана: так защищают они людей, как сильный человек защищает слабого».

## § 98. ЦАРСТВО ЗЛА

«И в начале были два духа, которые подобны были близнецам, и каждый из них был тогда сам по себе. И когда оба духа встретились, тогда они создали прежде всего жизнь и смерть, и чтобы в конце концов преисподняя служила для злых, а небо для праведных. Из этих духов неверный дух избрал себе злое дело, а святой дух выбрал для себя справедливость, и он избрал себе тех, которые чистыми поступками угождают Агура Мазде».

Ясна 30-я, одна из древних гат, составляющая сущность и ядро всей Авесты, дает нам основные черты древнеперсидского мировоззрения, состоящего в крайнем дуализме, который распространяется на все существующее. Обе жизненные силы, добро и зло, являются в ней как духовные принципы, различные в своей основе, но существующие одновременно, как близнецы, и различные только в смысле понимания. Оба они создают и избирают свой мир, один берет себе смерть, злых людей и для них ад, другой — жизнь и справедливость, благочестивых людей и для них небо.

Мировая жинь представляет беспрерывно продолжающуюся борьбу между этими двумя силами, и мировая задача состоит в преодолении и уничтожении зла и восстановлении единой державы Ормузда и его верных. Ариман, в Авесте Ангро-Майнью, как называется князь злых, значит злой дух, собственно дух муки и бедствия. Подобно Ормузду, он исключительно духовная сила, даже совершенно абстрактный образ: он дей-



Битва царя с чудовищем Аримана.

ствует не как живой дьявол, но скорее как принцип зла и противоречия; точно так же и Ормузд понимается лишь как противоположный принцип и выступает в спорах всегда как «спента майниу», святой дух. Как Ормузд окружен своими бессмертными святыми, так и Ариман повелевает бесконечным сонмом бесов, ведьм и чудовищ, которые выполняют в мировой жизни его злые намерения. Общее название для этих демонов — дева (новоперс. дев), бывшее в более раннюю религиозную эпоху именем божиим. По сущности своей демоны обозначаются словом «друк», от корня «друдж»,

который приравнялся к «trügen» (обманывать). Дьяволы часто представляются как принципиально лживые духи: они выдают зло за добро и считают его таковым, ибо сами живут в этом заблуждении, и Ариман не только думает, что он может помочь злу одержать победу, но и что он тем самым делает счастливыми своих. Обыкновенно слово друдж служит обозначением более мелких демонов-женщин, из которых одна особенно называется Друдж. Она водится с преступными и нечистыми людьми и участвует с ними в разного рода преступлениях; у нее четыре любовника: тот, кто верующему не дает милостыни; тот, кто оскверняет свою ногу своей собственной водой; тот, кто теряет свое семя; и тот, кто не носит священного пояса. Но если кто-либо искупляет эти грехи, тогда он, «как волк», вырывает из нее плод.

Весь мир наполнен девами и друджами, всюду они ведут свою игру; ни один дом, ни один человек не застрахован от них, и нужно совершать ежедневные очищения и жертвы, применять молитвы и заклинания, чтобы удалить их от себя. Все, что губительно и вредно, все что пугает, всякий грех и позор имеют своего черта: болезнь и смерть, зима и голод, распутство и пьянство, зависть и тщеславие — всякое зло, всякий порок есть дело определенного демона. К этим олицетворениям отдельных мировых зол прибавляется затем еще бесчисленное количество народных чудовищ: Яты — колдуны, действующие посредством превращения и коварных фокусов; Пайрики — злые феи, или ведьмы, более известные под новоперсидским названием Пери; также другие ведьмы, алчные джайни, которые желают обмануть жреца сомой и должны быть удалены из питья. Мир чертей постоянно умножается, потому что все еретики и неверующие и все тяжкие грешники уже в этой жизни считаются за дьяволов, и после смерти всякий неверный становится дьявольским привидением. Склонность персов считать дьявольским все им враждебное мало-помалу завербовала в злое сонмище всех их политических врагов. В позднейших произведениях не только, как в Авесте, туранцы называются дьяволами, но и греки и римляне, турки и арабы выступают в последней борьбе в качестве военных сил Аримана.

Внешность демонов меняется смотря по их происхождению и деятельности; согласно ортодоксальному учению Заратустры они невидимы, однако еще в Авесте они являются в совершенно ощутительных образах, и притом различные их органы и деятельности обозначаются особенно грубыми, вульгарными выражениями — дуализм чувствуется даже в лексиконе. Жилище их находится на севере, так как им приятен холод и мрак; но они живут и во всяких глухих местах, на могилах, в пустынях и в горах; внутри земли, как и во всех мифологиях, существует преисподняя для дьяволов; первоначальное жилище Аримана переносится в «бездну» (Abyssus).

Задачей дев является по возможности добиться господства над миром, что означало бы победу над Ормуздом. Их путь к этой победе состоит отчасти в опустошении мира Мазды и завладении им, отчасти в соблазне и покорении себе его последователь. Эта война ведется во всех сферах. Уже при сотворении мира выступил Ариман, и в соответствии каждой доброй земле, которую создавал Ормузд, Ариман тотчас же

создавал что-нибудь дурное, что должно было ее испортить: дурную землю или климат, ядовитых насекомых, злые наслаждения и грехи и т. д. Таким образом, природа является прежде всего ареной дьявольской деятельности. Злой дух подстерегает источники жизни: «Тогда Ариман напал на творение Ашей; тогда между ними стали Вогумано и огонь, и они превозмогли враждебность коварного Аримана, так что вода не остановилась в своем течении, или растение в своем росте, но тотчас же побежали добрые воды и растения продолжали возрастать». Таким образом, бесплодие есть постоянная цель дьявола; все, что обнажено и пустынно: болото и топь, скала и степь — его излюбленные места; замерзание зимой и хворание летом считалось игрою дьявола; песнь в честь Тиштриа служит этому достаточным примером.

В мире живых Ариман распространяет болезнь и смерть. 9999 болезней он разослал по земле, и Ормузд должен идти к старому Ариаману, своему родственнику из рода Асур, и великими обещаниями побудить его к тому, чтоб он удалил бедствие. С демоническим происхождением болезней согласуется то, что говорится о врачебной науке: что из трех целебных средств, ножа, питья и заговора, всегда следует предпочитать последнее. Но понятие болезни в Авесте расширяется вообще, распространяясь на все недостатки человечества, и самый грех по своей сущности рассматривается как болезненная порча человека, причиняемая дьяволом. Соответственно этому спасение весьма часто рассматривается как лечение, боги — как существа, дающие исцеление, как врачеватели, обладающие не только средствами, обеспечивающими победу, но и лекарствами; точно так же ожидаемое совершенство представляется в виде восстановления первоначального здоровья и непорочности.

*Смерть* составляет настоящий элемент дьявола, и Ариман постоянно называется «имеющим много смертей». Впрочем нужно заметить, что для него представляет интерес только смерть верных Ормузда; не уничтожение человечества, но падение мира Мазды является целью его стремлений, согласно определению теологии Авесты; поэтому он старается содействовать смерти верующих, и если ему это удастся, тогда он посылает тотчас дружда, чтобы взять мертвое тело в свое владение как добычу, доставшуюся его царству. Чем благочестивее был умерший, тем больше триумф дьявола. Но если умирает один из ихних, то это ощущается как потеря для демонского царства и сопровождается жалобными воплями. Следовательно, всюду, где есть что-нибудь непотребное и испорченное и где в мире Мазды появляется болезнь и смерть, там, значит, находятся дьяволы, там происходит беснование. А где дьяволы, там нечистота, и в этом одном понятии могут быть соединены всякие виды вреда. Обработка пустых мест, лечение больных, освящение мертвых — все это составляет очищение нечистого и удаление дьяволов. На этой подкладке движется вся иранская жизнь. Практические стремления культуры, обычаи и обряды в той же степени, как и самый культ, имеют свою теологическую мотивировку в этом экзорцизме и часто фактически из него же и происходят, так как вообще всякая плодотворная деятельность людей, по учению Заратустры, составляет борьбу против зла, посредством которой человек стремится содействовать мировой победе Ормузда.

## § 99. КУЛЬТ

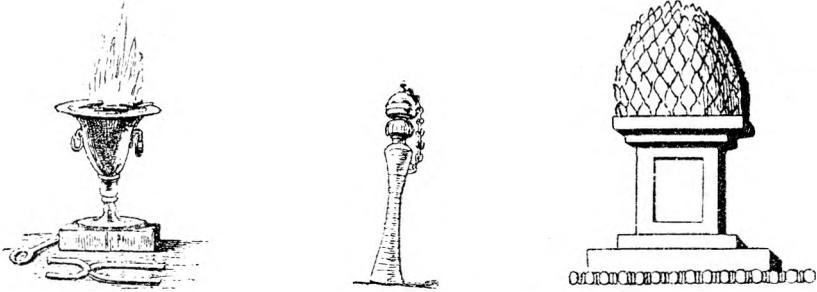
**Х**отя маздеизм не есть по преимуществу религия культа, однако понятно, что культ все же выступает в нем как весьма важная сторона религиозной жизни. В богослужении боги и люди соединяются для общей борьбы со злом. Посредством жертв и молитвы прежде всего приобретает божественная помощь для людей, а с другой стороны, и богам сообщается сила, необходимая для борьбы. Последнее обстоятельство выясняется, например, из песни в честь Тиштрии, в которой звезда говорит: «Если бы люди призывали меня как других богов, тогда я могла бы приходить в нужное время к ним на помощь». Вообще представление, что боги питаются жертвами, существует у персов, но проявляется далеко не так сильно, как в ведийской религии.

Класс жрецов, управлявший культом, несмотря на авестийское наименование жреческой должности атраван, очевидно, удержал вместе с тем и свое первоначальное название магов; так называли их греки и, вероятно, также и народ; это имя встречается также и в позднейшей священной литературе и даже до сих пор в наименовании мобед (*mogh pati*). Атраваны не составляли касты: каждому предоставлялась свобода вступить в среду жречества. Но зато исполнение жреческой деятельности строжайше воспрещалось всякому, кроме жрецов, так что тот, кто, не будучи призван, совершал жертвоприношения или очищения, не только признавался жрецами за смертного грешника, но и подвергался, как действительный преступник, тяжелым наказаниям, и за такой незначительный с виду проступок он мог быть подвергнут обезглавлению или сдиранию кожи или быть посаженным на кол. Атраваны, по-видимому, не были лишены мирского имущества. Мы знаем, что им доставались разного рода дары; можно думать также, что многие из религиозных наказаний искупались денежными взносами, которые поступали в пользу храма или жрецов. Однако вечной погони за жертвенными дарами, которая в столь неприкрытом виде обнаруживается в Ведах, нет в Авесте, как и вообще характер атраванов гораздо достойнее брахманского.

Жрецы не только отправляли церковную службу, но также участвовали в совершении домашних культов. В обоих случаях, по-видимому, их деятельность имела безрадостный, механический характер. Персидский ритуал был, очевидно, не так обременителен и сложен, как индийский, но, с другой стороны, в нем не было места для разнообразной веселости, которая, часто связана была с ведийскими жертвенными праздниками. Зажигание священного огня, возлияние сомы, простираие вверх жертвенных ветвей — все это имело характер педантической тщательности; чтение гимнов и молитв, которые то читались громко, то бормотались про себя, с повторениями и одним и тем же припевом, и монотонно и бессодержательно; призывания, как можно видеть из Яшт, часто представляют из себя бесконечные повторения пустых именных списков. Что, впрочем, Авеста при оценке жреческой деятельности не удовлетворяется безупречным исполнением этих церемоний, но может возвышаться до редкого в язычестве идеального требования к жрецу, это доказывается одним

местом в Вендидаде (XVIII): «Бывают многие люди, досточтимый Заратустра, которые носят повязки на рту, но которые не препоясывают чресл своих законом. Если такой человек говорит: «я — атраван», тогда он лжет; я не называю его атраваном, досточтимый Заратустра, сказал Агура-Мазда. Но того должен ты называть жрецом, досточтимый Заратустра, кто всю ночь напролет сидит бодрствуя и стремится к святой мудрости, которая позволяет человеку стоять на мосту смерти без страха и с радостным сердцем, той мудрости, благодаря которой он достигает святого, великолепного райского мира». Здесь, во всяком случае, ставится этическое требование, если даже на этот пункт смотреть как на указание существовавших, может быть, схизматических отношений.

Культ огня, который образует главную составную часть авестийского служения богам, вначале, очевидно, введен был не Заратустровым учением; скорее на него должно смотреть как на ранее существовавшее основное положение культа, на котором впоследствии религия развивалась дальше. Этот культ не был связан с храмом;



Жертвенники огня.

прежние атраваны, так же как в настоящее время мобеда, носили с собой переносные огненные алтари, чтобы в любом месте иметь возможность отправлять службу богу; однако культ в храмах был самым важным и храмы уже в раннее время были значительными зданиями. О храмах огня можно составить себе понятие на основании частью развалин, частью устройства современных храмов. Самым священным местом храма является комната, где находится самый огонь; она расположена внутри здания и хорошо защищена со всех сторон, в особенности против всякого проникновения света; помещение должно быть совершенно темным; крыша и двери так расположены, чтобы это было возможно. На квадратном камне, в металлическом сосуде, наполненном пеплом, горит священный огонь. Никакая человеческая рука не должна касаться его, никакое человеческое дыхание — осквернять его; поэтому жрецы при служении должны были носить перчатки на руках и повязки на рту и мешать огонь щипцами и ложкой. Огонь постоянно поддерживается дровами, очищенными согласно ритуалу; всего лучше, если они отличаются приятным запахом; от этого священного очага берется всякий новый огонь, который должен гореть в домах. В жертвенном

помещении находились, кроме того, многочисленные связки жертвенных дров и хвороста, равно как сосуды для жертвенного напитка. В других помещениях отправлялись литургические служения; возле храмовых колодцев совершались священные омовения; наконец, к храму принадлежал сад с деревьями, за которыми тщательно ухаживали.

Особенное значение имели в культе два священные элемента: гаома и жертвенные ветви. Последние, называемые в Авесте *баресман*, а позднее барсом, находятся, может быть, в связи с ведийской баррис, жертвенной травой. Но они не рассыпались в виде подстилки для сидения богов; это были молитвенные палочки, или магические веточки, или нечто подобное; их количество и длина были различны, и их брали в руки и торжественно поднимали вверх. Барсом следовало срезать с деревьев при чтении известных текстов и при соблюдении некоторых церемоний, в определенное время, обратив лицо к солнцу и пр. Затем он в невероятном количестве связок доставлялся в храм в качестве средства для искупления ритуальных проступков. Гаома, очевидно, есть тот же самый напиток, что и индийский сома, но в Авесте он не так безусловно возводится на степень божества, как в Ведах. При всех восхвалениях его божественности, он все-таки остается жертвенным напитком; но в высоте и всесторонности своего значения гаома не уступает никакому богу; даже все боги и герои приносили ему жертвы и просили у него себе милостей. Хвала в честь гаомы проходит через всю позднейшую Авесту; прославляется земля, прославляются облака и дождь, которые дают рост прекрасным растениям Мазды; но через восхваления людей растет также и гаома. Золотой гаома растет на самых высоких вершинах Эльбурса, куда он опускается с неба, полный небесных сил и спасительных свойств; все может доставить божественный гаома и все исцелить. Он дает богатство и сыновей, он дает мудрость и блаженство; он делает сердце нищего одинаковым с сердцем богача. Он уничтожает вред, наносимый дьяволами; все они исчезают в один миг из того дома, куда приносится спасительный гаома и где его чествуют. И кто ласков к гаоме, как к своему маленькому сыну, для того гаома есть исцеление. Поистине, гаома — сильный, мудрый, святой герой.

Как в данном случае чествуется гаома, так и вообще в Авесте господствует склонность к почитанию и боготворению средств культа, что, можно сказать, приводит почти к фетишизму. Не только говорится вполне в духе колдовства, что самое незначительное выжимание или даже самое небольшое восхваление гаомы служит для изгнания 1000 дьяволов, но даже и приборы для приготовления гаомы почитаются за великие святыни и им молятся в хвалебных песнях: «О премудрый, мы почитаем нижнюю часть пресса, которая содержит стебли гаомы; о премудрый, мы почитаем верхнюю часть пресса, которую я надавливаю сильной мужскою рукою», и когда дьявол спрашивает Заратустру, каким оружием он будет уничтожать зло, тот отвечает: «священные ступы, священные чаши, гаома и слова, которым научил Мазда — вот мое оружие!» Таким образом, обряды и прежде всего писание и закон, или религия, сами по себе являются предметами поклонения. «Я провозглашаю и совершаю эту

жертву в честь священного писания, которое есть право, которое есть воля господина, в честь закона, который оказывает противодействие дьяволам, закона Заратустры, в честь долгого предания и благой религии Мазды». Таким образом, на самые гаты, на древние гимны создаются хвалебные песни, которые вообще принадлежат не к позднейшим частям Авесты; печально видеть, как эта превосходная религия не только понижается до сухого ритуализма, но и переходит в ортодоксальность, которая при рационалистическом взгляде персов получила особенный доктринерский и бездушный характер.

При всех церемониях религии Авесты наряду с собственно жертвенными песнями играют большую роль заклинания, молитвы и исповедания. Тон заклинаний, как и следовало ожидать, обусловлен их целью, состоящей в энергическом и непосредственном изгнании дьяволов; однако тот определенный способ, каким при этом отрываются от всякого дьявольского существа и действия, заключает в себе часто известную нравственную силу. Нельзя не отнестись с похвалой и к тому, что сношение с богами состоит не только в призываниях, но также в исповедании. После слов: «Я отрекаюсь от дьявола» — следует постоянно: «Я заявляю себя верующим в Мазду», и это признание имеет свою определенную и освященную формулу, характерную для Авесты: Агуна-вайрия. «Воля господня» — это закон справедливости: небесная награда за деяния, которые совершаются в здешнем мире ради Мазды; Агура дарует власть тому, кто помогает бедным. Этическая строгость этого исповедания бросается в глаза всякому: справедливость, деятельное служение богу, сострадательность являются центральными пунктами отношения к богу. Точно такой же характер представляло второе, заслуживающее почтения, *Sredo* маздаистов: ашем-вогу: «справедливость есть лучшее благо; блажен муж, справедливость которого совершенна».

Что эти благородные исповедания, при ритуалистическом перерождении религии, подвергались самым неблагоприятным злоупотреблениям, это достаточно выясняется из одного места Ясны, где говорится: если только знать эту молитву наизусть и безошибочно произносить ее, то можно благополучно перейти через смерть к высшему блаженству, но если забыть треть или четверть ее, то можно удалиться от неба столь далеко, как широка и длинна земля.

## § 100. ОЧИЩЕНИЯ, КУЛЬТУРА И ОБЫЧАИ

**Б**орьба против нечистоты, смерти и дьявола, в которой культ составляет далеко не единственное и притом не самое существенное звено, распространялась на всю жизнь персов и велась при помощи множества очищений, обрядов и искуплений, а также с помощью действительного культурного труда и сознательной нравственности. «Содействие всему живущему», которое является, так сказать, девизом божественных борцов, составляет также задачу и людей, а она достигается ближайшим образом удалением себя, или воздержанием, от всего, что мертво или одержимо дьяволами;

и бесчисленные обременительные очищения должны помогать в том случае, если ход жизни привел верующего в соприкосновение с запретным миром. Ближайшим образом дело сводится к тому, чтобы защитить от смерти и дьявольского наваждения чистейшие из всех сил на земле, святые стихии. С этим находится в связи и своеобразный способ погребения персов, причем не только за сожжение трупа во всякой форме определяется смертная казнь, но даже даются точные указания о том, каким способом следует снова очистить оскверненный таким позорным делом огонь. В случае смерти одной из первых обязанностей было удалить из дому огонь; с мельчайшей казуистикой перечисляются те случаи, когда огонь оскверняется или может быть осквернен: так, например, если перекипит горшок, в котором варится мясо, если птица, которая съела падаль, испражняет съеденное на сук, которым потом пользуются как топливом, и пр.

Предохранять от всякой нечистоты следует и воду. Отовсюду, где есть что-нибудь мертвое, вода должна была отведена, как, например, дождевая вода от кладбищ, и в дождь можно носить трупы только в виде исключения. Если верующий в Мазду находит в воде падаль, он должен выйти из воды и удалить испорченное из святого элемента, а оскверненная вода должна быть отведена, прежде чем кто-либо может пить из этого ручья или пруда. Так же точно и с молоком: если корова ела оскверненную падалью траву, то ее молоко в течение известного времени несъедобно, т. к. в него вселяются дьяволы.

Труднее, разумеется, землю держать в чистоте от осквернения мертвыми; впрочем, выполняется все возможное, чтобы во всяком случае очищать оскверненную почву. В течение целого года поле, на котором найден мертвый человек или собака, должно лежать под паром, и если кто-либо умышленно выбросит на поле мертвеца или падаль, то должен подвергнуться строгому покаянию. Тщательным очищением всякой посуды, если она приходит в соприкосновение с нечистым, охраняется вещество земли и металлов; точно также дерево и животные вещества, равно как одежды, одеяло и пр. оберегаются от осквернения, или же после осквернения очищаются с бесконечной тщательностью, — все это гигиенические меры, которые во всяком случае проявляются под видом изгнания дьяволов; но дьяволы же были и причиной всякой болезни и нечистоты, так что «гигиена» оказывается, по нашему пониманию, часто совершенно бессмысленной. Это мы усматриваем из большого числа определений, имеющих целью обрядовое очищение человеческого тела. При этом надо принять во внимание, что все, что выделяется из организма как непригодное, считается мертвым и принадлежащим к царству Аримана, и сюда относятся не только человеческие выделения всякого рода, но и разные мелочи, как, например, остриженные волосы и ногти, которые следовало тщательно зарыть в землю с произнесением обезвреживающих заклинаний. Естественно, что половые осквернения играют особенно выдающуюся роль; как для мужчин, так и для женщин они делают необходимым длинный ряд очищений. Сколько женщинам приходилось страдать от этой страсти к очищениям,

видно из того, что должна была терпеть роженица после выкидыша. На сухом свободном от воды месте, вдали от огня, вдали от скота, от верующих, от связок барсома, выстраивается деревянный загон, в котором она должна пробыть три дня и три ночи; затем она должна пить бычачью мочу, смешанную с золой, чтобы очистить в себе место смерти; позднее она может принимать незначительными порциями вареную пищу, а воду она может пить лишь по выполнении известных церемоний, так как святой элемент не должен просто входить в ее нечистое тело. Подобным же образом поступают с женщиной и при обыкновенном случае нечистоты, и характерно то, что она тогда принуждается к чрезвычайно строгой диете, чтобы дьявол в ней умирал с голоду. В случаях болезни, как мы видели, предпочтительно применялись заклинания и по выздоровлении тщательно исполнялись всевозможные роды дезинфекции. Но самым наглядным примером персидских церемоний очищения могут служить погребальные обряды: в обращении с трупами и в их погребении наиболее ярко проявляется характер их обрядовых правил и та заботливость и неутомимая последовательность, с которой они исполнялись. Мы рассмотрим позднее эти обряды в связи с праздниками в честь умерших и с учением о загробной жизни.

Наряду с культовыми действиями, на которые можно смотреть как на официальную борьбу с Ариманом, средствами очищения служили также разного рода заговоры и заклинания, из которых некоторые сохранились для нас в Авесте: «Я отрицаю власть дев, злых, дурных, ложных, злонамеренных; я отрекаюсь от дев и их поклонников, волшебников и их приверженцев, в помышлениях, в словах и действиях и во внешних знаках», причем всегда говорится об изгнании «из этого дома, из этой деревни, из этого округа, из этой страны»; материальными же средствами являются омовения, которые совершались в больших размерах как в храме, так и в домах. Самым действительным было омовение бычачьей мочой (гомез), которое обыкновенно предпринималось с самого начала. У индусов моча священной коровы также издавна считалась очистительным средством, которое вначале было общим для всех индогерманцев, так как отвратительное питье мочи роженицами можно еще констатировать в числе суеверий современной Европы. За омовением гомезом следовали омывания водой, которая уже сама по себе обладает освячительной силой: так, через окропление водой изгоняется дьявол, который вошел в человека от соприкосновения с трупом собаки, и с самой мелочной точностью описывается, как он постепенно, лишь только святые воды достигают его, проходит по телу, от темени к уху; оттуда он вскакивает на правое плечо, потом на левое, на грудь, на спину и т. д., пока, наконец, он выходит наружу из пальцев левой ноги, если окропить их водою.

Наряду с омовениями важное значение в качестве очистительных средств имеют также покаянные искупления. В Авесте беспрестанно идет речь о лошадином биче, ударами которого должен наказываться осквернившийся. Но число ударов обыкновенно до такой степени чрезмерно велико и так мало соответствует тяжести проступка, что едва ли можно смотреть на них как на бичевание, действительно применявшееся

в качестве наказания; убийство, например, искупается лишь 800 ударами, между тем как потеря мужского семени должна быть искуплена 2000 ударами. На самом деле лишь немногие из этих наказаний приводились в исполнение; мы знаем, что очень часто они заменялись денежными пенями, а что касается до лошадиного бича, то, согласно имеющимся указаниям, это было лошадиное жало, остроконечная трость, многочисленными легкими ударами которой систематически изгоняли дьявола, точно так же, как при окроплении водой.

Эпитимия не всегда ограничивалась этим утомительным самоочищением; на кающегося налагалось также исполнение действий, которые, не касаясь его собственного тела, служили для изгнания дьяволов и преодоления зла, как, например, убивание животных Аримана — змей и скорпионов, лягушек и муравьев, или разведение и воспитание животных Мазды, как, например, собак и т. п. В качестве искупительных жертв требовались также бесчисленные связки барсома и жертвенных дров, равно как и разного рода другие жертвенные приношения. Предписывались также и весьма полезные работы, как, например, канализация и устройство мостов, разрыхление земли для обработки, изготовление земледельческих орудий, помощь и продовольствие для бедных и т. д., ибо все такого рода действия служат для упрочения и расширения царства Агура-Мазды и поражения царства Аримана. Таким образом, уже в покаянной практике приобретает значение утилитарный взгляд, который в столь интересной форме выступает в Авесте и который совпадал с основной задачей — «содействия всему живущему». Наклонность персов к деятельной культурной жизни повсюду обнаруживается в Авесте. Не только пастушеская жизнь, которая нашла свое идеальное выражение уже в образе Йимы и является там прообразом райской славы, но и земледелие описывается как благополучие и совершенство. На вопрос, где земля чувствует себя всего счастливее, Агура-Мазда естественно отвечает прежде всего: там, где больше всего приносится жертв, где повинуются закону и возносится хвала богам, а затем следует второй ответ: там, где верующий человек устраивает дом со жрецами и со скотом, с женой и детьми; там, где благоденствует скот и преуспевает святость, и корм, и собака, и женщина, и дети, и огонь и всякое благополучие. И в-третьих, говорится: «это — там, где верующий больше всего возделывает хлеба, и травы, и плодов, где он орошает сухую почву и отводит воду из сырой почвы», «ибо несчастлива та почва, которая долго лежит необработанной, в ожидании хозяина, подобно взрослой девушке, которая ходит бездетной в поисках мужа; но кто обеими руками приносит работу к земле, тому она приносит богатство, как возлюбленная супруга приносит мужу свое дитя». С этой склонностью к культуре связывается представление о ее религиозном достоинстве и ее освящающей силе. «Кто сеет хлеб, тот сеет святость», говорится в Вендидаде, и с простонародной тяжеловатостью говорится, что, когда всходит ячмень, девы трепещут; когда хлеб хорошо растет, тогда у дев кружится голова; когда мелется хлеб, тогда девы раздробляются; они не могут оставаться в доме, где собрано много хлеба. Для них обилие хлеба все равно, как если бы им в глотку вставить раскаленное железо.

Что культура почитается не только ради труда и борьбы, но и ради богатства и обладания, это мы видим уже из упомянутых славословий. Вообще собственности придается выдающееся значение. Домохозяин лучше, чем бездомовый, имеющий собственность лучше, чем не имеющий ее, отец семейства лучше, чем бездетный человек; бедность считается позором, если она вызвана нерадением; «кто обеими руками не возделывает земли, тот, истинно, должен стоять около дверей и выпрашивать в виде милостыни объедки у тех, кто живет в богатстве».

Так вернейшим путем выполняется «содействие живущему», и сообразно с этим в Авесте указывается длинный ряд предписаний для поддержания жизни и размножения рода. Обилие детей не только почитается и признается в качестве желанного дара богов, но устанавливаются строгие правила для половых сношений ввиду заботы о том, чтобы не пропали даром ни сила, ни зародыш; кто сделает женщину беременной, тот должен содержать ее до рождения ребенка; кто в ненадлежащее время имеет с ней сношение или губит зародыш — повинен смерти. Все формы половой противостественности наказываются самым суровым образом: это неискупимые смертельные грехи, делающие человека при жизни дьяволом, а по смерти дьявольским привидением.

Но если многие из этих определений можно подвести скорее под категорию «чистоты и нечистоты», чем «культуры», то все же несомненно здесь имеется в виду также польза или содействие живому, в материальном смысле. Это можно сказать, например, относительно многих из гигиенических предписаний, которыми наполнен Вендидад и которые касаются чистоты воды, молока, хлеба, тела и одежд; часто они не могут быть объяснены одной заботой об изгнании дьявола и не исполнялись бы так ревностно, если бы не были соединены с заботой о здоровье: если, например, говорится, что того, кто ест, следует предпочитать тому, кто не ест, потому что последний не имеет сил ни для святых дел, ни для домохозяйства, ни для воспроизведения детей, то основание этого правила надо искать в непосредственной заботе о сохранении жизни, тем более что в заключение говорится: пищей живут все телесные существа; если они не едят, то умирают.

Религиозными предписаниями и утилитарными мероприятиями этика Авесты еще далеко не исчерпывается: мораль в тесном смысле проводится столь же настойчиво, причем предъявляются такие нравственные требования, которые указывают не только на вполне определенные и характерные формы нравственности, но и на известную ее идеализацию.

Яркая картина воспитательного могущества религии в нравственной области рисуется нам из такого исповедания: «Я проклинаю дьяволов; я признаю себя поклонником Мазды, последователем Заратустры, ненавистником девов, превозносителем Амеша-Спента. Я клятвенно отрекаюсь от воровства и похищения скота; я клятвенно отрекаюсь от грабежа и опустошения деревень, верующих в Мазду. Домохозяевам я обещаю свободное передвижение и свободное жительство, где бы они ни жили здесь на земле со своими стадами. С искренней покорностью я, с поднятой вверх рукой,

клянусь: впредь не буду грабить и опустошать верующие в Мазду общины, не буду мстить на теле, ни на крови». Здесь мы видим, как народ мощной рукой религии возвышается над разбойничьим состоянием номадов; величину положительно приобретенного и вместе с тем высоту нравственного сознания видим из славословия: «Да превозможет в сем доме покорность над неповиновением, правда над ложью, мир над раздором, щедрость над скупостью, справедливость над несправедливостью».

Что *правда* имела для персов некоторое особенное значение, это заметили уже греки. На это указывают не только известия о воспитании детей, но еще более замечание Геродота, что персы больше всего ненавидели неправду и после неправды мотовство, потому что обыкновенно оно приводило ко лжи и обману. Верность этого сообщения подтверждает Авеста; ложь и Ариман здесь так тесно связаны друг с другом, что не только дьяволы постоянно называются самыми неправдивыми, самыми лживыми, самыми обманчивыми, потому что они желают обмануть мир своим лживым учением, но и сама по себе неправда есть порождение дьявола.

*Справедливость*, которая в лице Аши имеет своего небесного представителя, является практическим выражением правдивости и основным понятием в Авесте. Она есть норма мировой жизни, так как Аша есть общее начало всех добрых жизненных отношений, а установление и выполнение справедливости является целью мирового движения. Эсхатология Авесты представляет ряд правовых решений, с точным взвешиванием и расчетом согласно принципу самой неподкупной справедливости. Мы знаем, что эта добродетель применялась также и в практической жизни персов; она ставилась целью при воспитании детей, и в рассказе про Камбиза, который он велел содрать кожу с несправедного судьи и посадил его сына в качестве судьи на стуле, обтянутом отцовской кожей, сквозь восточную жестокость страстного деспота невольно просвечивает высокое уважение к справедливости.

*Верность*, третья форма проявления основного этического принципа, утверждается, благодаря своему отождествлению с Митрой, как святой идеал, и часто повторяемое утверждение, что клятвопреступление столь же худо, как сто лжеучений, является поразительным свидетельством отношения персов к вопросу о моральной религии. Понятно, что правоверный маздаизм, который, впрочем, в более древнее время редко был фанатичным, не всегда с уважением относился к этому догмату; бесспорно также и то, что в персидской политике верность часто нарушалась, но делать из этого серьезное обвинение можно бы было лишь тогда, когда бы нашлась такая дипломатия, которая руководилась бы законом верности.

Что постоянно предписываемую *чистоту* не только понимали в смысле литургического состояния, но и стремились к ней, как к действительно этическому, это в особенности проявляется в морали половых отношений. Может быть, основанием ее в значительной мере служило материальное благополучие; несомненно, однако, что в установлении ее имело участие и действительное целомудрие и уважение человеческого достоинства, так, например, когда считалось позорным для женщины сношение

с несколькими мужчинами и т. п. Строгость, с которой относились к противоестественным наслаждениям, по-видимому довольно часто проистекала из действительно отвращения, хотя эти грехи и с точки зрения Заратустрова учения должны были считаться предосудительными, в качестве задерживающих жизнь. Конечно, не лишено основательности заключение, которое выводится из этой главы Вендидада, что, может, быть к разврату относились так строго лишь потому, что это было необходимо; тем не менее к чести персидского народа служит то, что эти мерзости вызвали энергичное порицание, не так, как в древней Европе, где они признавались дозволенными или даже прославлялись.

С духом Авесты гармонирует прежде всего то, что *прилежание* и *трудолюбие* часто восхваляются: лень и вялость происходят от дьявола; когда утренний петух призывает к труду, то длиннорукий демон Бушиаста уговаривает людей оставаться еще в постели. Напротив, замечательно то, что в кодексе столь воинственного народа храбрость отступает на задний план; правда, герои из среды богов и людей восхваляются за их храбрость, но редко хвалится сама храбрость, если не считать уважения, выказываемого к твердому участию в великой мировой борьбе.

Все увещания гораздо более направлены к *миролюбию* и даже *смирению*, чем к воинственным доблестям. Имя богини Спента Армаити ближайшим образом можно перевести как святое смирение, если только не понимать последнего в христианском смысле; во всяком случае, Армаити приводится как противоположность заносчивости, между тем как гордость считается дьявольским свойством.

Прекрасное чувство *благодетельности* и *сострадательности* часто проявляется в Авесте. Уже в исповедании веры мы встречаем их выражение: царство небесное предназначено для тех, кто помогает бедным. Соответственно этому в число пособников друж зачисляется тот человек, который отказывает в милостыне просящему верующему, и когда душа за свои благие деяния прославляется на небе, то о ней говорится также: «блажен ты, что старался убедить того, кто не давал своего хлеба бедному».

Таким образом, и Срауша восхваляется как милостивейший покровитель бедных, и во время поминовения мертвых бедным членам общины давалась одежда и другие дары и торжественно объявлялось, сколько умерший завещал от своего имущества в пользу бедных. Этот прекрасный обычай удержался до настоящего времени, и при богатстве персов в Индии эти учреждения возрастают иногда до весьма значительной высоты. Благотворительность персов не имеет, правда, характера жертвы ради любви к ближнему, как в христианстве, а с другой стороны, она также не отличается и универсальностью буддийской симпатии; по-видимому, она скорее происходит из похвального сознания того, что законно и справедливо, которое соответствует рассудочному характеру народа.

Несовершенство авестийской любви к людям состояло в том, что она нигде не выходит за пределы общества своих единоверцев. К иначе верующему относились

совершенно безразлично; поэтому, например, предписывалось, что, если врач хотел испытать новое лечение, то он должен был первые два опыта такого лечения производить над неверующим в Мазду, причем врач не отвечал за результат; только в третий раз он мог взять для опыта верующего, но горе ему, если последний при этом умирал. Дуализм оказался здесь роковым для этики: до тех пор, пока одна часть человечества признается принадлежащей дьяволу, любовь к ближнему тоже будет обнимать только одну часть человечества.

Этика персов имеет строго формальный характер; она выше всего ценит в жизни единичной личности правду, скромность и деятельность, в общественной жизни — справедливость, порядок и единодушие. Для создания культуры и политической жизни эта мораль превосходна; кроме того, неизбежно должно оказаться, что благодаря чистоте своих намерений и непоколебимости своих определений она дает жизни возвышенный отпечаток. Но ее обратная сторона обнаруживается в абстрактной одеревенелости, которая не желает приспособляться к жизни и даже своими бессмысленными выводами иногда направляется против жизни; к этому присоединяется жесткость, которая подчас переходит в грубость. Судебная практика персов была чрезмерно сурова, и известная грубость обнаруживается уже в том, что в своей этике она постоянно без всякого внимания к действительности различает только добро и зло, не давая никакого простора для промежуточных определений действительности, для индивидуальности и самостоятельности. Чувства, не основанные на интересе, имели мало значения для персов; даже в религиозном чувстве слишком часто исчезает его лирическая сторона и тем чаще чувствуется давление законосообразности. Соответственно этому религия в Авесте и называется законом (даэна), так что персы не могли на словах различать оба эти понятия.

Там, где предписания религии так определенно понимаются в качестве заповедей божества, нарушение их признается противодействием божественной воле, или *грехом*. Этот взгляд до такой степени постоянно проводится в Авесте, что на весь Вендидад можно смотреть как на кодекс грехов; постоянно повторяется вопрос: если человек совершил то-то и то-то, какое наказание полагается за это и какое искупление? Каждый грех обуславливает двойное наказание, одно на земле и другое на небе. Первое искупается посредством вышесказанных очищений, небесное же наказание можно искупить лишь религиозными действиями. Обыкновенный тяжелый случай греха делает из человека пешотану (кто должен на собственном теле вынести покаянное наказание); пешотану получает по меньшей мере 200 ударов. Впрочем, не все грехи могли быть прощены; существуют неискупимые преступления (анAPERETA), которые не прощаются ни здесь, ни в загробной жизни, которые здесь наказываются смертью, а на том свете адскими мучениями; таковы сожжение трупов, поедание падали, противоестественные пороки.

Таким образом, прежде всего в персидской религии господствует юридический принцип возмездия, а наряду с ним мы видим религиозный элемент, прощение

грехов. Но этот последний имеет силу лишь для загробных наказаний и не может, следовательно, освободить от земных. Он состоит в раскаянии, т. е. в исповедании грехов и обещании не делать их опять; это исповедание грехов называется патет; при многих случаях оно откладывается, в особенности же оно играет важную роль на смертном одре и в молениях при поминовении умерших; впрочем, безусловно смертельного грешника, который через свое преступление сделался достоянием Аримана, патет уже не может спасти; точно так же он не может освободить кого-либо и от земного удовлетворения правосудия. Если в Авесте говорится, что признание религии Мазды устраняет все грехи, то при этом следует заметить, что это касается лишь того, кто согрешил в качестве неверующего и теперь вместе с исповеданием переходит в веру Мазды; он также при этом должен обещать избегать подобных случаев. Таким образом, в Авесте вовсе нет речи об оправдании верою.

### § 101. СМЕРТЬ И ЗАГРОБНАЯ ЖИЗНЬ. КОНЕЦ МИРА

Смерть не представлялась персам ни уничтожением человека, ни разрешением, или восприятием души в жизнь божества; они веровали в сознательное и индивидуальное, даже телесное существование после смерти, которое для верующих в Мазду будет продолжаться вечно, но только для них, потому что дело шло не просто о продолжении существования: душа должна тотчас после смерти подвергнуться тщательному испытанию, которым и решается ее будущая участь. Смерть была для персов важным событием, через которое нужно было перейти правильно и хорошо; поэтому на нее смотрели как на дело, заслуживающее самого серьезного внимания. Интерес этот не имел, однако, характера ни страха, ни страстного ожидания; конечно, отделение души от тела, которое продолжается еще короткое время после смерти, называется ужасным, страшным, опустошительным путем; но теневой стороной жизни была для персов не смерть, а зло; и если дурному человеку угрожал ад и уничтожение, то верующий в Мазду мог всегда надеяться на помощь добрых духов и полагаться на свой патет. Он относился к смерти серьезно, но практически и оптимистически.

Обряды, касающиеся мертвых, определяются связью, существующей между демонами и смертью. Момент смерти представляет для верующего в Мазду особую опасность, так как тотчас же являются дьяволы; следовательно, нужно употреблять все усилия, чтобы освободить от них и умершего, и самих себя. Заклинания и очищения, молитвы и жертвы должны помогать этому; они сопровождают мертвого до тех пор, пока еще возможно нападение со стороны злых духов.

Очищения начинаются, когда смерть еще только приближается: умирающий омывается и одевается в чистую одежду; затем приглашается жрец, который прочитывает исповедание грехов, повторяемое умирающим, и вливает ему в рот или в ухо гаому, питье бессмертия, приготовляющее его к вечности. Когда же наступает смерть

и труп еще раз подвергся очищению и положен на носилки, тогда уже к нему не может прикасаться никто, кроме людей, обряжающих его, и носильщиков, потому что уже в момент смерти Ариман посылает к смертному одру трупного друджа Назу (срав. *vēxus* — песо) в виде трупной мухи, и с этого времени труп подпадает под власть друджа. Чтобы отогнать демона, в комнату вводят четырехглазую собаку, т. е. собаку с двумя клоками шерсти на лбу, потому что взгляд собаки, и в особенности с такими признаками, уничтожает дьяволов (взгляд собаки, *sag-did*, находится в связи и с другими очистительными действиями). Вслед за этим комната освящается, или дезинфицируется посредством огня; для этого лучше всего употреблять ароматическое дерево, вроде сандалового. Около сосуда с огнем, но не ближе трех шагов от мертвеца, сидит приглашенный жрец и не переставая читает из Авесты похоронные молитвы. Вблизи трупа должны находиться по крайней мере два человека, чтоб отгонять демонов. Вскоре являются носильщики, которые тоже постоянно должны быть по двое; они одеты в белую одежду и тщательно охраняют себя от всякого загрязнения. Труп несется ими к месту погребения на носилках, сделанных из железа, а не из скважистого дерева, и сопровождается родственниками, друзьями и жрецами. Перенесение не должно совершаться ночью, и лишь в виде исключения в дождливую погоду, чтобы демоны не были слишком сильны и чтобы священная вода не подверглась осквернению.

Место погребения, куда относится труп, есть *дакма*, башня трупов, нечистое, находящееся вдали от города место. В некотором определенном расстоянии от него траурная процессия должна проститься с умершим, что сопровождается молитвами и очистительными обрядами. Дакма есть обширное цилиндрическое здание, около двенадцати футов вышины, крыша которого приспособлена к принятию трупов. Начиная от краев здания она косо опускается к середине, где находится отверстие, вроде колодца, закрываемое крышкой. Трупы кладутся на крышу концентрическими рядами, причем с них должна быть снята вся одежда; затем они предоставляются действию стихий и трупоядных животных, которые держатся около дакмы, в особенности воронов и коршунов, летающих стаями вокруг всех мест погребения.

Когда труп съеден или высох, то кости сваливаются носильщиками в колодезь, где и остаются до тех пор, пока существует дакма. По прошествии ряда лет, по заповеди Авесты, дакма должна быть разрушена; такое дело вменяется в большую заслугу и имеет последствием отпущение многих грехов; однако в действительности оно и прежде исполнялось редко, а теперь и вовсе не исполняется.

Цель дакмы состоит в том, чтобы погребение совершалось с возможно меньшим соприкосновением со священными стихиями. Огонь при этом вовсе не применяется; вода посредством тщательно устроенной в стенах дакмы системы дренажа и фильтрования отводится от наискось лежащих трупов возможно скорее и в возможно чистом виде. Соприкосновение же с землей символически избегается тем, что четыре деревянных столба, служащие основанием дакмы, обвязываются золотым или

шерстяным шнурком, что должно означать, что все здание находится, собственно, на воздухе. Относительно последней стихии, разумеется, невозможна никакая охрана, но при этом рассчитывается преимущественно на уничтожение трупа нечистыми животными и птицами.

В парсийских общинах Индии еще и теперь существует несколько дакм; в настоящее время они называются «башнями тишины», потому что находятся в безлюдных местах; только носильщики трупов бывают возле них. Что возле дакм водятся черти, которые каждую ночь, со всеми своими болезнями и нечистой, бегают вокруг них, пляшут, пируют, пьют и совокупаются,— все это разумеется само собой, и об этом в избытке и подробно рассказывается в Авесте.

В первый день после похорон начинается праздник в честь умершего. Он продолжается три дня, потому что — три дня душа умершего совершенно отделится от земной сферы и путь ее в далекую страну загробного мира будет окончен.

Праздник в честь умершего совершается частью в родном доме, частью в ближайшем храме огня. Невдалеке от дома умершего, в том месте, где тело его лежало перед тем как его унесли, зажигается огонь, который горит три дня, и лампа, горящая девять дней; тут же ставится кружка с водой, в которую родственники умершего каждое утро и каждый вечер приносят свежие цветы. В течение этих трех дней ближайшие родственники умершего должны воздерживаться от всякой мясной пищи и вообще в доме не готовить пищи. В доме ежедневные молитвы справляются с особой торжественностью и сопровождаются многочисленными патетами и воззваниями к Сраоше. Но высший пункт домашнего праздника состоит в церемонии, происходящей вечером, с того времени, когда появятся звезды, до полуночи. Она называется Афринган, или праздник благодати, и празднуется в честь Сраоши. Оба жреца, Цот и Распи, сидят друг против друга и держат в руках цветы, читая в то же время атемвогу и другие молитвы; в этот праздник поется гимн дахма афритиш, благословение праведного.

Празднование в храме, начинающееся в следующий день, носит характер заупокойной службы; священнодейственная его часть заключается в принесении в жертву Сраоше хлеба. Плоская лепешка, драона, или дорун, от которой произошло и название самого праздника и относящихся к нему гимнов, Срош дорун, раздается потом всем участникам жертвоприношения; затем следует жертва гаомы и чтения из Ясны или из Вендидада. На третий день жрецы, родственники и друзья собираются на общий праздник, при котором главную роль опять играет патет; потом раздаются подавания бедным и сообщаются документальные сведения о пожертвованиях, сделанных умершим в пользу общины, сопровождаемые, если они велики, благодарственными чествованиями умершего со стороны общины.

На четвертый день с рассвета празднование достигает своего наивысшего развития; в этот самый момент определенно решается судьба души; поэтому надо быть неутомимым в молитвах и щедрым на жертвы; еще раз Сраоше приносятся в дар лепешки

дорун, а также приносится жертва фравашам праведных. Этим оканчивается религиозная часть праздника, и участники его могут щедро вознаградить себя за все понесенные ими труды. В числе подарков, раздаваемых во время пира, находятся новые одежды для жрецов и для бедных; если не давать их жрецам, то на страшном суде умерший явится нагим и должен будет стыдиться перед другими.

Цель всего этого состоит в том, чтобы помочь душе при ее путешествии на небо, поручив ее попечению путеводителя душ Сраоши. Лишенная тела душа в эти дни бывает чувствительна и нежна, как новорожденное дитя, которое не может само найти дорогу; поэтому нужно, чтобы Сраоша принял ее, как хорошая повивальная бабка, нужно ее кормить и заботиться о ней, чтоб она окрепла для трудного и страшного пути; надо также, чтобы на земле горело много огней, отгоняющих от души демонов, так как когда Сраоша, поддерживаемый богом ветра Ваэ и богом победы Бахрамом (Веретрагна), поднимается вместе с душой в воздухе, то преследующие их демоны, стараются похитить душу: Астовидет, ловко набрасывающий петли, злой бог воздуха Ваэ и злодей Эшма; напутственные молитвы живущих помогают душе и ее спутникам, так что она невредимо достигает помещения праведности.

В верхнем воздушном слое, в легком эфире, возвышается сияющий мост Синват (мост ветра); он простирается от горы Сакад-и-Даитик, находящейся в середине мира, до вершины Эльбурза, на краю неба. Туда достигает Сраоша с освобожденными душами, если их добрые дела были достаточны для того, чтобы спасти их от нападений демонов. Здесь, на мировой горе, при начале моста, происходит первое суждение об участи души. Трое: Митра, бог справедливости, Сраоша и Рашну Разишта заседают в этом суде. Митра, в качестве председательствующего, управляет совещанием и объявляет решение; рядом с ним находится Рашну с «весами духов, которые не уклоняются ни на волос в угоду какому-нибудь человеку и одинаково взвешивают как царей и властителей, так и бедных и жалких людей». Здесь взвешиваются дела людей, и добрые сравниваются со злыми на основании самой строгой справедливости. Но помогают также имеющие спасительную силу исповедания: как исповедь грехов самой души и ее друзей, так и исповедание веры агуна-вайрия. Они присоединяют свой большой вес к той чашке весов, на которой лежат добрые дела, и могут заставить ее опуститься; суд однако до такой степени строго законен, что даже в том случае, когда добрые дела перевешивают злые, последние все же должны быть искуплены одно за другим наказаниями, исполняемыми тут же на месте, и только уже после этого душа, если она освободилась, может войти на небо. Будет ли она следовать на небо или в ад, в любом случае ее судьба обнаруживается сама собою при переходе через мост: для праведного он широк как улица, для осужденного узок как волос; последний падает с него в пропасть ада, страшно разверстую под мостом.

Когда праведный, сопровождаемый Сраошей, перейдет через мост, то он уже издали чувствует, как навстречу ему веют ароматные дуновения рая, и в этом благоуханном воздухе у дверей неба душу ласково встречает высокая, лучезарная

дева. Душа спрашивает: «Кто ты, девушка, прекраснейшая из виденных мною женщин»? — «Муж благих мыслей, слов и дел, я твоя благая вера, твое собственное исповедание. Ты был всеми любим за твое величие, доброту и красоту, за твое благоухание и победную силу, ибо и ты меня любил за мое величие, мою благодать и красоту. Когда ты видел человека, живущего в легкомыслии, безбожии и ненависти, скрывающего свой хлеб, то ты садился возле него и пел гимны и приносил жертвы огню Агура-Мазды, а праведного ты ободрял, откуда бы он ни приходил: из близких мест или издали». С такими словами она ведет душу в помещение блаженных. Первый шаг приводит ее к добрым мыслям, второй — к добрым словам, третий — к добрым делам, и через эти три преддверия рая она достигает его и входит в вечный свет (Яшт 22).

Таким образом, душа освобождается от зла и все совершенное ею зло искупается. Однако же суд над отдельными лицами и решение их судьбы не составляют последнего слова Авесты и бесконечный свет, в который они входят, не есть их окончательное соединение с Ормуздом.

В Авесте речь идет о более важных предметах: о победе, суде и достижении полного совершенства всем миром добра, об окончательном уничтожении зла, об установлении безусловного владычества Агура-Мазды, такого состояния, в котором блаженные праведные будут жить с ним вечно. К этому величественному заключению всемирной истории, уже с самого начала входившему в предначертания Ормузда и им предвиденному, устремляются взоры всех верных. Уже в гатах мы встречаем упоминание о «пришествии царства»; уже тогда существовала мысль, что воскресение пророков и страшный суд должны произойти в ближайшем будущем. Распределение по различным мировым периодам есть, очевидно, позднейшее приспособление к исторической действительности. Но эсхатологическое движение от этого вовсе не потеряло своей силы; напротив, несчастные политические судьбы персов, по-видимому, еще усилили ожидания, подняв их на степень страстного хилиазма.

Эсхатологические события последних времен, составляющие основное содержание Бахман-яшта в Бундегеше, охватывают три последние из девяти тысячелетий великой мировой борьбы. Господство сил зла характеризует эту эпоху, завершится она тысячелетним царством. Описывается ряд бедствий, насылаемых на мир духом зла, но от которых могучие герои и пророки спасают верующих; таким образом приближается победа царства Ормузда.

При наступлении этого времени появляются знамения на солнце и на луне, происходят многочисленные землетрясения, ветер превращается в бурю; в мире умножаются скорбь и страдание, и враги являются сотнями и тысячами; греки, арабы и турки бросаются на Иран и опустошают его области; если кто-нибудь еще может спасти свою жизнь, то уже не имеет времени спасти свою жену, своего ребенка или свое имущество. Когда же демоны с распущенными волосами приблизятся с Востока, тогда появится черное знамение и Гушедар, сын Заратустры, родится на озере Фраздан.

Он есть герой первого тысячелетия. Он собирает бесчисленных воинов из всех арийских стран и три раза разбивает дьяволов с кожаными поясами, так что Эшма и все демоны должны идти к ним на помощь. Тогда Агура-Мазда посылает Сраошу и его ангелов, и он возбуждает к борьбе сына Вистаспы, чтобы он посвятил писанию огонь и воду и снова восстановил владычество веры. Они выходят, разбивают и рассеивают демонские войска и опустошают языческие храмы. Время волка прошло, и на земле наступает владычество агнца. Другой сын пророка, Гушедар-мах, есть властитель второго тысячелетия. Ему также приходится сражаться со змеями и демонами, но затем он приносит с собой время мира, в течение которого люди делают такие успехи во врачебном искусстве, что человека уже нельзя будет убить ни ножом, ни мечом, а потребность их в пище будет так мала, что мало-помалу они могут и вовсе отвыкнуть от пищи. Но именно в это счастливое время происходит отпадение от веры, через что Ариман приобретает такую силу, что может восстать опять. Он освобождает из оков дракона Ази-Дахака, связанного Третаоной, и Ази-Дахака свирепо преследует верующих: он истребляет третью часть живущих людей, портит огонь и воду, губит растения и совершает ужасные преступления. Тогда творение обращается с мольбой к Агура-Мазде, чтобы он воздвиг героя, который бы мог его спасти. Таким человеком является храбрый Керезаспа; он убивает злого Ази-Дахака; раздор и опустошение удаляются с земли, и настанет тысячелетнее царство.

Тогда дева будет купаться в озере Касаве и зачнет от семени Заратустры, которое упало в озеро, и родит сына, победоносного Саошианта (Саошиант значит «помощник, спаситель»). Уже древнейшая Авеста рассказывает о нем, как о некоем Мессии, который должен явиться в последние времена как совершитель спасения мира; из некоторых древних мест можно, кажется, вывести заключение, что Саошиант не есть только сын Заратустры, но что сам пророк воплощается в нем, чтобы в этом возрожденном виде способствовать окончательной мировой победе. Во всяком случае, Заратустра играет деятельную роль при конце мира. Великое событие, совершаемое Саошиантом, называется в Авесте фрашокерети, «творение будущего», т. е. восстановление нового мира, которое прежде всего состоит в воскресении мертвых. Когда душа после решения суда на мосту Цинват идет на небо или в ад, тело в это время остается еще на земле, где отдельные его части переходят в различные стихии: кости — в землю, кровь в воду, жизнь в огонь, волосы в растения и т. д. Все эти телесные части душа соберет в последний день, и тогда всякий человек, злой или добрый, восстанет в полной телесности, со всеми своими индивидуальными особенностями, на том месте, где он умер.

Первым, подымает свои кости из могилы Гайомард, первый человек; за ним следует первая человеческая пара — Машиа и Машияи, за ними — остальное человечество, каждый в том виде, какой он был. Тогда все они соберутся вместе и каждый будет видеть перед собой свои добрые и злые дела, и злого человека можно будет так же легко отличить, как черную овцу между белыми. Тогда праведный будет разлучен

со злым, один пойдет на небо, а другой в ад, где он в течение трех дней будет терпеть наказание на своем теле, как раньше терпел его на своей душе. Тогда поднимется плач во всем свете, потому что муж будет разлучен с женою, брат — с братом, друг — с другом; все будут плакать; добрые — о злых, а злые о самих себе, и скорбь земли будет как скорбь овцы, схваченной волком.

Тогда все горы и холмы расплавятся и прольются на землю, и все люди должны будут идти через поток расплавленного металла. Здесь произойдет последний суд над людьми, как бы великое испытание огнем, ибо для праведных расплавленный металл будет как теплое молоко, для грешников же как пожирающий огонь. И, перейдя через это огненное испытание, все люди соединятся в теснейшей любви друг к другу и будут спрашивать один у другого: где был ты столько лет и какая участь назначена была твоей душе? Был ли ты оправдан или подвергнулся наказанию? И все люди единогласно будут восхвалять Агура-Мазду.

Затем остается еще борьба между небесными и адскими духами. Все Амеша-Спента сражаются с соответствующими им дьявольскими существами и совершенно уничтожают их. Связать самого Аримана и змея Ази будет делом Мазды в Сраоши. В виде жрецов восстают оба бога, с помощью молитв и четок они одолевают злых и бросают их самих и их убежище в горящий поток. Мир становится вполне чистым, вся вселенная наполнена только творениями Мазды, и все живущее получает бессмертие и небесное совершенство (Бахман-Ягит 43; Бундегеш 30).

## § 102. РЕЛИГИЯ ПРИ САССАНИДАХ И ВО ВРЕМЕНА МАГОМЕТАНСКОГО ГОСПОДСТВА

**Литература.** *Ф. Шпигель*, Традиционная литература парсов (1860); некоторые из относящихся сюда сочинений переведены *Е. В. Вестом*, Pahlavi Texts (S. V. E., V, XVIII, XXXVII). Бундегеш переведен *Виндишманом* (в Zoroastrische Studien) и *Юсти* в образцовом издании с переводом и глоссарием (1868). Опыт сопоставления учений сделан *Л. К. Казартелли*, La philosophie religieuse du masdeisme sous les Sasanides (1884), только в нем слишком сильно преобладают интересы римской апологетики. Много материала, относящегося к религии позднейшего времени, можно найти во Fragmente über die Religion des Zoroasters (1831) *И. А. Вуллера*, в Fragm. и других уже названных произведениях *Шпигеля*. Лучшие эпизоды из Фирдуси были много раз переведены, между прочим, в прекрасном поэтическом переводе *А. Ф. Фон-Шака* Heldensagen von Firdusi (в 3 т., 1877), а более точно, придерживаясь основного текста, *Фр. Рюккертом* (в 3 т., начиная с 1890). Полный перевод с очень ценным введением и объяснением *И. Моля* (I. Mohl): Le livre des rois par Abou'l Kasim Firdusi (в 7 т., 1876—1878). О современных парсах говорят обе брошюры *Dadabhai Naoroji*: The Manners and Customs of the Parsees (1861) и The Parsee Religion (1861), относительно которых дает сведения *Макс Мюллер* в Chips (Essays, 1) и объемистая, прекрасная книга *Dosabhai Franji Karaka*, History of the Parsis, Including their Manners, Customs, Religion and Present Position (в 2 т., 1884). Новейшие описания путешествий по Индии заключают в себе также хорошие сведения о парсийских общинах в Гузерате и Бомбее.

Относительно веков парфянского владычества мы имеем лишь скудные сведения и должны подчас довольствоваться свидетельством одних монет; зато очень обильны источники для изучения времен Сассанидов: кроме надписей и монет, мы располагаем позднейшими латинскими и византийскими известиями (Аммиан Марцеллин, Прокопий, Агатиа), сирийскими житиями мучеников, армянскими историческими сочинениями, арабскими хрониками (Табари), наконец, значительной туземной литературой. На основании этих источников мы можем составить себе ясное представление как о политических, так и о религиозных условиях этого периода.

Парфянские цари не были вовсе ни отступниками, ни преследователями Зороастровой религии. Тем не менее с возвышением Сассанидов эта религия получила новое развитие. Арташир с самого начала опирался на духовенство и при всяком случае признавал себя последователем веры в Мазду, даже связывал свою династию с древне-мифическими царями Ирана. Сассаниды возвысили Зороастрову веру на степень государственной религии и основали свой трон на алтаре. Фанатическое, иерархически организованное жречество составляло главную силу в государстве и награждало царей, следовавших его указаниям, ореолом святости. За это Сассаниды оказали великие услуги религии. Они строили храмы, среди которых в особенности был знаменит большой храм огня в главном городе Истахре. Они заботились о правильной редакции Авесты; при Арташире Арда-Вираве, а при Шапуре Адербад-Мареспанд посвятили себя изучению священных текстов. Лишь в виде исключения какой-либо из царей этой династии ослаблял связь, которая соединяла его с иерархией, или обнаруживал небрежность в соблюдении правöverия; тем немногим, которые так поступали и вовремя не одумывались, это послужило во вред. Разумеется, не все цари этой династии раболепствовали перед жрецами; были между ними и несколько независимых политических умов. Но политика обыкновенно направляла их туда же, куда и жречество, которое под руководством своего высшего Мобеда (верховный жрец) и со своими многочисленными дестурами и хербедами составляло в государстве такую силу, которой нельзя было пренебрегать. Имело значение и то обстоятельство, что политическая вражда к римскому владычеству обуславливала и одновременную религиозную вражду к христианству. Во время продолжительного царствования Шапура II, современника Константина, начались преследования христиан в Персии. Что царь при этом действовал скорее из политических соображений, нежели из непосредственного усердия к вере, это видно из того, что он оставлял в покое иудеев.

Мы не имеем в виду описывать здесь историю гонений на христиан, которые продолжались в персидском царстве в течение трех столетий с перерывами и известны из сирийских житий мучеников. Свирепства гонителей достигли вершины при Шапуре II. Уже сын его Иездегерд I, «грешник», как называли его жрецы, относился к христианам с терпимостью. Часто война с Римом обостряла враждебное отношение к христианам, а мир обыкновенно обеспечивал свободное исповедание веры для обеих сторон — и для персов в Римском государстве, и для христиан в Персидском, однако с той оговоркой, что они не могли вербовать прозелитов среди верующих в Мазду.

Достоин замечания, что Иездегерд II (438 г.), преследовавший как христиан, так и иудеев, действовал не только силой, но и убеждениями против христиан, упрекая их за то, что они приписывали богу как хорошее, так и худое, что они допускали рождение бога (Христа) от женщины и распятие его, что их учение восстает против брака, прославляет нищету и бездетность и таким образом угрожает дальнейшему существованию мира, наконец, что они оскверняют чистые стихии. Во второй половине Сассанидского периода христиане пользовались большею терпимостью. Этому, конечно, содействовало то, что они с 483 г. приняли несторианское вероучение и таким образом обособились от армянских монофизитов, равно как и от римских ортодоксалистов. Хозрау Анушарван (531—578 гг.), один из величайших правителей из этого дома, оставлял их вообще в покое. Его сын Хозрау Парвез под влиянием жены-христианки в течение некоторого времени даже решительно покровительствовал им и проповедывал терпимость своим персидским жрецам: иноверцы составляют как бы задние столбы его трона, в которых он так же нуждается, как и в передних. Только к концу своего царствования Хозрау сделался особенно ненавистным для христиан, так как он увез святой крест при взятии Иерусалима (614 г.). Поэтому христиане принимали участие в его умерщвлении (628 г.) и возрадовались, когда император Ираклий, нанесший персидскому могуществу столь страшные удары, снова воздвиг крест в Иерусалиме (14 сент. 629 г.). Но в это время римляне и персы были уже не одни на сцене мировой истории: уже приближалось арабское могущество, которое при Кадизии и Нехавенде (636 и 642 гг.) навсегда положило конец царству Сассанидов.

Столь же жестоко и сурово, как с христианами, поступали персидские цари и жрецы и с *манихеями*. Мани выступил на сцену при Шапуре I; Барам I по внушению жрецов приказал казнить его, набить его кожу и повесить публично. Мы не имеем в виду подробно распространяться о манихеизме, его учении, этике и устройстве общины. Об этом существует масса источников, как магометанских, так и восточно-христианских и греко-латинских (в том числе бл. Августин). Тем не менее суждения о происхождении и характере этого движения долго колебались, Манихеизм понимали как форму христианского гностицизма, как христианскую ересь (*Бособр* и большинство историков церкви), а с другой стороны, источник его искали в буддизме (*Ф. К. Баур*). В настоящее время господствует взгляд, что Мани пытался основать самостоятельную религию: манихеизм ставил своей задачей сделаться всемирной религией, в которую вошли бы как христианские, так и персидские составные элементы, но которая в существе своем строилась на мандейских и древнеавилонских основаниях и входила поэтому в круг семитических религий. В особенности резкий дуализм манихейского учения носит иной характер, нежели персидский; строгий аскетизм, которого требовал Мани, также решительно не персидский<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Вышеуказанный взгляд принадлежит *Кесслеру*, *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems* (1876) и *Mani: Manichäer* в *R. G.*, 2 изд., IX (в сокращенном виде появился первый том его обширного труда о Мани, 1889 г.), к которому присоединяется *Гарнак: Dogmengeschichte*, I прибавление. Среди более старых сочинений в особенности содержательно *Г. Флогель*, *Mani, seine Lehre und seine Schritten* (1862, на основании арабского Фириста).

Другой проповедник выступил в последних годах V в. и в течение некоторого времени пользовался покровительством Кавада I. Это был *Маздак*, который провозглашал коммунистическое учение и вначале даже проводил разделение имущества и женщин. Но дворянство и жречество свергли с престола царя, который следовал таким опасным советникам, и когда он снова воцарился, то сам сознал опасность, которая угрожала обществу со стороны коммунистов. В 528 г. он нанес Маздаку и его приверженцам кровавое поражение; его сын Хозрау Аношарван покончил с остальными. Однако еще в позднейшие столетия, во времена ислама, мы встречаем тайных последователей теорий Маздака.

Теперь обратимся к *литературе Сассанидского периода*. По языку она отличается как от древнейшей, написанной на зендском языке и заключающей в себе Авесту (которая, без сомнения, только при Сассанидах получила свою настоящую редакцию), так и от позднейшей, новоперсидской. Средний период составляют пехлевийские произведения. По объему эта литература чрезвычайно обширна: с одной стороны, в это время были переведены и комментированы зендские тексты, с другой — были написаны многочисленные самостоятельные произведения. Конечно, пехлевийская литература получила свое завершение лишь уже после времен Сассанидов. Имеющиеся в нашем распоряжении рукописи, за единственным исключением, восходят не далее XIV в.; большинство пехлевийских сочинений заключают в самих себе указание на то, что они появились лишь после падения Сассанидов; а относительно некоторых мы можем даже определенно установить время их появления около конца X в. Если же мы говорим здесь о пехлевийской литературе, то это потому, что обычно она рассматривается вне отношения к периоду Сассанидов; между тем она содержит предания и теологические рассуждения именно этого периода, а не позднейшего времени, которое находилось под магометанским влиянием. Она дает нам даже возможность с помощью древнего материала, сохраненного ею, дополнить картину, представляемую нам в Авесте.

Это последнее замечание особенно приложимо к Бундегешу, который, без сомнения, есть интереснейший теологический трактат из всех вообще имеющих у нас относительно персидской религии. Книга, заглавие которой означает «первоначальное творение», быть может, отчасти заимствовала свое содержание из одной из древних книг и, конечно, дошла до нас в не вполне неизменном виде. В 34 ее главах (у Юсти 35) излагается космогония, космология и эсхатология. В ней описывается борьба между двумя духами: добрым, светлым, всеведущим и злым, темным, ограниченным. При этом злой дух лишь по временам может получать перевес; в конце же концов он побеждается. Многие главы, однако, не имеют ничего общего с этим противопоставлением и дают просто перечень различных стран, гор, морей, земных существ или генеалогию царей и жрецов.

Как Бундегеш сравнивали, правда не вполне основательно, с книгой Бытия, так другие произведения напоминают собою иудейские и христианские апокалипсисы.

Так Ардаи-Вираф-Намак (книга Ард. Вир) как раз обработана по образцу *Ascensio Jesajae*, а *Бахман Яшт* дает подробный обзор будущего хода мировой истории с точки зрения Зороастровой религии. Этот *Бахман Яшт*, вероятно, является довольно поздним извлечением из комментария (Зенд) к *Яшту Вогу-мано* в Корда-Авесте. В нем рассказывается об откровениях, в которых божество показало пророку будущность религии — во-первых, о двух видениях деревьев с ветвями из различных металлов, которые означают 4 или 7 периодов, в которые вера усиливалась и господствовала, пока, наконец, произошел переворот, совершенный враждебными полчищами демонов. Автор имеет здесь в виду не только арабов, но и турок, а скорее всего, даже и распространение европейского могущества в Азии. Но истинная религия, по *Бахман яшт*, будет отодвинута лишь на некоторое время; в промежуток 1000 лет появляются три пророка, которые продолжают дело Заратустры и приводят его к концу.

Совершенно в ином роде трактат *Шайаст-ла шайаст*, который во многих частях является развитием *Вендидада*. Он содержит заповеди относительно чистоты и различных грехов, вместе с правилами для религиозных церемоний и обрядов. Заглавие свое эта книга получила от часто повторяющейся начальной формулы: «прилично, неприлично».

Хронологические точки опоры, которые дают нам возможность ориентироваться относительно прочих произведений, предоставляют нам сочинения *Манушигара*, персидского верховного жреца, жившего в конце IX в. Это письма к его единоверцам и его брату Цадспараму и обширное сочинение *Дадистан-и-диник*, или «Религиозные решения», в котором автор высказывает свое мнение по 92 пунктам, касающимся весьма разнообразных вопросов, предложенных на его обсуждение. Книга написана в очень абстрактном стиле и без систематического порядка, но, несмотря на это, является весьма ценной для изучения религии.

Точно так же без всякой связи перечисляются, следуя друг за другом, 62 вопроса, на которые в книге *Минокиред* (*Mainyūb-i Khart*) отвечает дух мудрости. Они касаются основных пунктов религии: творения, отношения между добрым и злым духами, состояния души после смерти. В них заключаются также этические правила и перечни грехов и добрых дел.

Кроме названных сочинений, в состав пехлевийской литературы входят еще несколько других произведений, важных для познания религии, между прочим *Динкарт*, еще не переведенный, но много раз использованный *Казартелли*. Упомянем еще лишь об одной книге, которая хотя и написана на ново-персидском языке, но по своему содержанию должна быть здесь рассмотрена: это — *Сад-дар*, 100 глав, в которых говорится о религиозных обязанностях и обрядах. Книга эта пользовалась большим уважением; в XVI в. это прозаическое произведение, которое в то время признавалось уже очень древним, было переложено в стихи. В первоначальной прозаической форме оно переведено *Вестом*, а позднейшее поэтическое переложение было уже раньше переведено *Гайдом*.

Попытка Шпигеля дать систематический обзор персидской религии во 2-м томе его «Иранских древностей» была, конечно, преждевременной. Еще и теперь пехлевийская литература недостаточно изучена для этого. Очевидно, во времена Сассанидов древние тексты получили окончательную редакцию; в то же время собирались древние предания и делались попытки ответить на разнообразные религиозные вопросы, которые с ними были связаны. Но, по-видимому, оказалось невозможным создать законченную систему. Относительно некоторых сочинений, приведенных нами, мы уже говорили, что они имеют предметом лишь отрывочные положения. Очевидно также что, как по отношению к учению, так и в практике при Сассанидах и позднее обнаруживались важные различия. Между прочим, при Сассанидах возникла секта зерванитов, к учению которых открыто присоединился царь Иездегерд II. В IX столетии Цадспарам в церемониях очищения настолько значительно уклонился от господствующего обычая, что едва не вызвал раскола, и его брат Манушигар должен был употребить всю свою ловкость, чтобы снова упорядочить это дело. Таким образом, для истории духовного развития во времена Сассанидов и у позднейших персов у нас имеются лишь отрывки. Не все они имеют одинаковую ценность для истории религии. Мы оставляем в стороне космологические, географические, естественно-исторические, генеалогические даты, содержащиеся в Бундегеше и других сочинениях; точно так же мы не будем входить в ближайшее рассмотрение того, что в них говорится о различии между духовным и телесным миром, о перечислении существ, принадлежащих к той и другой из этих сфер, о звездах и их влиянии на судьбу, о последовательных периодах творения и различных антропологических указаниях. Здесь достаточно заметить, что все эти вопросы были приведены в связь с религией и объяснялись богословами.

Позднейшая персидская религия в меньшей степени дуалистична, чем религия Авесты. Ахарман пехлевийской литературы столь же мало абсолютен или вечен, как и Ангра-Майниу Авесты. Но Бундегеш, который в этом случае составляет главный источник, резко определяет расстояние, существующее между добрым и злым духом. Ахарман является неведующим: договором, который он заключает с Агура-Маздой, он вводится в обман; его могущество в мире продолжается лишь в течение определенного периода в 9000 лет; в заключение он сам, вместе с своими делами и творениями, совершенно уничтожается. О равенстве двух принципов нет и речи. Этим самым опровергается также слишком долго державшаяся теория, которая во главе персидской религиозной системы ставила некоторые отвлеченные понятия, «вне-мировые божества» (Шпигель), и в числе их в особенности бесконечное время, Зерван. Конечно, это мнение опирается на греческие, армянские, арабские, а также на позднейшие персидские свидетельства, на основании которых обоим враждебным богам Аугармазду и Ахарману должно было предшествовать одно высшее вечное существо, которое создало их и которое, следовательно, представляет собою высшее единство, основное начало мира; в таком случае с этим связывается некоторое учение о судьбе, которое,

с другой стороны, находится в связи с представлением Минокиреда о влиянии звезд Зодиака. Существования таких взглядов нельзя отрицать, но они не имели никакого значения для культа. Отвлеченные понятия, именно о зерване, коренятся уже в некоторых формулах Авесты, они встречаются и в Бундегеше; но рассуждение, приписывавшее им высокую ценность в силу того, что таким образом дуализм разрешался в унитарную систему, стояло особняком и по своей вероятности едва ли обратило бы на себя столько внимания, если бы Иездегерд II в течение некоторого времени не покровительствовал ему. Что это примирение противоположностей в высшем единстве только отдалает затруднения, это сознавали сами персы, как мы видим из различных попыток объяснить создание зла посредством Зервана (в позднейшем Улемай-Исламе).

Со времени арабского покорения у Персидской религии навсегда были отняты господство и национальная почва; значительное большинство ее последователей обратились к исламу; впрочем, не все: в отдаленных углах более или менее независимые князья еще некоторое время оставались верными древней отечественной религии, как это мы знаем относительно владетелей Табаристана. Даже при господстве магометан староверческие общины продолжали жить в древнем своем отечестве, и остатки их до сих пор влачат довольно плачевное существование в Иезде и Кермане. Другие из них предпочли основать новое отечество и на западном берегу Индии в Гузерате и Бомбее нашли себе надежное убежище.

Мы не имеем отдельных сведений о судьбах персидской религиозной общины при различных династиях в течение столетий после арабского завоевания. Что давление, тяготевшее над ней, не убило в ней всякой духовной деятельности, видно из того, что как манускрипты Авесты, так и пехлевийские писания относятся к этому периоду. На новоперсидском языке жрецы писали сочинения с целью разъяснения темных пунктов в религии, так называемые *Ривайеты*, которые доходят до новейшего времени (XVII в.). Другие сочинения также свидетельствуют о духовной деятельности этого времени, между прочим, ранее уже названное Зердуст-Намэ и интересное маленькое сочинение Улемай-Ислам (арабский ученый), переведенное *Вюллером*, в котором персидский вероучитель излагает свое верование перед несколькими мусульманами. Высоким уважением отчасти пользовалась и пользуется у парсов еще одна книга, которая содержит откровения, данные 15-ти древним пророкам, которая в своем новоперсидском виде представляет, вероятно, лишь перевод древнего оригинала. Произведение это называется *Дезатир* и существует также в английском переводе<sup>1</sup>. Уже когда эта книга только что сделалась известна европейским ученым, и тогда она возбудила сомнения; теперь же, конечно, никто уже не станет принимать ее за

---

<sup>1</sup> Desatir, or Sacred Writings of the Ancient Persian Prophets, in the original tongue, together with the ancient persian version and commentary of the fifth Sasan; carefully published by Molla Firuz bin Kaus, who has subjoined a copious glossary of obsolete and technical persian terms, to which is added an english translation of the Desatir and commentary (Bombay, 1818).

действительно древний и достоверный источник. Между тем автор Дабистана (XVII в.) составил свое изложение персидской религии на основании Дезатира и потому многое изобразил неправильно; что эти источники не согласуются с более достоверными, с Авестой и пехлевийской литературой, это было убедительно доказано Шпигелем<sup>1</sup>.

При господстве ислама последователи древнеперсидской веры в Персии, гебры, как они называются, иногда подвергались преследованиям и никогда не признавались равноправными с мусульманами. Еще и теперь их единоверцы в Индии, находящиеся в лучшем положении, всячески стараются смягчить их участь. Но даже и последние остатки их давно бы уже исчезли, если бы магометане действительно последовательно стремились к тому, чтобы их истребить; этого, однако, не было: ислам допустил



Сцена из Рустемиады.

сохранение последнего, неопасного остатка последователей древней религии: теперь число их в Персии простирается не более как до 5000.

Среди династий, которые следовали друг за другом на персидском троне, было много таких, которые, оставаясь верными исламу, являлись однако представителями некоторого рода реакции персидской национальности против арабской; таковы были династии Саманидов и Газневидов. При последней получили свою окончательную форму древнеперсидские героические предания. Уже последние Сассаниды заботились об этом национальном наследии, и при Иездегерде III Дикан (барон) Данишвер составил Царскую книгу, которая в настоящее время утеряна, но которую позднейшие

<sup>1</sup> Шпигель, Еран (последний отдел).

писатели, обрабатывавшие этот материал, в значительной мере пользовались. Между последними выделялся Дакики, произведение которого осталось неоконченным, но послужило основой поэтическому произведению Фирдузи.

*Абуль-казим*, по прозвищу *Фирдузи*, из Туса, в своем *Шах-Наме* (Царская книга), принадлежащем к образцовым произведениям всемирной литературы, спас от гибели персидские героические сказания, от которых мы без него имели бы лишь скудные отрывки. Он жил во времена могущественного Махмуда, второго правителя из дома Газневидов. Романтический рассказ о его многоподвижной жизни и трагической смерти можно прочитать во введении к переводу *Моля*. Его эпос имеет столь же большую ценность для науки, ради материала, который он передает, как и для литературы за свои высокие поэтические достоинства. Согласно с восточным обычаем он далеко превзошел размеры единичного произведения. Первая и важнейшая часть излагает древнюю мифическую первобытную историю, в которую включено много интересных и тонко изображенных эпизодов; эта часть доходит до появления пророка при Густаспе. Самую историю Зердушта Фирдузи заимствовал у Дакики. Вторая половина Царской книги в поэтическом отношении далеко уступает первой; она содержит многие легенды об Александре Великом (Искендер), очень короткую историю Арсакидов (Ашканиды) и более подробную историю Сассанидов. Мы остановимся лишь на первой части. Она представляет целый ряд героических образов, между ними в особенности великого Рустема, но также и многих царей, к деяниям и приключениям которых автор возбуждает интерес часто тонкой психологической мотивировкой. Но то, что обыкновенно бывает чуждо эпосу, или, по крайней мере, имеет в нем подчиненное значение — именно драматическое действие, фантастический рассказ, элегическая грусть — занимают широкое место у Фирдузи. Главный мотив составляет борьба иранских героев против темной силы Турана; даже то, что первоначально имело, вероятно, значение природного мифа, то здесь сделалось вполне национальным героическим сказанием.

В религиозном отношении поэт не всегда остается верен сам себе, но в отдельных частях, следуя за своими источниками, часто включает такие представления, которые сами по себе чужды ему. Вообще мы находим у него смесь древнеперсидских и магометанских идей, но последние преобладают. Из персидского источника происходит, между прочим, великое благоговение или даже религиозный страх перед блеском царского величия. Что в рассказах Царской книги не следует искать исторической достоверности, с достаточной ясностью вытекает из того, что у Фирдузи уже древние мифические цари сооружали большие храмы огня. Понятие о божестве имеет более магометанский, чем персидский характер. Существует лишь один, единственный бог, от которого исходит как добро, так и зло. Герои постоянно чувствуют свою зависимость от могущества коварной и неизбежной судьбы; это соображение кладет свою тень на все цветущее в человеческой жизни — на силу, на молодость и красоту.

Теперешние персы в Западной Индии достигают лишь числа 85 000 душ, из которых почти 50 000 живут в Бомбее. Их обычные занятия составляют торговля и промыш-

ленность; между ними очень мало земледельцев и совсем нет солдат. Вообще они пользуются благосостоянием и занимают почетное положение. Их руководители придают образованности большое значение, но знание древнего зендского языка среди них незначительно, и поэтому их традиции непрочны. Только в их нравах и обычаях продолжает жить еще многое древнее; поэтому заслуживают благодарности те сведения, которые дают европейские путешественники со времени *Анкетиль-Дюперрона*, или образованные парсы, как *Досабхай Фрамжи*, относительно жизни и занятий парсов, об их праздниках и погребальных обрядах или об устройстве их дакм согласно с древними предписаниями. Они позволяют нам заглянуть в жизнь этой достойной уважения религиозной общины, которая существует и теперь и в то же время имеет корни в самой глубокой древности. К своей религии парсы обнаруживают большую привязанность и уклончиво относятся к попыткам христианских миссионеров. Чистота их верования в единого бога и ясность их нравственных предписаний объясняют это прочное сохранение древней религии, в которой они сверх того усматривают наследие отцов, спасенное, несмотря на изменчивость судьбы, в течение веков, и как бы палладиум своей национальности. Религиозное учение в том виде, как оно, например, излагается в катехизисе Гузерати, из которого *М. Мюллер* сообщает отрывки, в высшей степени просто: исповедание единого бога и его пророка Зороастра, исполнение нравственных заповедей, вера в награду и наказание в загробной жизни. И здесь мы видим также, как сильно парсизм приближается к исламу. К христианству, именно к учению об искуплении, он относится враждебно. Действительного знания собственной религии и понимания ее источников, как мы уже заметили, у парсов не существует; произносимые ими зендские молитвы совершенно для них непонятны; даже образованные парсы, как *Досабхай Фрамжи*, в знании Авесты являются учениками европейского исследования. Из выше приведенных сочинений парсов мы видим, что в недрах общины консервативное и прогрессивное направление противостоят друг другу. Последнее желает заменить грязное омовение животной мочой (ниранг) омовением водой, ограничить число молитв и вообще церемоний, в особенности же улучшить воспитание женщин и содействовать общему образованию. Конечно, парсизм не может уже исполнять всемирно-исторической миссии; тем не менее в цветущих общинах западного берега Индии нельзя открыть никаких признаков упадка.





## ГРЕКИ

*Составлено редактором в сотрудничестве с д-ром Эдв. Леманном (Копенгаген)*

**Литература.** За обширной библиографией по предмету классической древности следует обращаться к специальным каталогам и к ежегоднику, основанному *П. Бурсианом* и продолжаемому *Ив. Мюллером*. Общий обзор также и библиография даны у *А. Бёкка* (A. Böckk), *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft* (издано *Братушко* в 1877 г.). Из словарей реалий для начинающего достаточно словарей *Фр. Любкера* (1851; после того несколько новых изданий) и *А. Рейча* (A. Reich, подлинник на английском языке; хорошо иллюстрирован). обстоятельно излагается предмет классической древности в энциклопедии *А. Паули*, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (6 т. в 8 ч.; 1842—1866) и у *Ш. Даремберга* и *Е. Салло* (Saglio), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (с 1873).

Из сочинений по греческой истории, кроме соответствующих томов *М. Дункера* и *Л. фон Ранке*, мы должны упомянуть классическую книгу *И. Грота* (в 12 т.); *Г. Гертцберга* (из *Онкена*); прекрасно изложенное и долгое время пользовавшееся влиянием сочинение *Э. Курциуса* (в 3 т.); новейшие работы *Г. Бузольта* (в 3 т.; много материала из источников); *А. Гольма* (в 4 т.; очень самостоятельная работа, основанная на полной критической переработке материала); *И. Белоха* (т. I, 1893; изящное изложение, основанное часто на радикальной критике); но всего важнее *Эд. Мейера*, *Geschichte des Altertums* (т. II, 1893; обращено внимание и на развитие религии).

По истории искусства: *Перро* и *Шипье* (Perrot et Chipiez), *Гуль* и *Ронер*; *Овербек* (Overbeck), *Griechische Kunstmythologie*; *Р. Кекуле*, *Über die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst* (1877).

По истории литературы: *Г. Бернарди*, *Эд. Мунк*, *Ф. Бергк*, а также *М. Круазе*. Из руководства по греческим древностям в особенности должны быть рекомендованы: *К. Ф. Германна* (вновь издано Блюмнером и Диттенбергером; в 4 т.; в т. 3 излагаются богослужбные древности; изд. Диттенбергером; прежнее издание Б. Штарка, 1858); *Г. Ф. Шёмани* (в 2 т.; о религии в т. 2); *П. Штенгель*, *Die griechischen Sacralaltertumer* (1890; из *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* Ив. Мюллера, V, 3); *Перси Гарднер* (Percy Gardner) и *Ф. Б. Джевокс* (F. V. Jevons), *Manual of Greek Antiquities* (1895). Кроме того, по культу: *В. Иммервар*, *Die Culte und Mythen Arcadiens* (1891); *С. Виде*, *Lakonische Culte* (1893); в высшей степени важны оба тома недавно появившегося сочинения *Л. Б. Фарнелля* (L. V. Farnell), *The Cults of the Greek States* (в 2 т., 1896). Имеющая значение литература по мифологии начинается с *К. О. Мюллера*, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825). Подробный обзор предмета греческой мифологии дает *Хр. Петерсен* (у *Эрша* и *Грубера*, LXXXII). Объективное изложение героических преданий можно найти в большом историческом сочинении *Г. Грота*. Важнейшие сочинения по греческой мифологии: *Ф. Г. Велькер*: *Griechische Götterlehre* (в 3 т., 1857—1863) — несмотря на недостатки, все еще самое изящное сочинение по данному предмету; *Эд. Герард*, *Griechische Mythologie* (в 2 т., 1854—1855): в ней автор пользуется в качестве источников также изображениями на вазах и другими произведениями искусства, кроме того, в ней тщательно изложено географическое распространение преданий; *Г. Д. Мюллер*, *Mythologie der griechischen Stämme* (в 2 т., 1857—1861) — нет цельной системы; излагаются только отдельные части — во многих случаях очень произвольно; *Л. Преллер*, *Griechische Mythologie* (изд. в первый раз в 1854 г. в 2 т.; с тех пор переработана разными другими лицами; в последнее время К. Робертом, богатый фактический материал). Во Франции: *П. Дешарм* в *Mythologie de la Grèce antique* (2 изд. 1886) стоит на точке зрения натуральных истолкований сравнительной школы; книга прекрасно иллюстрирована. Кроме того, существуют почти бесчисленные монографии по мифологии. Поэтому заслуживает благодарности предприятие, имеющее целью собрать в форме лексикона весь материал по мифологии, а

также и по археологии искусства, как это теперь делается *В. Г. Рошером* в *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (издается с 1884 г. в сотрудничестве со многими другими лицами; доведен до М; необходимая книга со множеством отдельных мастерских статей).

История религии отдельно изложена: *Хр. Петерсеном* (в уже указанной статье у Эрша и Грубера, LXXXII); на эту обстоятельную работу, которая могла бы составить прекрасную книгу, слишком мало обращается внимания (она относится к 1864 году); *П. Дешармом* (в короткой, но обстоятельной статье у *Лихтенбергера*, V). Богатством материала, осмотрительностью суждений и изяществом изложения отличаются *А. Мори*, *Histoire des religions de la Grèce antique* (в 3 т., 1857—1859); *И. В. Г. Оордт* (I. W. G. Oordt), *De godsdienst der Grieken met hunne volksdenkbeelden* (1864) — хорошее, но слишком отрывочное изложение. Для современного состояния исследования предпочтительно перед другими являются руководящими сочинения: *Э. Роде*, *Psyche* (1891); *А. Дитрих*, *Nekyia* (1893); *Г. Узенер*, *Götternamen* (1896), хотя они и исходят из предположений, во многом отклоняющихся друг от друга.

Следовало бы указать еще некоторые книги и статьи, важные для истории культуры, напр.: *Б. К. Лерс*, *Populäre Aufsätze aus dem Altertum* (2 изд. 1875); *И. Бернай*, *Gesammelte Abhandlungen* (в 2 т., 1885); прекрасные исторические картины в книгах *И. П. Магаффи* (I. P. Mahaffy) и др. Для истории религии очень интересно еще: *И. Жирард* (I. Girard), *Le sentiment religieux en Grèce d'Homere à Eschyle* (1879).

### § 103. ГРЕКИ И ИХ РЕЛИГИЯ

С начала средних веков, и даже уже в позднейший период древности, были ученые, ревностно занимавшиеся религией греков, и некоторое знакомство с греческим учением о богах уже в течение столетий составляет часть общего образования. Несмотря на это, можно утверждать, что история греческой религии находится еще в состоянии младенчества. Раньше изучение ограничивалось почти исключительно законченными формами религиозного развития, мифами, произведениями искусства и нравственными учениями, и эти черты соединялись в законченную картину сияющей красотой мифической религии. Но хотя эта картина и была, может быть, бесценной для нашего культурного развития, однако для требований нашего знания ее уже недостаточно; теперь хотят рассмотреть и то, на что раньше весьма мало обращалось внимания; хотят наблюдать, как живой организм греческой религии проявляется в обычаях и религиозных представлениях народа, в культе и в учении жрецов, в благочестии более тесных религиозных обществ. Прежде всего хотят проникнуть в ход исторического развития, познакомиться с низшими ступенями первобытной религии и неофициальных культов, с чужеземными и местными влияниями, благодаря которым стали возможны более высокие формы, и с фактическим положением последних по отношению к действительной народной религии. Но все эти изыскания находятся в настоящее время еще в своей начальной стадии, и исследование таких вещей особенно трудно относительно Греции. Греческие писатели были чужды интересам культа; только в исключительных случаях они принадлежали к жреческим семьям или к религиозным кругам; конечно, мир их мысли часто бывал одухотворен религиозными идеями, так же как и искусство было проникнуто религиозными мотивами; тем не менее они жили самостоятельно, своею умственной и художественной жизнью, и не чувствовали себя ни обязанными народной вере, ни склонными давать точное

изложение религиозных обычаев и представлений, бывших притом же отчасти тайными. Оказалось, что многие из источников, на которые раньше смотрели как на священные врата для введения в греческое религиозное учение, главным образом поэмы Гомера, составляют продукт светской литературной деятельности и стоят довольно далеко от настоящей религии. Вообще не только поэтической литературе, но даже и великим историкам теперь склонны придавать относительно мало значения в смысле источников религиозной истории; материалы для нее отыскивают скорее у позднейших писателей, у мифографов, историков и комментаторов тех периодов, когда старая религия представляла уже скорее антикварный, нежели жизненный интерес. Но прежде всего археологические изыскания должны нам дать непосредственное изображение религиозной жизни.

Изучение этих источников, о которых мы после будем говорить подробнее, привело к неожиданному выводу, что собственно религия греков — та религия, в которую действительно веровали, — во многих случаях совершенно отлична от той, которую мы обыкновенно разумели под названием греческой мифологии: ни гомеровских картин, ни мыслей Софокла нельзя встретить в религии жрецов и народа. Напротив, здесь мы встречаем всякого рода обычаи и представления, сходные с обычаями и представлениями первобытных народов. Культ мертвых и вера в духов, почитание животных и совершенно фетишистские тенденции, особенно почитание бесчисленных мелких богов, имевших значение для отдельного места, для отдельного явления природы или человеческой жизни, являются перед нами в полном ходу и образуют основу всей греческой религиозности; даже самые изображения богов, которые мы знаем в этих культах, отличаются таким убожеством, какого мы менее всего могли бы ожидать на греческой почве. Раскрытие этих областей составляет в настоящее время предмет самого ревностного стремления исследователей. Но принимать результаты таких исследований за сущность греческой религии есть также односторонность, которая произошла из внезапно пробудившегося интереса к этой до сих пор мало обращавшей на себя внимания области, но которая ведет к ложной оценке отношений целого. Во-первых, нужно принять во внимание, что весьма ценное содержание греческого культа, обряды и мысли мистических обществ в своей большей части нам неизвестны. Во-вторых, религия нации состоит не только из того, что делается и во что верят при богослужении и в учении жрецов, при отправлении таинственных культов и в суевериях, — в нее входят и религиозные идеи, которыми проникается более высокая духовная жизнь и вообще все, что мыслится и творится в религиозной сфере; и если история религии есть не простая констатация фактов, относящихся к религиозной области, но и оценка религии как сотрудницы человеческой культуры, то, конечно, менее всего возможно пренебрегать той стороной греческой религии, которая существенным образом содействовала образованию греческого культурного духа и сама в свою очередь вытекала из него. Не познание того, в чем греки были подобны другим, ниже стоящим народностям, но познание того, чем они

во все времена возвышаются над другими, должно быть конечной целью изучения греческой истории. Таким образом, и здесь наша главная задача состоит не в том, чтоб изобразить религиозное состояние греческих племен, но в том, чтоб изобразить религию *греческого мира* (Griechentum). Однако же для того, чтобы идти *историческим* путем и чтобы рассмотреть явление в его полноте, мы должны прежде всего посвятить свое внимание той народной основе, из которой развились эти формы.

Изучение истории религии греков существенным образом помогло познанию их характера, так как оно дало возможность бросить взгляд на проявление народного сознания в повседневной жизни. Определение основных черт греческого духа как «разум, мера и ясность» ни в каком случае не соответствует фактам, добытым этим путем; напротив, в таинственных культах мы во многих случаях прямо замечаем темную сторону жизни первобытного народа; о дикости, неразвитости, о чувственных страстях говорят нам человеческие жертвоприношения, которые еще существовали во времена императоров, и даже в связи с употреблением в пищу человеческого мяса; суеверное внимание к знамениям и чудесам, которое много раз имело столь роковое значение для политической жизни; грубые праздничные игры, во время которых люди одевались наподобие зверей или предавались разврату при отправлении сладострастных культов. Также занесенные с Востока течения, которые мы наблюдаем в культах Диониса и Артемиды, не распространились бы так быстро в Греции и не дошли бы до такой степени безобразия, если бы в народе не жила склонность к неумеренным проявлениям чувственной жизни. Вообще религия в гораздо большей мере, чем это думали раньше, была для грека делом, полным значения; она занимала его фантазию и определяла многие из его поступков; с искренней преданностью принимал он участие в почитании богов и находил себе особенное удовлетворение в мистической стороне этого почитания. Религиозное направление духа, которое господствовало в жизни низших классов и которое к концу эллинского периода так сильно обнаружилось во всех слоях населения, дает себя заметить даже у греков, достаточно образованных умственно; их государственные учреждения, насколько они происходили из древности, повсеместно покоились на религиозной основе; в домашней жизни следы влияния религии никогда не исчезали; в литературе в известные периоды благочестие было господствующей силой, и вольнодумству в собственном смысле слова не удавалось без столкновений с народом и его жрецами завоевать своего места в духовной жизни.

Как история религии освещает характер греческого народа, так наше предварительное знакомство с этим народом объясняет нам в свою очередь многие поразительные черты его религии. Так, мы знаем, что греки находили особенное удовольствие в преданиях и сказках, вообще во всякого рода рассказах, в которых живая фантазия получала желанную пищу и либо творила далее из услышанного, или же греки старались дополнить слышанное при помощи собирания новых сведений о собственном прошлом и о жизни других народов. Эпическая поэзия и историография греков

выросли на почве этой склонности. Если присоединить к этому поэтические стремления, присущие грекам, как никакому другому народу, то станет понятно, каким образом миф, т. е. рассказ о божестве, то примыкая к преданию, то создаваясь процессом свободного поэтического творчества, мог так удивительно развиваться в греческой религии. Для набожного грека эти мифы имели, может быть, гораздо меньше значения, чем жертвы, служение богам и священные празднества; но для нас неисчерпаемая сила мифического творчества, эта великая особенность греческой религии, остается тем, чего у других народов нельзя найти в такой степени, в особенности если обратить внимание на то, к какому единению религии и искусства привело это богатство мифов.

Правда, что из этого единения искусство извлекло больше выгоды, чем религия. Поэтическое выражение не есть высшая форма жизни религиозного чувства, и обыкновенно резко выраженная эстетическая тенденция приобретает прочные успехи только благодаря деятельной нравственной силе; так это произошло и у греков. Действительно, они не были народом строгой нравственности; они не жили под властью закона, как иудеи, и не ставили своей задачей борьбу против всего злого и нечистого, как персы. Но тем свободнее удалось им развить человеческую природу, и вечное культурное дело греков состоит в том, что они разбили гиератические оковы, во все времена тяготевшие над Востоком, подняли человеческую жизнь над стеснительным принуждением старинных религиозных предписаний и совершили это, не уничтожая в то же время самой религиозности. Но, рассматривая с этической точки зрения это свободное развитие личности, мы увидим, что оно имело и свою опасную сторону. По-видимому, при этом часто жертвовалось слишком многим для блага отдельной личности и во всяком случае слишком мало проявлялось заботы о прочном постоянстве общества и его культуры. Вообще социальная сторона этики у греков была сравнительно слаба. Часто ненадежные в слове и в деле, как нам сообщают их собственные признания и свидетельствуют постоянные процессы об обманах, легко поддающиеся вспышкам чувств и заносчивости, как достаточно показывает их литература, — греки еще в цветущее время жизни их нации ослабили обе необходимые связующие нити внутренней жизни общества. Еще более роковой для культуры греков была их совершенная неспособность вести дальновидную политику и, отвлекаясь от частных интересов мелких государств и партий, соединиться в одну политическую единицу, в греческое государство. Постоянными раздорами греческие племена и государства взаимно ослабили друг друга и сделали страну легкой добычей римлян; уже сама по себе страсть к распрям, несомненно, погубила бы все эллинское дело, если бы, вопреки ей, известное сознание своего эллинства, чувство родственности происхождения, языка, веры и обычаев не приводили греков в лучшие периоды к идеальному единству, на основе которого они могли строить свою духовную культуру.

Эти моральные слабости отражаются и в религии греков. Во всяком случае греки не оставили без внимания серьезной стороны жизни. Напротив, их поэзия достигает даже своей высшей точки в выражении религиозного страха перед неумолимыми

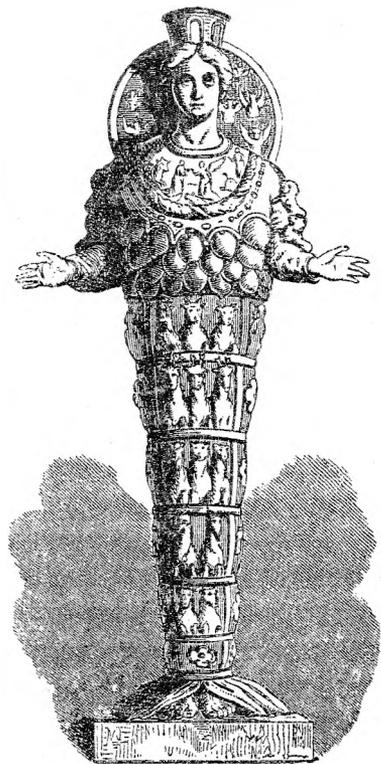
силами, с божественной непреклонностью преследующими злодея; являлись также религиозные движения, которые, как, например, движение орфиков, очень серьезно обращали внимание посвященных на этическую тайну жизни. Но, насколько мы знаем религию обыкновенных граждан, становится удивительным, до какой степени в круге ее идей нравственный долг отступает на задний план; в качестве воспитательницы народа эта религия сделала очень немного, и важные этические идеи, которыми мы обязаны грекам, выходили преимущественно из среды религиозных обществ, оторванных от народной веры, или даже из среды свободомыслящих философов. Политический партикуляризм мы также замечаем и в религии. Отдельные культы до последнего времени сохраняли местный характер, который они имели вначале; если даже они иногда и смешивались, то греки никогда не доходили при этом смешении до общего богослужения в собственном смысле слова, — напротив, они дошли до общих богов в той форме, как их «создала» гомеровская поэзия, призвав к деятельности цикл олимпийских богов. Об этой мифологической творческой деятельности следует упомянуть еще на том основании, что она создала основу для идеального единства греков, для «греческого мира», и последующая классическая поэзия духовно соединила греков около того же пантеона. Религия укрепила греческое единство еще и другим способом, именно праздничными играми, которые имели религиозное происхождение и возвысились до обще-эллинского характера. Напротив, влияние оракулов, которое, как известно, перешло за пределы местного и которое простиралось даже на весь античный мир, может быть, именно благодаря последнему обстоятельству не служило в такой же степени национальной цели; напротив, оракулы, занимавшиеся в действительности интригами, были не безвинны в прискорбном раздроблении Греции.

Здесь нет надобности повторять, что представляла греческая культура для последующего человечества. Она — тот источник юности, из которого еще и теперь должен черпать европейский дух, чтобы сохранять себя в здоровом состоянии. Но мы можем отметить то обстоятельство, что греческая религия оказала влияние и на религиозную жизнь последующих европейских народов. Образование догматов послеапостольской церкви совершалось вначале на греческой почве и в некоторых случаях под влиянием греческой религиозной мысли; в старинном христианском культе мы также находим греческие элементы и имеем основание думать, что найдем их еще больше. Исследование этого соотношения — одна из труднейших задач теологии, потому что она должна коснуться самых темных областей греческой религии: тайных культов и позднейшего одичания религиозного сознания.

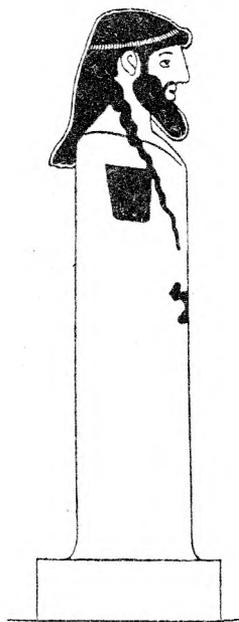
#### § 104. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

**М**ы уже напоминали, что имеющиеся у нас источники не равноценны и что более глубокое проникновение в предмет привело к их переоценке. На первом плане,

как основа всего исследования, стоят теперь археологические изыскания. Хотя при помощи их возможно только отрывочное знакомство и полной картины они не дают, тем не менее они знакомят нас с самыми древними временами; они рассказывают нам о повседневной религиозной жизни и об обрядах культа, о чем не могла или не хотела сообщить литература; они, наконец, дают нам в руки нить для определения времени и места историко-религиозных данных, ранее нам известных. Но самое главное — это то, что, когда религия прошла через руки стольких художников, как греческая, когда поэт, передавая ее, всякий раз заставлял говорить вместе с нею свою идею, скульптор — свою форму, тогда становится особенно важным другим путем подойти



Артемида Эфесская.



Герм.

непосредственно к известной действительности. Надпись на памятной доске или на посвященной плите говорит непосредственно о том, что произошло, что тогда думали и признавали люди; каменотес, монетчик или рисовальщик на вазах передают нам посредством точной копии священных изображений и знаков обычные представления о богах и мифах. Раскопки в больших зданиях и храмах, например в Элевзине, доставляют драгоценный материал, хотя они и не освещают самых древних ступеней развития культа, который первоначально не имел храмов. В числе открытых при этих раскопках изображений богов самые прекрасные произведения искусства не занимают первого

места по своему значению для истории религии; роль особенно священных играли или совершенно примитивные идолы, как, например, Артемиды на груди звериных голов или на обтесанном древесном пне, грубые гермы и т. п., носившие часто, подобно рельефным изображениям на алтарях, местный характер, или много говорящие мелкие эмблемы, которые обыкновенно исчезают в высших формах искусства. Как многому можем мы научиться из надгробных памятников, несущих на себе бесхитростные изображения представлений о душе и смерти, форм траура и т. д., в то время как в надписях на них мы читаем взгляд на судьбу умершего! О том же круге идей говорят нам гробницы и их содержание; весьма обильные сведения о мистических представлениях относительно загробного мира дают нам золотые пластинки, которые клались в могилы вместе с покойниками. Богатое сокровище представляют из себя изображения на вазах; мало того, что они живо иллюстрируют множество мифов о богах и в особенности героических преданий; но, кроме того, они проводят перед нашими глазами в рядах сменяющихся картин весь ход религиозных церемоний. Таким образом, на одной вазе мы видим различные моменты процесса жертвоприношения, на другой три сцены элевзинского таинства и т. д. Повод для такого изображения представлялся в особенности тогда, когда большое число сосудов было назначено для погребения, для помещения пепла или масла, которым смазывали надгробный камень.

Кто хочет в мифологической древности схватить историческую нить, тот нигде не проследит ее развития в такой постепенности, как при изучении монетных сокровищ. От места к месту, от поколения к поколению ведет нас многочисленный ряд монет через область греческой жизни; он представляет нам в мелких, но часто очень точных изображениях богов-покровителей, святых или излюбленные религиозные представления, которые в данное время имели наибольшее значение для отдельных государств и правителей, совершенно подобно тому, как драгоценные камни с резьбой на перстнях и печатях представляют для нас символы определенных людей. Обстоятельнее говорят надписи, которые вообще должны быть рассматриваемы как один из важнейших источников; они имеют особенное значение еще и потому, что они определяют значение исторического памятника и говорят исходя непосредственно из современного положения вещей. Множество разнохарактерных надписей собрано в «Corpus inscriptionum Graecorum». Мы встречаем здесь надгробные надписи и таблички с записанными на них обетами, краткие разъяснения представленных изображений, вопросы оракулам и их изречения, правила для гаданья, формулы проклятия; при нашем скудном знакомстве с греческим культом мы должны быть довольны, имея даже сухие отчеты о порядке религиозных празднеств, росписи доходов жрецов и т. п.

*Литература* отчасти доставляет нам непосредственные проявления религиозной жизни, отчасти сообщения, обязанные своим происхождением научным интересам. Самую первоначальную и самую важную часть первой группы должны были бы представлять священные тексты, если бы мы только обладали ими; но, за исключением

немногих остатков, все они погибли бесследно, и мы вынуждены довольствоваться скудным знанием того факта, что в древние времена у греков существовала обрядовая литература и были в употреблении прочно установленные формулы призываний и богослужбных песнопений. С этой поэзией культа предание должно было, разумеется, привести в связь древних мифических певцов: Музея, Эвмолпа, Памфа и наказанного музами Тамириса, подобно тому как в Индии оно приводило в связь с ведами — Ришей; во всяком случае упоминаются магические изречения фракийского певца Орфея, а ликийский певец Олен считался представителем поэзии, употреблявшейся при культе Аполлона.

Мы определенно знаем, что в первоначальных местопребываниях культа, в Фессалии и на Крите, священные пляски сопровождалась музыкой и пением и что и в других местах во время процессий пелись священные песни. Таким образом, чествование Аполлона в Делосе и Дельфах сопровождалось хоровыми песнями, пэанами; чествование Диониса — дифирамбами, тогда как песнь, которая пелась жрецом при совершении богослужения, называлась также «номос». Рядом с такими песнями существовала еще поэзия оракулов. Составлялись сборники важнейших изречений оракулов; одним из таких сборников воспользовался в качестве источника Геродот.

У спартанцев также сохранялись их священные постановления, так называемые ῥήτραι Ликурга. Известно, что некоторые из поэтических форм, которых позднее держалась светская поэзия, были созданы культом или же культ послужил поводом к их возникновению: так, трагедия возникла из дифирамбов в честь Диониса; эпический гекзаметр обязан своим происхождением излюбленной группировке имен богов по четыре в гиератической поэзии, не говоря уже о многих частностях, каковы эпитеты и призывания богов у Гомера, генеалогии у Гесиода, которые, очевидно, заимствованы из поэзии культа.

Ближайшее определение значения светской поэзии для истории религии будет предметом последующего специального изложения; напротив, в настоящем обзоре источников мы, естественно, должны упомянуть исторические сообщения греков об их религии. Немногие сохранившиеся до нас отрывки из древних логографов показывают, что эти древнейшие представители греческого исторического знания сильно перемешивали свои повествования с мифическими рассказами и генеалогиями. К сожалению, погибли также, за исключением отдельных отрывков<sup>1</sup>, и сочинения писателей IV в. Клитодерма, Филокора и др., в которых специально говорилось о религии, жертвоприношениях, праздниках, гаданиях и мистериях.

Светские историки-современники при случае сообщают нам сведения о религиозных отношениях. Геродот, который умеет так обстоятельно рассказывать о чужих религиях, не считал своей задачей сообщать подобные сведения о своем отечестве; впрочем, мы находим у него короткое сообщение об истории происхождения греческой религии

---

<sup>1</sup> Как и все подобные отрывки, они находятся во «Fragmenta historicorum graecorum» (в 5 т., Париж) К. Мюллера.

(II, 52 f), которое и теперь сохраняет свой интерес; кроме того, он с обычным простодушным рассказывает много мифических преданий и излагает многие черты отдельных культов; он дает еще нам во многих случаях драгоценную возможность бросить взгляд на суеверия греков. Интерес к религиозному, который так заметно проявляется уже у Геродота, все сильнее развивается к концу дохристианского периода; стоики многократно занимались объяснением мифов, и успех романа Эвемера «Священные акты» (в Македонский период) показывает, что занятие религией сделалось прямо делом моды. Кроме погибшей *Altiá* Каллимаха, заключавшей историю богов и героев, существовали еще сочинения так называемых мифографов, между которыми важнейшее — «Библиотека» Аполлодора. Аполлодор, живший в Афинах около середины II в., дал связное, большей частью снабженное указанием источников изложение греческой мифологии, которое сохранилось до нас за исключением нескольких заключительных страниц. Остальные мифографы, как-то: Палефат, Антонин Либералис, Эратосфен — доставляют материал гораздо более скудный и дают иногда прямо нелепые объяснения<sup>1</sup>.

Страсть к собиранию всего достойного изучения, с философским истолкованием или без него, продолжала существовать и во времена римских императоров. Географ Страбон, неизбежный Павзаний, собиратели анекдотов вроде Элиана и Атенея, философствующий биограф Плутарх, а также и неоплатоники оставили нам сведения о некоторых фактах, которые важны для истории религии и которых без них мы бы не знали. У греческих отцов церкви, например у Климента Александрийского, даже у византийских собирателей в словаре Свиды и др. можно найти разного рода данные. Но относительно мифологических писателей надо иметь постоянно в виду то обстоятельство, что они находились под влиянием известных, отчасти очень односторонних теорий, с точки зрения которых они писали и освещали свои сообщения. Не только религиозные различия у христиан, но и рационалистические теории или мистические тенденции позднейшего периода древности с течением времени приобретают все большее значение. Следует познакомиться с точкой зрения писателя, прежде чем можно оценить его значение для истории религии.

## § 105. ДРЕВНЕЙШИЕ КУЛЬТЫ И БОЖЕСТВА

**В** деле установления первобытных элементов греческой религии мы еще не ушли дальше первых попыток. Несомненно, уже *Велькер* видел, что той религии, которая является перед нами в законченном виде у Гомера, должно было предшествовать историческое развитие; и он начертил весь ход этого развития с настолько же тонким пониманием особенностей греческого характера в частности, насколько

<sup>1</sup> Они собраны в *Μυθογραφοί, scriptores poeticae historiae Graeci* (1843) А. Вестерманна.

в общем были ложны философские основания, из которых он исходил. Велькер думал найти первичное зерно греческой религии в некотором первобытном монотеизме, в культе Зевса Крониона, как высшего всеобъемлющего божества; позднее создались боги природы; с развитием общественности, с превращением греков из крестьянской нации в нацию аристократическую и затем в богатый торговый народ боги природы превратились во вполне олицетворенных национальных богов с этическим значением, пока, наконец, и эти последние не были уничтожены натурфилософским умозрением греков, ставшим более утонченным.

Все это построение уже давно опровергнуто; верить в первобытный монотеизм нет никакого основания; с возвышенной идеей Зевса мы встречаемся не в начале религиозного развития, а скорее в его заключительный момент; кроме того, и вообще многие исторические течения в греческой религии не укладываются в систему Велькера.

Мы не намерены излагать здесь историю тех мнений, которые были вызваны на свет более поздними изысканиями по вопросу о происхождении греческой религии. Вообще они довольно хорошо согласуются с требованием старинного исследователя К. О. Мюллера (K. O. Müller) — искать объяснения этого происхождения в истории мифа; но самая эта история понимается весьма различно. Сравнительные мифологи основу представлений о богах и об их истории ищут в том, что нам открывают их имена, относящиеся к первобытному индогерманскому периоду; они предлагают натуральные истолкования их, отчасти интересные, но, к сожалению, слишком разноречивые (такое понимание господствует у Макса Мюллера и в «Мифологии» Преллера). В то время как при этом методе вследствие игнорирования обрядов культа все значение остается на долю мифов, уже Фюстель де Куланж<sup>1</sup> указывал в качестве первичных элементов греческой и римской религии семейный и родовой культ: чествование домашнего очага и поклонение предкам. Некоторые ученые, примыкающие к антропологической школе Э. Тейлора и А. Ланга, видят первую ступень развития как религии вообще, так и греческой религии в частности в воззрениях и обычаях, сходных с воззрениями и обычаями диких племен: в анимизме, тотемизме, фетишизме, культе мертвых. Ни одно из этих мнений, взятое в отдельности, не может служить достаточным объяснением греческой религии. В создании греческой религии участвовали как туземные, так и чужеземные элементы; но их полное и точное разграничение останется, разумеется, благим желанием. Без сомнения культ предков и тотемизм, так же как и почитание природы, принадлежат к национальным элементам греческой религии. Но определить в отдельности степень участия в создании религии, приходящуюся на долю того первобытного населения неизвестного происхождения, которое греки застали в Элладе, настолько же трудно, насколько трудно проследить все малоазиатские, сирийские, финикийские, ханаанские влияния, не говоря уже о египетских, которые с древних времен проявляли здесь свое действие. Искусство

---

<sup>1</sup> La cité antique.

Микенского периода указывает на древнюю связь с вавилонской культурой. К этому присоединяется еще влияние племенных и местных условий. Правда, различие отдельных греческих племен, именно ионян и дорян, часто преувеличивалось до размеров резкой противоположности, и значение этого различия для истории религии, несомненно, было также сильно преувеличено. На самом деле греческие боги отличаются от богов семитических и египетских именно тем, что они не были богами-покровителями какого-нибудь отдельного племени, но с самого начала имели отношение к различным сторонам человеческой деятельности<sup>1</sup>. Влияние, которое



Бог Пан.

оказали на культы и мифы различные местности, особенно фессалийские, имело место, конечно, задолго до исторического периода; тем не менее оно относится ко времени прочного заселения страны, которому предшествовала первобытная ступень пастушеской и охотничьей жизни.

Мы дадим теперь обзор важнейших сторон греческой религии, которые могут считаться за первобытные. Почитание природы обнаруживается в образах некоторых богов, хотя в гомеровское время оно в большинстве случаев уже является скрытым. Несомненно, что Зевс, древний бог неба, ведет свое начало еще от индогерманского пранарода, для которого он имел значение верховной силы так же, как для монгольских народов их бог неба. В таких богах, как Посейдон и Гефест, натуральный элемент у Гомера уже заслонен вследствие их полного олицетворения; тем не менее их отношение к поклоне-

нию природе еще просвечивает. Несколько мифов и культов в Спарте, Дидоне и других местах указывают на верование в космогонический брак неба с землей. Мы находим следы поклонения природе не только в организованном культе и в историях богов; в непосредственно выраженном или едва замаскированном виде оно сохранилось еще в некоторых обычаях и представлениях.

Из стихий природы почитание воды было выражено всего непосредственнее. Особенно священными в глазах греков были реки и источники; всякая местность боготво-

<sup>1</sup> Эд. Мейер. *Geschichte des Altertums*, т. II, § 62, 64.

рила тот часто маленький поток, который орошал ее: так, например, элейцы боготворили Алфей. Божеское почитание воздавалось также источникам; они представлялись в образе нимф. Самые музы, которые происходили из Фракии, но позднее помещались на Геликоне в Беотии, были первоначально такими нимфами источников, хотя вместе с тем они уже рано были представительницами пения. В Аркадии наряду с нимфами существовало древнее местное божество стад и пастбищ — Пан, который также является представителем более древней стадии религии, нежели великие олимпийские боги.

Культ древнейших времен не имел ни храмов, ни изображений; он отправлялся в священных рощах, на алтарях под открытым небом, или же приношения просто вешались на деревьях. Таким образом, у Гомера, у которого во всяком случае констатируется уже поклонение великим богам, мы почти повсюду встречаем только такие алтари. Но первоначально чествовались непосредственно предметы природы или стихий. Нет никакого сомнения, что греки сохранили в качестве объектов культа много священных камней и чурбанов. Поразительна у Павзания многочисленность следов такого служения камням, которые этот обозреватель уже в столь позднее время еще застал в отдаленных уголках Греции. Он сообщает о многих древних камнях *λίθοι ἄρνοί* (белые камни), которые как он, так и те, на кого он ссылается, считали за идолов, т.е. за изображения богов; но мы, без сомнения, должны рассматривать их как остатки фетишистского служения камням: таковы тридцать священных камней в Фарах, камень в Тегее и пр.<sup>1</sup> В связи с последующим символическим значением этого служения известно, что на холме Ареса в Афинах лежали два известных камня, на которых во время процесса помещались истец и ответчик и которые поэтому назывались *λίθος ὑβρεως* и *λίθος ἀναίδειας* (камень высокомерия и камень бесстыдства)<sup>2</sup>. В Гермах уже было положено начало переработке дикого камня в изображение; примеры простой литолатрии еще попадались в исторические времена, как мы, между прочим, заключаем на основании одного из описаний характеров Теофраста. Кроме камней существовали еще и другие предметы, которым оказывалось фетишистское почитание: таковы *ξόανα*, грубо обтесанные деревянные чурбаны, которые, однако, считались упавшими с неба; кроме того, едва ли можно провести границу между фетишем и идолом в палладиумах — древних изображениях, охранявших города; далее мы встречаем чествование деревянных палок и деревянных досок: так называемый скипетр Агамемнона в Херонее, изображение Геры в Аргосе.

Говоря о культе деревьев<sup>3</sup> у греков, мы имеем при этом в виду не те божества, которые являлись представителями древесных плодов и жатвы, не обряды праздни-

<sup>1</sup> Павзаний VII, 22, VIII, 48, IX, 24 и след.

<sup>2</sup> Павзаний I, 28.

<sup>3</sup> К. Беттихер, *Die Baumcultur der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und überlieferten Bildwerken dargestellt* (1856); В. Маннгардт, *Antike Wald- und Feldculte* (1877); *Mythologische Forschungen* (1884).

ного культа, в основании которых лежали произрастание хлеба, виноделие и уход за плодовыми деревьями, и не то боготворение растительности, которое было ввезено в Грецию извне, вместе со служением Адонису. Здесь мы исключительно имеем в виду древнейшее почитание священных растений и деревьев. Сюда относится прежде всего представление о нимфах деревьев: дриадах, гамадриадах, мелиях, которые живут в священных дубах, кипарисах, ясенях и других деревьях и которые умирают вместе со смертью дерева<sup>1</sup>; отсюда боязнь рубить такие деревья, несколько примеров которой дает Павзаний. Деревья, которые были включены в мифы или связаны с обрядами культа, первоначально, без сомнения, были священными сами по себе, независимо от этой связи: таковы пальма на Делосе, за которую ухватилась Лето при рождении Аполлона и Артемиды; лавровое дерево в Темпейской долине, с которого



Похищение Европы Зевсом в виде быка.

брались венки для победителей на пифийских играх; священное дерево на Родосе, которое позднее было связано с именем Елены.

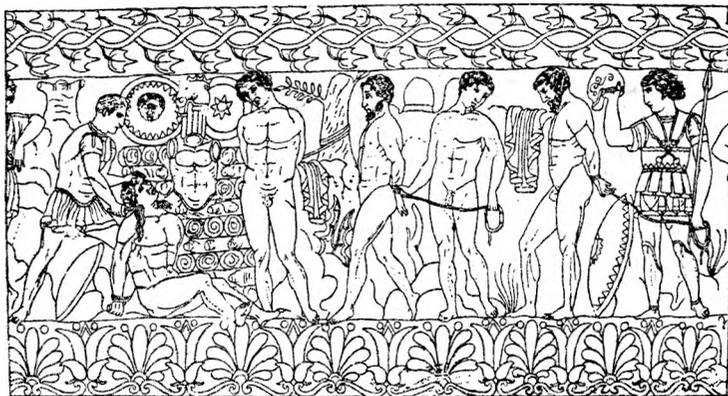
Из главных богов наследие древнего культа деревьев перешло в особенности к Артемиде и Дионису: они называются *δενδρίτις*. Изображения Артемиды часто вешались на деревьях; бородатые маски Диониса помещались на суковатых древесных стволах. Напротив, нельзя вывести никакого несомненного указания на древний культ деревьев из того обстоятельства, что отдельные виды деревьев были специально посвящены отдельным бо-

жествам: например, дуб был посвящен Зевсу, масличное дерево — Афине.

Еще явственнее дендролатрии обнаруживался в греческой религии культ животных. Конечно, в исторические времена случаи, когда ухаживали за священными животными и приносили им жертвы, принадлежат к числу исключительных. Собственно говоря, такое явление имело место только по отношению к змеям, которые были присоединены к служению различным богам, например Асклепию, и в которых, как думали, по преимуществу поселялись души героев. Нам известно несколько таких змеиных культов: саламинская змея при служении Деметре в Элевсине; *ὄχορδος ἄρις* (змея-хранитель) в афинском акрополе, которая ежемесячно получала медовую лепешку; змея, которая призревалась в качестве демона-покровителя Элиды в Олимпии,

<sup>1</sup> Гомеровский гимн Афродите 265 f.

и пр. Кроме этих скудных остатков культа животных существуют весьма многочисленные его следы в мифах и обрядах. Во всяком случае и здесь нельзя сразу делать вывод о существовании древнего культа животных, как только упоминается о каком-нибудь животном. Отношения, о которых в каждом данном случае идет речь, не всегда бывают ясны: касательно некоторых животных можно сомневаться, были ли они действительно первоначальными объектами культа, какими-нибудь родовыми божествами (тотемами), или они рассматривались просто как имеющие пророческое значение, как, например, волки и птицы; или они посвящались богам в качестве символов, ради какого-нибудь одного признака, как, например, особенно плодовитые животные посвящались Афродите. Тем не менее известно с несомненностью, что в тех случаях, когда животные посвящались отдельным божествам, это сочеталось с остатками древнего почитания животных. Иногда новый бог, вместо того чтобы совершенно



Погребальное жертвоприношение в честь Патрокла.

вытеснить прежнего, животного бога, просто помещал его при себе: отсюда мыши в храме Аполлона Сминфейского и сова в качестве атрибута Афины. В некоторых случаях божество удержало признаки какого-нибудь животного или сохранило наполовину его вид: так, Дионис изображался или целиком в виде быка, или, по крайней мере с бычьими рогами, Деметра — с лошадиной гривой. Но нет в греческой мифологии другой столь выдающейся черты, как представление о богах, временно принимавших вид животных; таким образом, Зевс приближался к своим возлюбленным во всевозможных видах: то в виде быка, то в виде лебедя; раз даже он превратился в муравья. Реже превращался Аполлон, но и он в образе дельфина показывал критским морякам дорогу в Дельфы. Дионис также превращался во льва, для того чтобы наказать тирренских тиранов. К рассказам о богах в образе животных присоединяются еще рассказы о многих людях, претерпевавших такие же превращения. Таким образом, наивный мифограф (Антонин Либералис) и фривольный поэт (Овидий) позднейшего времени могли изложить всю мифологию с точки зрения превращений.

Нигде греческие представления не обнаруживают своего сродства с представлениями диких племен в такой степени, как в этих рассказах, в которых боги суть только великие волшебники и почти не существует границы между богом, человеком и животным.

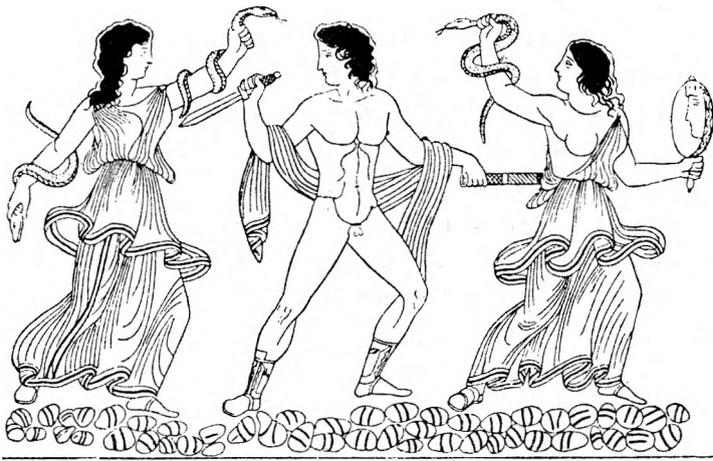
Уже из культа животных мы узнаем, что у греков имело место поклонение подземным силам. Роль, которую играла змея, в особенности в беотийском культе, может быть объяснена только тем, что это животное, скрывающееся в подземных норах, находится в связи с существами, обитающими во внутренности земли: упомянутое выше кормление священных змей всякого рода кушаньями, даже такими, которых змеи не едят, но которые, как, например, мед, обычно приносились хтоническим божествам, с несомненностью указывает на то, что при этом имелось в виду не прокормление животного, а нечто другое. В древней Греции мы находим в действительности два рода почитания, обращенные к подземным существам: отношение к душам умерших и к хтоническим богам. Относительно первого мы имеем несколько прямых указаний. Во-первых, мы находим их в могилах древних столиц Микенского периода, как обнаружили раскопки, затем также в культе более позднего времени. У афинян был праздник, посвященный всем умершим: это день кувшинов (*Χόες*) во время Анфестерий в феврале; в этот день вообще старались умиловить тени. В такие именно дни умершие покидали свои подземные жилища и бродили по земле; много заботы прилагалось к тому, чтобы удерживать в отдалении страшные тени: смазывали варом дверные косяки, жевали листья боярышника; семья делала приношения и священные возлияния своим покойникам<sup>1</sup>. Можно получить понятие о дарах, которые приносились умершим, из Гомера, где описано торжественное погребение Патрокла и Ахиллеса; из описания мы видим, что при этом не пренебрегали кровавыми и даже человеческими жертвами. Против таких жертвоприношений боролся Солон, который, например, запретил закалывать на могиле быка; но этот обычай, несмотря на запрещение, держался еще долго. Тем не менее более чем сомнительно, чтобы такое отношение к умершим можно было назвать культом мертвых в собственном смысле слова. Очевидно, здесь мы имеем дело не столько с призыванием умерших, сколько с попечением о них — обыкновение, которое существует у всех первобытных народов, и с предохранительными правилами, обусловленными обычной верой в привидения; грек называет это отвращением гнева (*μῆνις*) умерших.

Напротив, отношение к хтоническим божествам есть настоящий культ. Бесспорно, что почитание божеств земли было у греков очень древним. Прежде всего, обряды хтонического культа так явственно напоминают формы почитания того же рода существ в других арийских религиях, что нельзя не счесть его основ за первобытное, общее, индогерманское достояние. Даже специфически греческая форма хтонических культов носит признаки глубокой древности; они более, нежели другие культы, привязаны к определенному месту; дары, которые приносились при их отправлении,

---

<sup>1</sup> *Роде*, *Psyche*, стр. 216 f.

вода с медом и первобытная каша, — указывают на такое время, когда вино и печеный хлеб не были еще известны; применение при священных обрядах новых открытий, как, например, масла, избегалось. Важна, далее, та тесная связь, которая существует между хтоническими богами и растительностью, в частном случае растительностью полевой; эта связь указывает на первоначальные жизненные условия греков, занимавшихся земледелием. Так, у Гесиода рекомендуется сельскому жителю молиться хтоническому Зевсу. Дальнейшие примеры того же самого представляет тот факт, что Аид называется Плутоном, то есть подателем богатства, или изобилия, и что древняя Гея, живущая под землею, считается также повелительницей растений; но самое главное — это, конечно, миф о Деметре: в нем и мать-земля, и царица умерших, Персефона, фигурируют в качестве главных лиц в представлении еже-



Орест, преследуемый эриниями.

годного хода явлений природы и земледельческой культуры.

Рядом с этой благодетельной стороной природы подземных богов существовала и устрашающая, обусловленная их деятельностью в качестве богов смерти. Страшен не только олицетворение самой смерти, мрачный Фанатос, который пьет в могиле кровь жертвы; Аид и его товарищи циклопы также устраивают себе из тела умершего отвратительное пиршество, после которого остаются одни кости. «Это сама земная глубина, разверстая пасть которой поглощает умерших», говорит Дитрих. В качестве священных остатков этого первоначального грубого воззрения на силы подземного мира существовали наводящие ужас изображения и страшные маски многих хтонических божеств. Сам Цербер первоначально есть не что иное, как пожирающее чудовище глубины, сама пожирающая земная глубина, в виде ужасной собаки. С этой жестокостью смерти-истребительницы связывается представление о

суровости мстящих и наказывающих сил смерти; так Эринии, хтонические духи, жившие под землею, которые представляли, без сомнения, разгневанную душу убитого, развились в мстителей за тяжкие преступления вообще. Когда призывают Эриний, то ударяют по земле; то же действие употребляется при отправлении большинства других хтонических культов. Этим же объясняется, что за искуплением пролитой крови обращаются также к подземным богам. Ищущий искупления должен сесть на землю, причем красная шерсть, которою он обвязывает шею и руки, символизирует, что он находится под властью подземных сил, которые любят цвет крови.

Нельзя определить, каково было первоначальное отношение между попечением о душах умерших и хтоническим культом; многочисленные сходные черты в жертвенных дарах и местах жертвоприношений указывают на первоначальную связь; но разрешить вопрос, что чему предшествовало, тем труднее, что обе категории обрядов имели совершенно различную судьбу. Жертвоприношения умершим со временем подвергались изменению, так как почтение к покойникам есть всегда живое, с каждым поколением обновляющееся чувство. Не только присоединились новые виды даров: вино и масло, но и самые погребальные обряды развивались с ростом гуманности; человеческие жертвы и вообще кровавые дары отошли на задний план, и в конце концов все внешние действия постепенно свелись к образному чествованию в форме могильных рельефных изображений и т. п. Напротив, хтонический культ, всегда рассматривавшийся как сношение с древними божествами, упорно сохранял старинные формы и поэтому производит впечатление более первоначального.

В историческое время существует ясное различие между обеими категориями обрядов. Жертвоприношения хтоническим божествам имели характер искупительных жертв; они были знаками покорного подчинения и исполненного страха искания помилования. В жертву божествам земли — состояла ли эта жертва из людей или из животных — приносилось то, что могло служить к их умилованию, а не для приглашения их к обеду. Поэтому такие жертвы приносились ночью, в глубокой тишине и при строгом молчании. Целью жертвоприношений умершим было, напротив, доставить тем удовольствие самим жертвенным даром, и поэтому эти жертвоприношения имели в общем более радостный характер, хотя живые люди получали от них так же мало, как и от хтонических жертвоприношений. Жертвы умершим приносились днем. Более мелкие различия, как, например, то, что божествам земли приносились в жертву животные мужского пола, а умершим животные женского пола или кастрированные, что культ умерших был связан с черным цветом, а хтонический с красным, имеют только тот интерес для нашей цели, что из этих различий мы можем заключить о некотором первоначальном их различии<sup>1</sup>.

Но отношения культа к земле и к умершим этим не исчерпываются. Даже в позднейшей Греции мы находим следы почитания предков. Известно, что в числе

---

<sup>1</sup> Ср. Штенгель в *Festschrift an Friedländer*, 1895. S. 414 ff.

греческих общественных подразделений были «роды», γένη, которые признавали или по крайней мере воображали себя связанными кровным родством; они объединялись непосредственно в почитании одного родоначальника, именем которого назывался род, — вероятно, это установление восходит к действительному культу родоначальника. Святость, которую приписывали города своим основателям, филы своим старинным начальникам, заботливость, с которой их кости сохранялись в качестве охранительных реликвий и переносились с собою во время странствований, — все это можно назвать почитанием предков, дошедшим до степени настоящего культа. Это одна из форм культа героев, одного из самых распространенных и самых важных культов в Греции. В культе героев есть также некоторые первобытные элементы, и прежде всего постольку, поскольку он, возникнув из почитания предков, может быть определен как развившийся культ мертвых. В этом смысле герой был дух, или душа, какого-нибудь замечательного человека. Согласно греческой психологии, жизнь души не прекращается со смертью тела; человек в существенных своих чертах остается в том же состоянии, в котором он находился в момент смерти; на этом основании и в могиле его еще нужно поить и кормить (посредством приношений); поэтому могила устраивается наподобие жилища и умершему даются необходимые для жизни орудия и оружие, иногда даже домашние животные и слуги. Однако эта первобытная вера в бессмертие была у греческих племен очень аристократична. Неизменное продолжение жизни души доставалось на долю только тому, кто мог быть назван человеком в полном смысле слова. Но таковыми были только избранные люди, в особенности храбрые и знаменитые. С этим различием можно познакомиться уже из надгробных памятников Микенского периода: в то время как обыкновенные смертные должны были довольствоваться могилами, рассчитанными только на кратковременное существование, куполообразные могилы князей и знатных лиц сохранились до нашего времени и свидетельствуют нам о той роскоши, с какою они были воздвигнуты.

Героям, которые на первобытной ступени развития почти отождествляются с предками, воздавался настоящий культ, и притом культ домашний и повседневный: «чествование предков было тесно связано с центральным священным пунктом внутри дома, с домашним очагом. При семейном обеде присутствовали также духи предков. Второй дар принадлежит героям: героям же принадлежат падающие на землю крошки, точно так же, как, согласно немецкому представлению, они достаются душам бедных» (Узенер). Таким образом, герой жил и в доме: под порогом, в печи или где-нибудь в другом месте; но настоящим местом культа была могила, как мы это видели в Микенах, где у царских могил в акрополе стоял жертвенник.

Но героем бывает не только обоготворенный человек: знатное лицо, или храбрец, или, согласно позднейшему обычаю, всякий покойник; в героических преданиях и в культе героев продолжают свою жизнь образы древних богов и древние предания культа; таких героев, как Персей, Тесей, Одиссей, Эдип, нельзя рассматривать как умерших властителей, а следует понимать в смысле образов местных богов.

Слово «герой» у греков чрезвычайно многозначительно. Несомненно, в культе героев можно указать также и первобытные элементы разного рода, но не следует все-таки вместе с Роде выводить целиком культ героев из культа мертвых и относить его к первоначальной греческой религии. Денекен<sup>1</sup> лучше принял в расчет многосторонность этих явлений и их позднейшие составные части.

Невозможно изложить настоящую историю отдельных греческих богов; но когда и в этих столь сложных мифологических образах мы ищем первобытного, то находим его не в первоначальном единстве идеи и значения, как думали раньше, но в разных отдельных элементах, которые были соединены позднее. Это соотношение в новейшее время особенно разъяснил Узенер. По его мнению, древнеевропейские религии ведут свое начало от почитания чисто случайных божеств, богов отдельного случая или момента, которые имели значение только для одного определенного процесса, или иногда для отдельного факта природы или человеческой жизни. Эта ступень развития поклонения богам сохранилась в римской религии с ее индигитаментальными божествами, несмотря на высокую культуру римлян. Неожиданным выводом более глубокого исследования явилось то, что и греки в древнейшие доступные нашему взору времена стояли совершенно на той же индигитаментальной ступени развития. Следы этого мы находим повсюду. Бесчисленные отдельные боги существуют для процесса роста в природе и для успешного произрастания полевых хлебов: таковы упоминаемые Геродотом богини Дамия и Ауксезия, изображения которых жители Эпидавра сделали из античного масличного дерева согласно указанию дельфийского оракула, чтоб устранить неплодородие страны. Аналогию этой паре богинь представляли в Аттике Ауксо и Гегемона; Фалло или Фалию и Карпо чествовали афиняне в качестве богинь прозябающих и созревающих плодов. Пандроза, богиня весеннего дождя, и Герса, богиня росы, существовали позднее, вместе с Аглаей, или Аглаурой — богиней солнечного света, или ясного неба, храм которой находился в Афинах. Другие афинские культовые боги суть: Эрехтей (разбиватель глыб земли), древний бог плуга, и Триптолем, который был богом третьего, или трехкратного распахивания; Кекронс, брат Эрехея, бог жатвы; алтарь Бутеса, пастуха коров, находился в Эрехтейоне; его мать Зеуксиппа была богиня, запрягающая лошадей; Опаон, который способствовал созреванию винограда, и Малеат, бог яблок, представляют хорошие примеры плодовых богов. Плодовитость людей имеет знаменитых божественных покровителей: Каллигенейя, даже сама Ифигения, а также и Эйлейфия суть покровительницы рождения; Куротрофа, имя которой перешло к Гее, Деметре, Артемиде, Афродите и другим богиням, есть первая воспитательница. Ее изображение с ребенком на руках, которое мы находим еще в катакомбах, представляет один из прообразов Мадонны.

Раньше Аполлона и Асклепия существовали врачующие боги: врач Ятрос, очиститель Пеан, Иазос и Иазон, фессалийский бог Хирон; припомним также афинскую богиню

<sup>1</sup> Ф. Денекен, Art. Heros в *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* Рошера.

Гигиэю, имя которой так прозрачно. Благоденствие города блюли божества с не менее ясными именами, как, например, Созиполис, Ортополис, Созон и пр.

Как самостоятельные, деятельные боги эти божества большей частью исчезли, но имена их сохранились, и некоторые из них звучат для нас как совершенно знакомые — или в виде особых названий, как Хариты и Горы, или в качестве эпитетов главных богов, или в качестве героев, или кентавров. И действительно, мы можем даже проследить процесс, посредством которого они достигли этого положения.

Подобно тому как в языке известные слова выделяются из пестрой массы отдельных конкретных наименований и делаются общими обозначениями цельных групп явлений, точно так же из разнообразных богов отдельного случая или момента выделялись известные божества и входили в общее употребление в племени, в государстве, в стране. Но это возрастание господствующих богов происходило лишь за счет других божеств, которые им предшествовали; более сильный поглотит слабейшего, и мы находим только следы существования последнего или в прозваниях, эпитетах и т. д., которые прилагались к победившему богу, или в местах культа, в которых совершалось чествование побежденного. Таким образом, главные боги греков в действительности представляют собой комплексы богов; эти комплексы или создались путем соединения богов под одним именем, или выросли, сгруппировались около значения этого имени. Какому обстоятельству мог быть обязан своим счастьем победивший бог, этого нельзя выразить одним словом. Предположение Узенера, что одерживал победу тот, имя которого, бывшее сначала собственным именем, сделалось непонятным, имеет за собой аналогию в истории религий, но и местные, иерархические или политические движения, естественно, также играли решающую роль в этом развитии. Одним примером из многих мог бы служить Зевс Ликейский: Ликос, древний бог света в Аттике, Беотии и Аркадии, покровитель судов, именем которого назывались также гимназии, в процессе исторического движения встречается с великим богом света и судьей; он не мог существовать рядом с ним; он был поглощен Зевсом или на него стали смотреть как на Зевса; в результате — Зевс Ликейский; путем точно такой же встречи Ликоса с Аполлоном произошел Аполлон Ликейский.

## § 106. ГОМЕР

Литература. Мы не упоминаем о тех переводах, которые имеют в виду служить только средством для учащихся и образованной публики к пониманию классиков, но существует такой перевод Гомера, который соединяет в себе филологическую точность с литературными достоинствами. Это перевод *И. Г. Фосса*; если не наравне, то все же рядом с ним ставим мы более новый голландский перевод *К. Фосмаэра* (*C. Vosmaer*). Существует почти необозримая гомеровская литература, и большинство сочинений, имеющих предметом или высшую критику, или реалии, касаются также и религии; кроме того, существует множество статей, обзоров, составленных для гимназий, и т. д. Здесь мы назовем только *В. Гельбиг*, *Das homerische Epos aus Denkmälern erläutert* (1884); *К. Ф. фон Негельсбах*, *Homerische Theologie* (1 изд. 1840 г.; последующие издания обработаны Г. Ауенритом); соответствующий том *Э. Бухгольца*, *Die homerischen Realien*, III, 1;

Homerische Götterlehre (1884), III, 2. Die homerische Psychologie und Ethik (1885); *P. К. Джебб* (R. Jebb), Homer, an Introduction to the Iliad and the Odyssey (1887); *Г. М. ван Нес* (H. M. van Nes), De homerica quaestione. quatenus Mythologicis illustratur (1891); *У. фон Мильямович* (U. von Milamowitz), Homerische Untersuchungen (1884).

Уже со времени Ф. А. Вольфа было построено много остроумных гипотез о происхождении гомеровской поэзии. Пока не решены относящиеся сюда вопросы, мы не имеем точного основания для критического рассмотрения и правильного обсуждения религиозных данных, находящихся у Гомера. Хорошие, но только предварительные, услуги оказывают общие обзоры. Гомеровская теология фон Негельсбаха — полезная книга, но она слишком стеснена теологическими рамками и вследствие этого наперед отказывается следить за историческим развитием мифологических понятий. Большую работу Бухгольца можно употреблять только для справок, как богатое собрание реалий, но для научных требований она вообще недостаточна. Попытка дать обзор мифологического материала по его различным составным частям, особенно из Илиады, была сделана ван Несом.

Имя Гомера мы употребляем символически для обозначения двух больших эпических поэм, которые возникли среди эолян и ионян азиатского берега между X и VIII веками до Р. Х. Об этих поэтических произведениях сложились известные неправильные представления, от которых удалось освободиться только с трудом. Илиада и Одиссея являются перед нами в виде цельных законченных поэм и, кроме того, в качестве древнейшего литературного памятника греческого народа. Иллюзия цельности устраняется уже внимательным чтением, при котором скоро становится заметным, что Одиссея носит на себе печать более позднего происхождения, чем Илиада, и что даже в Илиаде и в Одиссее, взятых отдельно, отдельные части часто не согласуются одна с другой. Гомер есть действительно древнейший из известных нам греческих писателей и поэтому на него часто смотрят как на свидетеля первобытного состояния. Уже греки держались этого воззрения, так как их критика мифов о богах почти всегда направлялась против Гомера. Геродот<sup>1</sup> приписывает Гомеру и Гесиоду, которых он относил ко времени за 400 лет до своего собственного, изобретение важнейших религиозных представлений. Впрочем, при точном чтении этот отрывок много теряет из того значения, которое иногда ему придается. Геродот говорит, что оба названных поэта создали Феогонию греков, но это в гораздо большей мере может относиться к Гесиоду, чем к Гомеру; затем, они дали богам их имена (ἑπωνυμῖαι), распределили между ними «почести и искусства» (τιμὰι καὶ τέχνηαι) и определили признаки их образов (εἰδέα). Во всяком случае эта фраза доказывает лишь то, что люди геродотовского времени по указанным пунктам не ушли дальше Гомера и Гесиода, но не то, чтобы эти поэты действительно изобрели имена и функции богов. В условных постоянных эпитетах богов мы находим у Гомера всякого рода

<sup>1</sup> II, 53.

древний материал. Гомер часто дает указания относительно более древнего времени, которое он и сам отличает от своего собственного. Гольм полагает, что эоляне и ионяне, при своем поселении в Азии, принесли с собой воззрения и формы жизни европейской Греции до-дорийского периода и что можно, следовательно, рассматривать гомеровские описания «как вообще типические для состояния древнейших греков». Единственный материал, который служит внешней точкой опоры для гомеровского эпоса, — археологические находки — не противоречит такому пониманию. Гельбиг доказал, что декоративные искусства — о монументальных в то время почти еще не было речи — на археологических памятниках и в описаниях Гомера стоят на одной и той же ступени развития. Это, разумеется, очень древняя, доисторическая, но все-таки не первоначальная ступень, так как она повсюду предполагает более утонченную культуру и искусство Востока. Следовательно, Гомер открывает взору некоторый древний период, но не первоначальное состояние: рядом с некоторыми варварскими отношениями у него есть многое, что указывает на уже прогрессирующую культуру. Этому соответствует и характер всей его поэзии. Напрасно постоянно говорилось о наивности Гомера. Его совершенная художественная форма, его умные размышления, тонкие черты его характеристик, его иногда серьезные замечания — отнюдь не наивны.

Что касается религии, то религиозное значение Гомера часто сильно преувеличивалось. Содержание Илиады и Одиссеи носит светский характер, и все мировоззрение их вообще покоится не на религиозной основе. Идеи богов у Гомера не обладают ни свежестью непосредственной живой веры и вдохновенного воззрения, ни силой личного убеждения. Гомер взял из мифологического предания то, чем он мог воспользоваться для поэтической обработки. Нельзя, следовательно, надеяться найти в Илиаде и Одиссее свод всех первоначальных мифологических элементов и на основании этого утверждать, что то или другое — более позднего происхождения, потому что этого нет у Гомера. Напротив, у Гесиода и др., а также в народных обычаях мы находим многое, носящее более или хотя бы не менее древний характер, нежели гомеровское предание. Вообще Гомер не имел в виду преимущественно религиозных интересов; тем не менее его поэзия имела важное значение для религиозных воззрений греков в том отношении, что Гомер придал богам человеческий вид в народном сознании и дал навсегда божествам их типические образы. Гомеровские боги суть вообще мировые силы, освобожденные от определений местного характера, о которых упоминается лишь случайно.

Обратимся теперь к этим гомеровским богам. У Гомера, как и вообще у поэтов, часто бывает трудно провести границу между поэтическим олицетворением и обоготворением: можно сомневаться, с тем или другим мы имеем дело, когда речь идет о таких существах, как Эос, Никс, Гипнос, или даже при изображении боя

---

<sup>1</sup> Ср. Ил. I, 260; Од. II, 276, VIII, 223; против этого: Ил. IV, 405.

Ахиллеса с рекой Скамандром. Тем не менее неоспоримо, что у Гомера есть несколько обоготворенных явлений природы, по отношению к которым существовал культ. Так, Гелиос и Гея получали белого козленка и черную овцу и Ахиллес у костра Патрокла обещал сделать приношения ветрам<sup>1</sup>. На первом плане стоят в особенности водяные божества: Океан есть отец и начало всех богов; потоки и нимфы по временам, хотя и не всегда, приглашаются в собрание богов<sup>2</sup>. Уран встречается только в качестве нарицательного имени, но фигурирует также в клятвенной формуле, как οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεύς (сверху глядящее небо), вместе с землей и водою Стикса<sup>3</sup>. Иногда высказывается мнение, несомненно ошибочное, будто Олимп и небо у Гомера, по крайней мере в Одиссее, идентичны, потому что они попеременно служат для обозначения жилища богов. Во всяком случае о династии Урана у Гомера вовсе нет речи: прошедшее в мире богов представлено у него Кроносом и титанами, «нижними богами» в Тартаре<sup>4</sup>.

Таким образом, хотя Гомер еще признает, конечно, простое поклонение природе, но его главные боги уже не природные существа. Расчленив различные составные части в отдельных гомеровских богах, распознать различные функции богов и различные стороны культа, раскрыть более древние и более новые наслоения, с ясностью определить, какие поэтические и пластические воззрения мысли имели в конце концов решающее значение для выбора и формирования материала, — все это представляет трудную, может быть неразрешимую задачу. Гладстон хорошо понял эту задачу в своих статьях<sup>5</sup>, но взялся за нее более остроумно, нежели научно. Поскольку, однако, эта задача может быть поставлена, несомненно, что гомеровские боги уже перешли ступень чистого поклонения природе. Хотя Зевс и называется еще χελαίνεφής, (покрытый черными тучами, тучегонитель), θερπιδέρας (радующийся молнии), Посейдон — γαίηχος (земледержец), ἐνοσίχθων (потрясатель земли), но даже и эти признаки уже не понимаются более в смысле обоготворения природы, но указывают на господство богов над отдельными областями природы: Зевс по жребию получил небо, Посейдон — море, Аид — подземный мир, между тем как Олимп и земля составляют общее достояние всех богов<sup>6</sup>.

Напрасно искать у Гомера общего понятия того «божественного», которое реализовалось в образах отдельных богов. Боги Гомера превосходили людей, они более могущественны и блаженны, они проводят счастливые дни в своих жилищах на небе или на Олимпе, а главное — они бессмертны; тем не менее они подобны людям, только на высшей ступени развития: они также подлежат всякого рода ограничениям

1 Ил. III, 104; XXIII, 195.

2 Ил. XIV, 246, XX, 8.

3 Ил. XV, 36; Од. V, 184.

4 Ил. XIV, 204, 274.

5 The Greater Gods of the Olympos in «19 Century» и «Centemp. Rev.» 1887

6 Ил. XV, 190.

и никогда не достигают того, что мы называем абсолютным. В их жилах течет не кровь, а некоторая божественная жидкость *ixφp*; но для поддержания жизни они нуждаются в божественных пище и питье, в нектаре и амброзии, которые доставляются им Гебой. При клятве они призывают сторонние силы: небо, землю, Стикс. Многократно попадает выражение, что боги все знают и все могут; но в ходе рассказа часто обнаруживается противоположное. Во всяком случае они могущественнее людей: они сильнее и они быстрее перемещаются. Как общее правило, боги невидимы; случай, когда они сносятся с феаками видимым образом, представляет исключение. Они обладают способностью превращаться: людям они являются в превращенном виде; эта волшебная сила особенно обнаруживается в Одиссее, хотя и в Илиаде нет недостатка в ее проявлениях. Впрочем, гомеровские боги подвержены всякого рода страданиям, опасностям, обманам. Когда они вмешиваются в боевую схватку, то они не уверены в победе и даже не являются лично неприкосновенными: Диомед ранит Ареса и Афродиту. Даже Зевс, который не принимает участия в «битве мужей», не стоит выше всякого нападения, только помощь гекатонхейров защитила его от вражды остальных богов, и Гере удается его усыпить, когда она приближается к нему с поясом Афродиты. Посейдон и Аполлон должны служить Лаомедонту; Арес и Афродита не замечают тонкой сети, в которую они попались; Гефест представляет смешное зрелище, когда он, прихрамывая, ходит вокруг стола богов. Боги разъяряются друг против друга или стараются лукавым образом друг друга обмануть. Они постоянно ссорятся между собой, особенно в Илиаде, где они принимают деятельное участие в борьбе троянцев и греков. Посейдон и Гера многократно заняты устройством интриг против Зевса; повсюду распространяются едкие слухи, будто Зевс бранит Ареса за его страсть к битвам; часто Гефесту или Афине только с трудом удается успокоить Зевса при помощи хитрости или изворотливости; даже между Зевсом и Афиной по временам бывает некоторое несогласие. К этому присоединяется то, что мотивы, побуждающие богов к участию в борьбе людей, бывают низменного свойства: месть за понесенную обиду или же пристрастие к своим особенным любимцам или к своим сыновьям; последних боги защищают, между тем как погибели врагов они домогаются без всякой жалости; Зевс дает на время победу троянцам, желая показать Фетиде свою благосклонность. Посейдон питает злобу на Одиссея за Циклопа и на феаков за то, что они безопасно возят по морю своих гостей.

На вершине гомеровского мира богов стоит Зевс, Кронид, отец богов и людей. Он хвастается, что против его могущества ничего не могут сделать силы всех остальных богов, взятых вместе; он заставляет дрожать Олимп<sup>1</sup>. Он властвует в государстве богов, как монарх на земле, который тоже получает свой скипетр от Зевса<sup>2</sup>. И в семье, и в государстве Зевс охраняет прочный порядок; на этом основании он называется *θεμιστιος* (охраняющий право и справедливость), *ερχεος* (хранитель домашнего

<sup>1</sup> Ил. VIII, 5—27; I, 528.

<sup>2</sup> Ил. II, 204.

очага). В Одиссее он, кроме того, является покровителем нищих, чужестранцев и просящих защиты. Его супруга Гера играет одну из главных ролей в Илиаде, но в Одиссее появляется редко. Она называется *πότις* (могущественная), *βοῶπις* (волоокая), *ἠΰχοος* (прекрасноволосая); она богиня брака и рождения; свиту ее составляют хариты. Но всего сильнее бросаются в глаза ее сильная партийная вражда против троянцев и ее ссоры с Зевсом. Могущественную фигуру в обоих эпосах представляет Посейдон. Он охотно подчеркивает свое полное равенство со своим братом Зевсом, но должен признать высшее могущество последнего. И в собрании богов, и в борьбе греков с троянцами, и во время скитаний Одиссея Посейдон фигурирует в качестве могущественного властителя, внушающего к себе уважение. Гораздо менее ярко обрисована фигура третьего Кронида, *Аида*. Он мрачный бог подземного мира — *ἀμείλιχος* (неумолимый), *ἀδάμαστος* (неукротимый) — почему по отношению к нему и не отправляется никакого культа. О том, что *ἀγαυή* (достолавная, благородная) Персефона — его супруга, можно заключить из того, что она упоминается рядом с ним, но прямых указаний на это нет; у Гомера нет никакого следа мифа о Коре, если не считать за намек на этот миф эпитет Аида *κλυτόπλοος* (славный своими лошадьми). Замечательно, что в одном месте вместо Аида назван Зевс *χαταχθόνιος* (подземный)<sup>1</sup>. Деметра фигурирует у Гомера только случайно, когда Зевс называет «прекраснокудрюю» Деметру в числе своих жен и когда пища называется «хлебом Деметры». Несколько чаще, но тоже довольно редко говорится о Дионисе. Гомер знает о его рождении от Семелы, знает миф о фракийском царе Ликурге, которого довело до гибели преследование им кормилиц неистового бога, знает об отношении Диониса к Ариадне<sup>2</sup>. Но тот круг воззрений и культов, в центре которого стояли эти божества: Деметра, Кора и Дионис, — чужд Гомеру.

Некоторые из детей Зевса от различных матерей фигурируют на первом плане в гомеровском мире богов. От Геры Зевс имеет Ареса и Гефеста — натуры в некотором отношении противоположные. Арес не только воинствен, но вспыльчив и губителен; вместе со смертоносной Энио он воспламеняет ярость и все ужасы битвы. Совсем другое — Гефест: он хромает с тех пор, как Зевс сбросил его некогда с Олимпа на Лемнос. Он искусный оружейный мастер: между прочим он сделал щит Ахиллеса. Оба бога фигурируют преимущественно в Илиаде; в Одиссее они появляются почти исключительно в истории любовной связи Ареса и Афродиты, которых Гефест поймал в невидимую сеть и представил на посмеяние богам. Афродита в обоих эпосах называется «золотую»: она дочь Зевса и Дионы, богиня наслаждений любви. Сражение, в которое она неловко вмешивается, представляет совершенно чуждую ей сферу; она дает смертным любовную привлекательность. Но этот дар может привести и к гибели. Обольщение богиней Елены было причиной всей этой губительной войны. Хотя в гомеровском мире богов Афродита совсем дома, тем не менее поэт знает ее в качестве

<sup>1</sup> Ил. IX, 457.

<sup>2</sup> Ил. VI, 130.

кипрской и киферейской богини. Другой сын Зевса, от Майи, — Гермес. Его постоянный эпитет «убийца Аргуса» указывает на отчасти забытый миф о том, что этот бог убил стоглазого Аргуса. В Одиссее Гермес — вестник богов; в последней песне Илиады он также является к Приаму и сопровождает его в греческий лагерь; должность вестника в Илиаде исправляет Ирида. В качестве указывающего путь Гермес называется *διάχτορος* (вестник), а также *έρυθμος* (приносящий пользу), как дружественное, готовое охотно помогать людям божество<sup>1</sup>. В нескольких местах есть намеки на отношения Гермеса к стадам и к торговле. Одиссея знает его также в качестве проводника умерших, *ψυχοπομπός*: в так называемой второй Некийе он ведет в подземный мир души женихов<sup>2</sup>.

Очень многозначительные, теснейшим образом связанные с Зевсом фигуры богов представляют Афина и Аполлон. Оба они часто призываются одновременно с Зевсом. Между детьми Зевса нет ни одного, стоящего ближе к отцу, чем рожденная без матери Афина. Когда гнев Зевса заставляет молчать всех богов, лишь Афина не резко, но с умеренной осторожностью осмеливается возражать<sup>3</sup>. Откуда произошло ее название Тритогенейя, теперь уже невозможно определить; нельзя даже сказать, связывал ли еще и сам поэт с этим названием какую-нибудь мысль. Богиня эта часто встречается в обоих эпосах, хотя и с несколько различным характером. В Илиаде она — богиня войны; она не наслаждается, подобно Аресу, дикой, смертоубийственной свалкой, но проявляет свою силу в правильном бою и соединяет осторожность и рассудительность с силой и мужеством. Если она и бывает часто в натянутых отношениях с Зевсом, то все-таки отец не может долго питать злобу против любимой дочери. В Одиссее такого несогласия вообще не встречается. Сообразно изменившимся отношениям, которые господствуют здесь, Афина является преимущественно в качестве советчицы и руководительницы Одиссея и его сына Телемаха, которые оба пользуются ее могущественным покровительством<sup>4</sup>. Относительно Аполлона у Гомера содержится много весьма разнообразного материала; между гомеровскими богами нет ни одной фигуры, которая бы нуждалась в более тщательной критической разработке. Встречаются намеки на некоторые мифы о Фебе Аполлоне: на рождение на Делосе, на ухаживание за Марпессой, на умерщвление Ота и Эфиальта<sup>5</sup>. Гомер знает Аполлона в качестве *λυχηγενής* (рожденного в Ликии) и в качестве *σμίθηεύς* (сминтейца) в I песне Илиады, где фигурирует жрец Аполлона Хриз. Здесь бог также стреляет из лука и причиняет своими стрелами моровую язву и смерть. Но обыкновенно он является *Διόφιλος* (любимцем Зевса), который никогда не восстает против Зевса, но в качестве его органа возвещает о его решениях. Поэтому он есть также бог мантики; Гомер уже

1 Ил. XXIV, 334.

2 Од. XXII.

3 Ил. V, 387; VIII, 31.

4 Од. XIX, 2, 52; XVI и в разн. мест.

5 Ил. XX, 560; Од. XI, 307—320.

знает его в качестве пифийского. Аполлон посылает знамения и дает способность их истолкования: но все это он делает не сам по себе, а как посланник Зевса. Но всего характернее то, что Аполлон рядом с Зевсом — единственный гомеровский бог, который всегда остается выше людей. Сестра Аполлона, Артемида, как, ее брат, забавляется луком и стрелами и в этом смысле она — богиня смерти; но ее значение далеко уступает значению ее брата. Мы не даем здесь характеристики многих подчиненных божеств, каковы многие духи воды, затем слуги олимпийцев (Геба, Ганимед), группы богов (Горы, Музы, Хариты), боги смерти (Керы) и т. д.

Не перечисляя всех отдельных культов, упоминаемых у Гомера, мы попытаемся теперь выяснить характер почитания богов, как он представлен в Илиаде и Одиссее. Мы уже изучили богов, имевших свой культ: Зевса, Геру и других. Одиссеей особенно часто поклоняется нимфам и при клятве рядом с Зевсом призывает свой домашний очаг, ἑστία<sup>1</sup>. От культа мертвых мы находим у Гомера немногие следы: согласно Од. XI, мертвым приносятся напитки и кровавые жертвы; сильно подчеркивается обязанность погребения; Патрокл и Эльпенор стонут в течение всего времени, пока остаются непогребенными; Патрокла чествуют после смерти торжественными играми. Характерно, что троянцы имеют некоторых богов, общих с греками: Зевс помещается также и на Иде, Аполлон и Артемида имеют храмы и в Илионе. Единственное изображение бога, ясно описанное у Гомера, — это бывшее в Трое изображение сидящей Афины<sup>2</sup>; в отношении остальных ἀγάλματα (изваяний), поименованных у него, дело не ясно. Храмы существовали (ναός — храм, в одном случае даже μεγάλον ἄδυτον — великое святилище), но еще больше было священных участков и рощ (τέμενος — участок земли, посвященный богу, ἄλσος — священная роща); алтари устраивались даже вне их, под открытым небом. Следовательно, культ не был приурочен к определенным местам; так же мало он был связан и с определенными лицами. Отец семейства сам приносил жертву Зевсу ἐρχεῖς — находящемуся в ограде дома, т.е. хранителю домашнего очага; точно так же царь, например Нестор, или великий властитель Агамемнон приносят жертву перед началом битвы. Существовали, конечно, и жрецы (ἱερεῖς), называемые также «молящимися» (ἀρητήρες) и «гадателями» (μάντις); но они не составляли сословия, связанного определенными правилами, и не пользовались никакими исключительными правами. Они состояли в браке: Хриз явился в лагерь за своей дочерью; жрица Афины Феано была также замужняя.

Классическое место относительно культа — это Ил. IX, 498—512. Там говорится, что боги στρεπτοί (смягчаемы, уступчивы), что они допускают склонять себя жертвою и даром, молитвою и обетом. Там же мы находим и изображение Молитв (Λιταί), дочерей Зевса, которые, прихрамывая, бегут за проворною Виною (Ἄτη), чтобы ее уничтожить. Культ, следовательно, служил к тому, чтобы снискать милость богов и отвратить несчастье. О правильном культе, приуроченном к определенному времени, и

<sup>1</sup> Од. XIII, 348, XIX, 301;

<sup>2</sup> Ил. VI, 92.

о периодически повторяющихся праздниках говорится у Гомера лишь изредка: он упоминает о ежегодном жертвоприношении Эректею, которое совершали афиняне, и один только раз говорит еще о конских бегах в священной Элиде. Вообще же обращаться к богам с жертвами, молитвами и обетами побуждала людей нужда, или надобность данного момента, так как богов представляли себе как δωτήρες ἑάων (подателей благ), которые не только даруют блага, но могут также наслать и несчастье. Поэтому их старались умиловать, задобрить дарами. Такой взгляд наивно обнаруживался в молитве. Форма молитвы у Гомера почти всегда следующая: она начинается с «κλῦθι» («услышь») и с призывания соответственного божества; потом приводится основание, по которому рассчитывают на принятие молитвы; наконец следует самая просьба. Просящий при этом обыкновенно ссылается на предшествовавшие случаи, когда он испытал благорасположение богов, или выхваляет свои собственные действия по отношению к ним: жертвы и приношения. Просьба обыкновенно не выходит из пределов того повода, который в данный момент побудил к молитве. Но боги не всегда исполняют просьбы: они распоряжаются при этом совершенно по собственному произволу или капризу. Если они отказывают в просимом, то обманувшийся впадает в неистовое бешенство и поносит богов язвительной бранью. Молитв благодарственных и хвалебных мы встречаем у Гомера только отдельные следы. Очень часто мы встречаемся с клятвами, как нам уже известно из вышеприведенных примеров. Гомер знает несколько видов жертвоприношений, но их систематическая группировка ему чужда. Перед принятием пищи и после него совершались возлияния; возлияниями сопровождалась также молитва, клятва, заключение договора. При больших жертвоприношениях вначале совершалось омовение водою. Потом закалывались животные, которые сжигались отчасти вместе с финиамом; и запах их был приятен богам. Весь ритуал жертвоприношений был подчинен определенным правилам. Чаще всего приносились в жертву быки, но иногда также и козы, овцы и свиньи. Жертвенное пиршество составляло весьма существенную часть жертвенного акта. С жертвоприношением часто связывалось гадание по восхождению пламени и дыма, поэтому частое название жреца θύοσχοός равно означает и «совершающий жертвоприношение; и «предсказывающий, прорицатель».

Мантика играла у Гомера очень видную роль. Он знал оракул в Додоне и пифийский оракул в Дельфах. Но обыкновенно задачей прорицателя было истолкование представляющихся знамений (σηματα, τέρατα), в особенности птиц; поэтому слово οἰωνός (вещая птица) употреблялось даже вообще для обозначения знамения. Истолкование этих знамений не было еще подчинено искусственным правилам и не предоставлялось исключительно особым, сведущим в деле людям; кто понимал знаменательные явления, тот их и толковал, как, например, Елена или Полидам. Иногда не только к истолкованиям, но и к самим знамениям относились с пренебрежением: так, Эвримах предостерегает против доверчивого отношения ко всем птицам,

---

<sup>1</sup> Ил. XXIV, 521: две бочки на пороге Крониона.

которые летают под солнцем, и Гектор, чтобы изгладить впечатление обескураживающего предзнаменования, говорит: εἷς οἶωνός ἄριστος ἀμύνησθαι περὶ πατρὸς (одно только и есть самое лучшее предзнаменование — защита родины)<sup>1</sup>. В числе знамений Гомер называет также Молву, Ὕσσα, в качестве вестницы Зевса. Рядом с истолкованием знамений он отводит место и гаданию по внутренним ощущениям. Таким образом являются предчувствия, точнее, ясновидение, у Патрокла, Гектора и др. при приближении смерти. Люди получали знамения и предостережения также и во сне: так, Патрокл является Ахиллесу, Афина — Навзикае. Но между снами бывают также и обманчивые; на это жалуется Пенелопа в известной аллeгории двух ворот, из слоновой кости и роговых, из которых появляются сны<sup>2</sup>. Эта ненадежность основывается не только на самой природе снов: сами боги посылают иногда людям обманчивые сновидения, как например, Зевс Агамемнону. Искусство различения и истолкования снов, как и знамений, было делом личной способности, а не кастовой образованности. Так, способность к мантике считалась особым дарованием, прославившим, например, Калхаса. Некромантия встречается редко, но в Од. XI Одиссей идет к умершим, чтобы спросить их.

Мы уже видели, что, хотя сила богов часто помогает людям, но нередко она действует и губительно. Вообще здесь нет никакой определенно установленной нормы, но господствует чистый произвол: Гомер далек от мысли о мировом правительстве, справедливо награждающем и наказывающем. Боги даже ослепляют людей, впутывают их в пороки, обольщают их, заставляя их впасть в грехи: Ата, богиня злого рока — дочь Зевса<sup>3</sup>. Думали, что это губительное действие Гомер специально обозначает словом δαίμων, но для этого нет никакого основания. Гомер употребляет слово δαίμων, смешивая его с θεός; он еще не знает демонов в качестве определенного класса существ; мнение, что демоны у него обозначают определенные божественные действия, отвлеченные от лиц богов, так же не может быть доказано. Так же расходятся взгляды на значение часто встречающегося обращения к людям δαίμονιe: одни понимают это слово в смысле «божественный», другие «несчастный».

Само собою разумеется, что изменчивые настроения и частные интересы таких богов, с какими мы познакомились, не могут быть верховным законом в мире. Поэтому рядом с богами или выше их у Гомера стоит сила судьбы; но ее отношение собственно к Зевсу далеко не ясно. Изображение весов, на которых Зевс взвешивает два жребия<sup>4</sup>. по-видимому, свидетельствует о более объективном понимании управления миром; но взвешивание здесь есть, конечно, только символ уже принятого решения. Иначе обстоит дело с судьбою, которая представляется то как предназначенная участь, то как сама определяющая сила рока. Гомер употребляет для ее обозначения слова αἴσα

<sup>1</sup> Од. II, 181, XV, 166; Ил. XII, 243.

<sup>2</sup> Од. XIX, 560.

<sup>3</sup> Од. IV, 261; Ил. XIX, 270 и пр.

<sup>4</sup> Ил. XIII, 59, XXII, 209.

и *μοῖρα* и их не олицетворяет: только два раза идет речь о Мойрах или Клогах<sup>1</sup>. Уже много раз подвергались исследованию многочисленные места у Гомера, в которых встречается *μοῖρα* или *αἴσα*, и при этом были достигнуты самые разнообразные результаты. То, по-видимому, судьба находится в тесной связи с Зевсом и богами: она называется *Διὸς αἴσα* (решение Зевса), *μοῖρα θεῶν* (решение богов) и имеет такой вид, как будто она совершенно тождественна с волею Зевса, с решением богов, с *θέσφατον* (предопределением); в других случаях между судьбой и богами существует несомненное несогласие. Были исследователи, которые утверждали, что Зевс стоит выше Мойры; но некоторые места указывают на противоположное и представляют самого Зевса как бы вынужденным подчиняться судьбе. Но вообще боги забо-



Мойры.

тятся о том, чтобы границы, положенные судьбою, оставались ненарушенными<sup>2</sup>. In abstracto возможность переступить эти границы существует; эта возможность обозначается выражением *ὑπέρρορον* (вопреки судьбе, сверх того, что определено ею). Таким образом, Зевс мог бы отворотить судьбу своего сына Сарпедона<sup>3</sup>, но это было бы так опасно, что он не решился на это. Но и в этом случае нельзя указать на какое-либо определенное учение. С одной стороны, судьба неизбежна, неотвратима; с другой стороны, допущение, что иное может совершаться и вопреки року, сообщает рассказу увлекательность и интерес. Мы часто читаем, что то или другое произошло бы вопреки року, если бы в решительный момент не вмешалось еще какое-нибудь божество. Кое-где это имеет даже такой вид, как если бы *ὑπέρρορον* действительно произошло<sup>4</sup>; но было бы неправильно превращать в доктрину поэтические выражения.

<sup>1</sup> Ил. XXIV, 49; Од. VII, 197.

<sup>2</sup> Ил. XX, 32.

<sup>3</sup> Ил. XVI, 433.

<sup>4</sup> Ил. XVI, 780; Од. I, 33.

Вообще религиозное значение гомеровского учения о судьбе часто сильно преувеличивалось, например, когда в представлении о Мойре находили монотеистическую черту. Можно было бы принять, что в лице Мойры речь идет не о единстве в управлении миром, но об участи, неизбежно постигающей каждое отдельное лицо — о жребии смерти. Таким образом, без сомнения, не Гомер изобрел и развил представление о Мойре для удовлетворения религиозных потребностей. Повсюду народная вера знает духов, управляющих судьбою отдельного лица; Гомер, вероятно, взял это представление из народной веры. В противоположность богам сила рока безлична, слепа, беспристрастна. Вряд ли судьба представляла собой нечто подобное благодетельному, успокаивающему ритму среди дикой беспорядочности всех орудий<sup>1</sup>; Μοῖρα δούλορος (ненавистная, имеющая несчастное имя), ὀλοή (губительная), κραταίη (могучая), на которую так же мало можно положиться, как и ожидать от нее помощи, совсем не отвечает потребностям чувства. Самое большое, что успокоительно может действовать — сознание того, что всякому назначен определенный день смерти<sup>2</sup>.

Чувствуя свою зависимость от высших сил, человек не обращался к Мойре; но он признавал свою зависимость от богов. Таковы известные благочестивые выражения, что дело — в руках богов и что все люди нуждаются в богах<sup>3</sup>. Но не следует заключать из таких выражений, что благочестие было основным настроением гомеровских героев. Человек смотрел на богов снизу вверх, с известной робостью перед высшею силой, с покорностью слабейшего; он имел мало оснований с уверенностью полагаться на их благосклонность, поэтому примеры действительного упования на богов являются только исключениями. Такое упование обнаруживали по временам Гектор, Менелай, Телемах<sup>4</sup>; с другой стороны, Одиссей жалуется, что даже Афина оставила его на произвол судьбы<sup>5</sup>. Мы, однако, не можем сказать ни того, чтобы благочестивые чувства сообщали силу гомеровским людям и возвышали их духовную жизнь, ни того, чтобы отношения к богам представляли главное дело в жизни. Полное отсутствие всякого страха перед богами, какое обнаруживается у циклопов, рассматривалось, конечно, как гнусное явление, но отношение к богам было слишком внешним, чтобы иметь действительно духовное значение. Но раз мы констатируем у Гомера это низкое состояние благочестия и богов, то мы должны подчеркнуть, что сам поэт не чувствовал этих недостатков, потому что предъявлял лишь скромные требования к миру богов. Гомеровские люди нуждались в своих богах и ожидали от них могущественной помощи, но не обращались к ним с неудовлетворенными душевными стремлениями и с нерешенными вопросами. Это обнаруживается из того душевного спокойствия, которым веет от гомеровского эпоса. Духовные потребности еще не пробудились;

<sup>1</sup> Так К. Лерс, *Zeus und die Mvira* (Pop. Auts).

<sup>2</sup> Ил. VI, 487; Од. X, 174.

<sup>3</sup> θεῶν ἐν γούνασι κεῖται. Ил. XX, 435; πάντες δε θεῶν χαιτέουσι ἄνθρωποι. Од. III, 48; Од. XVII, 601 и др.

<sup>4</sup> Ил. VIII, 526, XVII, 561.

<sup>5</sup> Од. XIII, 318.

внутреннего раздвоения, благодаря которому люди почувствовали бы недостаточность «блаженных богов», еще не произошло.

Нам нет надобности здесь заниматься гомеровскими реалиями, а также и психологией; но представление о смерти мы должны уяснить несколько ближе. Смерть у Гомера бросала на жизнь свою мрачную тень. В конце концов главное различие между блаженными бессмертными богами и людьми состоит в том, что последние умирают (*δειλοὶ βροτοὶ* — несчастные смертные, *βροτοὶ χαμόβητες* — измученные смертные) и поколения их сменяются, как древесная листва.

Представления о загробном мире и о посмертном состоянии у Гомера разнообразны. Следует строго различать отдельные мысли и не пытаться найти прагматическое развитие этого верования или привести в связь различные местности, на которые Гомер указывает как на местопребывание умерших. Прежде всего мы назовем Тартар, где живут Кронос и Титаны в качестве «нижних богов»; затем жилище или царство Аида — обыкновенное обозначение подземного мира. Некоторые искали этого царства мертвых не под землей, но на далеком Западе, по ту сторону Океана; но в Одиссее несколько раз в ясных выражениях говорится, что Аид живет под землей. Наконец, вне всякой связи с этими представлениями Гомер дает описание Елисейских полей, островов блаженных, где, овеваемые чудным воздухом, пребывают похищенные Радаманф и Менелай; последний потому, что он супруг Елены и, таким образом, зять Зевса. Очевидно, что эти различные представления не могут быть скомбинированы друг с другом; они различного происхождения и различными путями проникли в гомеровскую поэзию. К сожалению, у нас нет средств определить их происхождение; пока мы можем только отчасти сопоставлять противоречащие друг другу понятия.

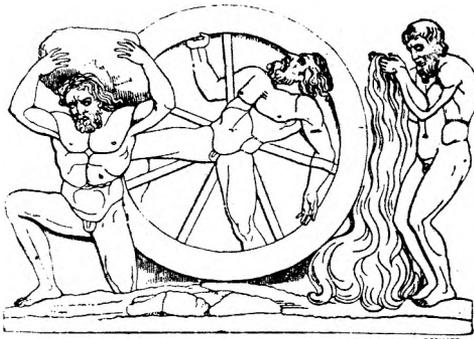
В Илиаде упоминается о загробном мире довольно часто, но все же только случайно; в Одиссее есть три намеренных описания: одно описание Елисейских полей, потом путешествие в ад Одиссея и, наконец, прибытие душ женихов в подземный мир<sup>1</sup>. Но представления, изображаемые в этих различных отрывках, часто не согласуются друг с другом. Так, вообще погребение играло роль необходимого условия для того, чтобы умерший мог достигнуть успокоения, переправившись через реку в жилище Аида, потому что духи отгоняли непогребенных; но Амфимедон и женихи вмешались уже в толпу умерших и беседовали с Агамемноном, когда их тела еще лежали непогребенными во дворце Одиссея. Представление о посмертном состоянии безотраднo. Настоящий человек — это тело: раз последнее лежит бездыханное, то остается только призрак, влачащий пустое и бессознательное существование в подземном мире; поэтому для него употребляются названия *σχιὰὶ ἀφραδεῖς* (бесчувственные тени), *εἶδωλα* (призраки). Ахиллес предпочел быть на земле поденщиком, чем владыкою над всеми умершими. Только волшебство при посредстве крови могло вернуть на короткое время умершим сознание. Тирезий, с которым главным

---

<sup>1</sup> Од. IV, 563—569; XI; XXIV, 1—204.

образом хотел посоветоваться Одиссей в подземном мире, сохранил свой дух; но это обстоятельство подчеркивается в качестве исключения. Так обстоит дело в первой Некийе<sup>1</sup>; во второй — отношения уже иные. Хотя Асфодилловый луг, куда ψυχοπολιός (проводник душ) Гермес гонит толпу женихов, как стаю летучих мышей, и невеселое место, но тени, которые там живут, например Агамемнон, все-таки сохранили свое сознание и воспоминание о прошлом.

Рядом с этим представлением, согласно которому жизнь в подземном мире есть только чрезвычайно бледное продолжение здешней жизни или призрачное существование, стоит другое воззрение, по которому в подземном мире господствует карающее правосудие. Сюда относится уже Эриния (или Эринии), которая фигурирует рядом с



Сизиф, Икليون и Тантал.

Аидом и Персефоной. Представление об этой Эринии — двойственно: в одном случае она, подобно Ате, представляет силу, вовлекающую в грех и запутывающую в нем, но обыкновенно она в подземном мире наказывает за грех, в особенности за клятвopеступление<sup>2</sup>. Мысль о карающем правосудии развита, собственно, в одном отрывке, который хотя присоединен к этой Некийе, но от которого веет явно другим духом. Он изображает нам в царстве Аида Миноса, который творит суд над умершими; Орион там занимается охотой; Титий, Тантал, Сизиф терпят общеизвестные му-

чения; наконец, Геракл говорит Одиссею о своем собственном путешествии в Аид. Здесь можно ясно различить три группы: Минос и Орион продолжают в Аиде свое земное занятие; Титий, Тантал, Сизиф терпят наказание за свои тяжкие преступления; это — начало представления об аде. Третью группу представляет один Геракл: он не живет в царстве мертвых, он наслаждается блаженной жизнью среди богов; в Аиде является только образ этого героя, в числе подвигов которого также похищение адской собаки и который, следовательно, победил это непреодолимое жилище. Мы оставляем под сомнением, действительно ли весь отрывок Од. XI, 566—633, есть орфическая интерполяция, как это утверждали<sup>3</sup>, во всяком случае эти идеи принадлежат к другому кругу понятий, нежели идеи предшествовавшего отрывка.

<sup>1</sup> Νεκυία — жертва, приносимая умершим, чтобы вызвать их из подземного царства. Так традиционно называется и XI глава Одиссеи, ибо в ней описывается этот обряд. Вторая Некийя — в гл. XXII Одиссеи. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ил. III, 279, IX, 571, XIII, 260.

<sup>3</sup> Это мнение в интересном экскурсе отстаивается фон Вильямовичем-Моллендорфом (Wilamowitz-Mollendorff) в «Homerische Untersuchungen» (1884).

## § 107. ГЕСИОД

Литература: Ряд интересных статей содержится в «*Æruscula Academica II, Mythologica et Hesiodica* (1857)»; ср. *Шёманна*.

**Р**ядом с именем Гомера выступает из древности имя Гесиода. И в этом случае мы также оставим в стороне критические вопросы о том, как сложилась его поэзия; но мы должны сообщить наиболее важное из его «Дел и дней» (*Ἔργα καὶ ἡμέρα*) и из его «Теогоний». Кроме этих двух главных сочинений имя Гесиода носит на себе еще одно стихотворение — «Щит Геракла», но для нас значение его ничтожно. Достояна сожаления, напротив, потеря «Эоид», где были приведены мифы о любовных



Прометей похищает огонь.

связях богов со смертными женщинами и сыновья от этих связей были перечислены в качестве родоначальников знаменитых фамилий.

«Дела и дни» переносят нас не в мир богов или героев, но в сферу личных отношений поэта. Гесиод, из Аскры в Беотии, проиграл тяжбу своему брату Персесу и был обижен несправедливыми аристократами. И к брату и к этим лицам он обращается с увещаниями, выраженными иногда в иносказательной форме. Сюда влетены два мифа, которые, может быть, были чужды первоначальному плану этого сочинения и во всяком случае связаны с ним довольно слабо. Первый миф — это история Прометея и Пандоры. Прометей подарил человечеству благодетельный огонь, утаив его *ἐν κοίλῳ ξύρηνι* (в выдолбленном жезле); в качестве уравновешивающего пагубного подарка Зевс дал человечеству женщину с ее соблазнительными прелестями, Прометей предостерегал против этого опасного божеского подарка; но Эпиметей прикутил

Пандору, которая тотчас открыла ящичек, и из него распространились по земле все бедствия; только надежда осталась в нем и таким образом была сохранена для человечества. Этот же миф есть и в Теогонии, но в несколько иной форме. Ящичка Пандоры нет; но еще сильнее подчеркнута, сколь роковое значение имеет женщина для человечества. Ссора между Зевсом и Прометеем перенесена в Микены, где титан жертвою обманул бога: разделил ее на две части, одну из кусков мяса, другую из костей, которые он сверху прикрыл жиром. Зевс намеренно, как говорит прибавка, может быть позднейшая, выбрал последнюю часть и сильно разгневался на Прометея<sup>1</sup>.

Второй миф в «Делах и днях» — это миф о пяти веках, следовавших друг за другом. В золотой век люди жили под властью Кроноса без забот и трудов; их счастливая жизнь оканчивалась смертью-засыпанием; после смерти они делались демонами, которые в качестве стражей Зевса наблюдали за делами и образом жизни людей, распределяли богатства, благословляли добродетельных. Здесь впервые в греческой литературе упоминаются демоны в качестве определенного класса существ. После золотого поколения олимпийцы создали серебряное; люди жили по сто лет, как дети, счастливо, но беззаботно; потом они стали заносчиво обращаться друг с другом и перестали почитать богов, поэтому Зевс отверг их. Они также сделались блаженными жителями подземного мира и пользовались почестями, но меньшими, нежели демоны предшествовавшего поколения. Затем наступил медный век: люди были страшны и воинственны, они питались животной пищей и истребляли друг друга в битвах и в заключение бесславно отправлялись в Аид. Четвертое поколение было поколение героев и сыновей богов, которые приобрели славу под Фивами и под Троей. Они там рано пали, но Зевс поместил их на далеких островах блаженных, где течет Океан. Там поля и деревья трижды в год приносят им свои плоды, и они ведут чудную жизнь. Следовательно, и это поколение не живет более на земле; поэт принадлежит к пятому поколению: это — железный век, в котором общую участь составляют печаль и забота и боги посылают людям все новые бедствия. Впрочем, и в это тяжелое время добро и зло еще смешаны, но оно грозит все более мрачным будущим; настанет день, когда разорвутся все сдерживающие связи и два божества, Αἰδώς (Стыд) и Νέμεσις (Немезида-Возмездие), навсегда покинут землю. Очевидно, четвертый век не соответствует схеме, но прибавлен в качестве составной части, чуждой ей по характеру.

Эти оба мифа замечательны во многих отношениях. Они не лишены значения в смысле сравнения мифов; но в особенности бросается в глаза то поучительное приращение, ради которого рассказал их поэт. Гесиод пользуется этими мифами как нравственными аллегориями и делает их носителями пессимистического мировоззрения. Много бедствий окружает человека, и в мире постоянно можно предполагать еще большее изменение к худшему. Жизнь не улыбается этому поэту, он находит в ней

---

<sup>1</sup> К. М. Франкен в «Prometheus und Pandora» дает тщательное сопоставление различных форм этого мифа.

только усилия и труд; добродетель, которая сделалась для нас обязанностью, трудна. Конечно, нравственный мировой порядок существует, но большинство преступает его, и всюду нас видит глаз Зевса.

В других частях поэмы выражается также серьезный и суровый образ мыслей. Это род сельского календаря с предписаниями относительно обработки полей и судоходства, двух занятий сельского населения Беотии. Крестьяне и матросы глубже всего чувствуют свою зависимость от богов, поэтому Гесиод убеждает моряка почитать Зевса и Посейдона, а крестьянина, который обрабатывает свое поле, не пренебрегать молитвой хтонийскому Зевсу и Деметре. Поэт не упускает из виду всякого рода подобных наставлений; он превращается в орган народной мудрости, приобретаемой через опыт, и особенно напирает на то, что надо остерегаться нарушений различных обрядовых установлений. Таким образом, эта поэма дает ценные сведения о народных обычаях и о народной морали. Гесиод знает и рекомендует благоприятные времена как для обработки полей, так и для судоходства. Он предостерегает от всякого рода упущений: не следует приносить жертвы богам с немывтыми руками или при жертвоприношении обрезать себе ногти и т.п. Его мораль мелка и насквозь проникнута своекорыстием. Она предписывает сохранять доброе соседство, не рисковать всем своим имуществом на одном челне, ссужать с расчетом на вознаграждение, но и не быть безжалостным. Светлые пункты этой морали — уважение к труду и благоговение к божественным установлениям. Таким образом, Гесиод дает нам то, чего совершенно нет у Гомера, именно возможность бросить взгляд, хотя и поверхностный, на нравственные воззрения и обычаи народа.

Переходим теперь к Теогонии, которая, так же как и «Дела и дни», начинается с обращения к музам, в святилище которых на Геликоне поэт был, вероятно, известен по жреческому преданию. Это произведение также не однородно. Мы рассмотрим сначала общую его систему, а потом уже обратим внимание на отдельные мифы. Теогония Гесиода есть вместе с тем и космогония; его боги суть основные мировые силы, природные существа, происхождение которых есть вместе с тем и происхождение мира. В начале он ставит не древний Океан, подобно Гомеру, а четыре первобытных существа: Хаос, Гею, Тартар и Эроса.

Из них только Гея вполне приобрела значение космогонического начала. Хаос — пустое пространство — производит на свет множество существ: Эреба, Никс, Фанатоса, Гипноса, Онейров, Кер, Эрис и пр. У Гомера большинство этих существ находятся в связи с Зевсом: Зевс дает сновидения, Зевс посылает Атэ; у Гесиода они образуют самостоятельную группу. Еще более изолированно стоит между четырьмя основными существами Эрос, которому Гесиод не приписывает никакого потомства и к которому он уже более не возвращается. Значит, основания для этого представления следует искать в другом месте, например в культуре Эроса в беотийской Теспии, недалеко от Аскры, или же в других космогониях. Но главный вопрос, разумел ли Гесиод под Эросом духовную силу или просто животную производительную силу, останется, конечно, не решенным.

Главная фигура в Теогонии — Гея. От нее одной происходит Уран, горы и Понт. От ее связей с Тартаром, Понтом и Ураном произошло множество существ. От Тартара Гея рождает Тифея — чудовище, которое было убито Зевсом. Понт делает ее матерью Тавманта, Форкиса, Кето и Эврибии, от которых происходит целый ряд чудовищ: Гарпии, Горгоны, Химера, Сфинкс, Цербер и пр. Но все эти генеалогии остаются несколько в тени: главный род образует потомство Урана и Геи. Их потомки — титаны, из которых мы назовем только *δεινότατος παίδων* (внушающих ужас детям) Кроноса и Рею; дети последних Гестия, Деметра, Гера, Гадес, Посейдон и Зевс. Следовательно, Зевс не старший, но самый младший из кронидов. Главный интерес в Теогонии представляет победа Зевса над титанами. Раньше в этой победе часто усматривали отрывок из истории культа; думали, что почитанию Зевса предшествовала религия Кроноса, а этой последней религия Урана. Но со времени Бутманна и Велькера это мнение почти совершенно оставлено. Если даже не соглашаться с тем, что Кронос есть только абстракция от эпитета Кронион, то все же остается верным утверждение Велькера, что главный бог всегда старше своей генеалогии. Несомненно, Кронос — древний бог, но его отношение к Зевсу было изобретено впервые систематической генеалогией. Титаномахия так же мало представляет отрывок древней истории культа, как мифо мировых периодах — полустертый список народов, намекающий на исчезнувшие народности Греции, как то думали К. Ф. Германн и еще Преллер. Но в этом мифе хорошо выражено то, на что едва намекает Гомер, — противоположность между старыми и новыми богами, из которых первые представляют силы природы, а последние духовную гармонию. Но старое племя титанов не могло быть совершенно устранено, так как оно является носителем вечных узаконений, на которых основано постоянство мира и ритм течения времени. Поэтому Зевс вступает в связь с женщинами-титанками, Фемидой и Мнемозиной, и они рожают от него Гор, Мойр и Муз. Зевс не может один достигнуть даже победы над титанами: сила великанов-гекатонхейров (сторуких) должна была ему помочь в этом. Тогда титаны были низвергнуты в Тартар, но против Зевса восстал новый противник Тифей, которого Зевс, однако, тоже победил. Явления природы, мифически представлены в этих битвах — землетрясения и вулканические извержения. Замечательно только, что потомки Земли всегда покоряются небесной силе. Гесиод незнаком с дубликатом Титаномахии — Гигантомахией, но пластическое искусство часто изображало, как гиганты были побеждены Гераклом, Афиной или Аполлоном. Впрочем, о самих гигантах Гесиод упоминает как о потомках Урана.

Теогония содержит еще несколько интересных мифов, таковы: миф о кастрировании Урана Кроносом и о рождении Афродиты от упавшего при этом в море фаллоса; миф о Стиксе, вода которого является роковой для самих богов, если они преступили клятву, и пр. Одна часть не всегда согласована с другой. Яснее всего это обнаруживается в том эпизоде, где прославляется Геката как могущественнейшее божество, власть которого безгранична также и над судьбами людей. Несомненно, что это представление заимствовано из круга местных культов; оно является в Теогонии совершенно изолированным.

## § 108. КРУГ БОГОВ

Греческие теогонии содержат ряды имен: Урана и Гея, Кронос и Рея и другие, — значение которых определить трудно, как мы уже говорили, когда шла речь о Гесиоде. Об *Уране* мы знаем только то, что он должен быть Небом; с индийским Варуной он не имеет ничего общего, и даже является вопросом, существовал ли какой-либо реальный культ Урана. Но что касается богини земли Геи, которую теогоническое умозрение присоединило к Урану в качестве супруги, то мы знаем достаточно хорошо, что культ этой богини существовал. В особенно почитаемых местах культа, какими были Додона и Олимпия, ей поклонялись вместе с хтонийским Зевсом; в Дельфах, а также в Спарте и в Беотии — вместе с Аполлоном. Знаменитый дельфийский оракул в древнейшее время был святилищем Геи, где она вместе со своим спутником, змеиным богом Пифоном, давала в сновидениях пророчества вопрошавшим; и даже когда Аполлон убил Пифона (т.е. вытеснил его) и сделался сам богом прорицания, то все-таки святилище богини земли продолжало существовать рядом с его святилищем. Круг мифов о *Кроносе* подвергся изучению<sup>1</sup> по сравнительному методу в талантливом сочинении Анджью Лэнга (Andrew Lang). Он указывает, что, согласно первобытному представлению, первоначально существует плодovitая связь между небом и землей. Все творения — плоды этой связи; но мало-помалу, по мере того как они приобретают силу, они стремятся разлучить своих родителей и положить конец оплодотворению. Решается на такое дело непокорное дитя: в греческой мифологии это Кронос, младший сын Урана и Геи; он совершает разлучение, кастрировав отца. То же относится и к другому преданию о Кроносе: пожирание детей и мстительное коварство младшего из них оказывается часто употреблявшимся мифическим сюжетом.

Как известно, Кронос получил философское значение вследствие сходства своего имени со словом χρόνος — время. Несомненно, однако, что не этому популярному недоразумению он обязан своим местом в генеалогии; он сделался отцом Зевса или потому, что культ Зевса вытеснил его культ, или потому что Зевс Кронион сам заключал в себе понятие Кронос («совершитель», как толкует Узенер и др.). Вершины гор, на которых поклонялись Зевсу, также многократно называются холмами Кроноса. Новейшие исследователи Узенер, М. Майер<sup>2</sup>, Л. Р. Фарнелль — все считают Кроноса за действительного древнего бога, обладавшего культом. Он почитается как у дорийцев, так и у ионийцев; происхождение его культа совершенно скрыто во мраке. Ему приносились жертвы для урожая хлеба, и его благодарили во время или после жатвы; в Афинах также празднование Кроний сопровождалось необузданным весельем и временным освобождением рабов. *Рея*, вероятно критская местная богиня, которую сопоставляли с Кибелой в качестве матери-земли и которую даже считали за перво-

<sup>1</sup> Custom und Myth., стр. 45.

<sup>2</sup> В Лексиконе Рошера.

начально малоазиатскую богиню — не единственная богиня, возведенная в положение матери Зевса; в других теологиях Зевс — сын гораздо более известной Геи. Сама Рея упоминается также вне связи с Кроносом, так что, по-видимому, лишь стремление к систематизации генеалогии богов впервые соединило оба эти божества. Миф о беременной матери богов, которая вынуждена во время бегства родить свое дитя и потом скрывает его — частый сюжет, с которым мы встречаемся также в мифе о Лето. Позднее Рея вместе с Кроносом перемещаются в подземный мир, где они властвуют над титанами. Родители официального поколения богов и враги олимпийцев разделили одну и ту же участь — участь отставных богов, которые так часто ссылаются в подземный мир. Что титаны должны быть признаваемы за прежние божества — это вытекает из того, что при своем падении они утратили господство над природой. Точно так же и в других мифологиях враги богов, Азуры в Индии и Девы в Иране, с достаточной ясностью фигурируют как вытесненные и превращенные в демонов боги.

Среди богов, которые вводятся в систематическую теологию в качестве старших братьев и сестер Зевса и Геры, мы встречаем весьма древние божества. По природе вещей естественно, что *Гестия*, богиня домашнего очага, была предметом усердного почитания еще в самые ранние времена оседлой жизни греческого народа. Служение Гестии есть семейный культ, и в течение всего времени греческой жизни оно неотделимо от охраны домашней жизни: при входе в дом прежде всего приветствуют огонь, зажженный в атриуме; угасание огня выражает собою гибель семьи. Государство также имело в Гестии свою центральную святыню; отправляясь в путь, колонисты брали с собой огонь очага, горевшего в Пританее, и часто в новой стране какой-нибудь человек из метрополии должен был заботиться о поддержании этого огня в государственном очаге. Гестия поздно сделалась личным божеством; у Гомера она еще едва может быть отличена от огня в очаге. Но у Гесиода и в гимнах мы видим ее в качестве первородной, вечно девственной дочери Кроноса и Реи; она сидит на Олимпе между богами в виде неподвижной богини; она не удаляется со своего места; ее постоянное местопребывание при входе или в середине залы собрания богов. В качестве богини домашнего счастья Гестия призывается вместе с подвижным Гермесом как ее необходимым дополнением; из даров, приносимых ей, ничто не может быть употреблено в пищу жертвователями, и при всех жертвоприношениях, в начале и в конце, ей приносится дар, как богине огня.

Мирная сторона огня, т. е. огонь как повседневное благо, почиталась в лице Гестии, а и природный огонь — вулканические силы — уже в древности имели своего бога. *Гефест*, как недавно доказал Вильямович, был первоначально местным богом на острове Лемносе, на котором есть действующий вулкан; почитание Гефеста восходит к весьма древним временам, но общее признание его в качестве бога огня и кузнецов произошло позднее, благодаря гомеровской поэзии. Хромой кузнец, изображаемый здесь как полукомическое лицо, представляет фигуру, повторяющуюся во многих других индогерманских мифологиях. В соединении Гефеста с богиней красоты, если

только оно не основано на случайной связи культов, можно, конечно, видеть просто аллегорическую игру на тему безобразия и красоты или нечто подобное; на известный эпизод с соперником Аресом можно с уверенностью смотреть просто как на забавную историю, которая показывает нам, как шутивно обращались с богами гомеровские поэты. Вообще же Гефест, как и все кузнецы мифов, хитер и коварен; рассказ о золотом кресле, к которому он приковал Геру, представляет одну из многочисленных его хитростей; в это время миф приписывает изгнанному сыну богов возвращение на Олимп. Культ Гефеста, кроме Лемноса, указывается еще только в немногих местах; но в особенности он почитался в Аттике вместе с Афиной. Его брак с Харитой имеет значение соединения ремесла с красотой формы; его близкое отношение к Дионису объясняется, вероятно, благоприятным влиянием вулканической почвы на виноделие.

Более благородный образ, соответствующий Гефесту, мы имеем в *Прометее*. Он также бог огня, также искусен и хитер. Но огонь, представляемый Прометеем, не есть огонь природный, брошенный с неба, но огонь очага, который или похищен с неба, или произведен искусственно. Вследствие этого в позднейшей поэзии Прометей делается представителем человеческой самостоятельности. Но у Гесиода он еще преимущественно представляется коварной личностью, искусство которой, собственно говоря, довольно опасно; в конце концов он больше причинил бедствий людям, чем доставил счастья. В трагедии эта двусмысленная сторона его характера отступает на задний план перед гордым, благородным образом мыслей, благодаря которому он некоторое время выстает против самого Зевса. Но Эсхил здесь чрезвычайно свободно обошелся с мифологической основой. Праздник Прометея, Прометеи, праздновался бегом с факелами, причем отец давал сыну в руки факел. Бег с факелами в честь Гефеста был также в общем употреблении в Греции<sup>1</sup>.

Рядом с Гестией, в качестве старшей сестры Зевса, стоит древняя богиня земли *Деметра*, «мать-земля» — бесспорно, одно из древнейших божеств Греции. И ее культ, и миф о ней указывают на первобытное состояние, во всяком случае на самое начало земледелия; вообще она мало возвысилась над группой древних хтонических богов, с которыми она часто связана. Ближе всех из них она стояла к «Девнице», *Коре*; обе они фигурировали в качестве хтонических божеств и божеств растительности, и Кора, которая ежегодно осчастливливала землю растительным покровом, стала считаться дочерью матери-земли. Из этой комбинации развилась драма о похищении Кору и ее связи с богиней смерти, Персефоной, в том виде, как мы знаем эту историю из гомеровского гимна; как известно, она составляла часть элевсинских мистерий. Скорбь земли по похищенной дочери, пребывание последней под землей и заключительный договор с Аидом, вследствие которого Деметра ежегодно получает Персефону обратно к себе на 8 месяцев, — все это могло выразить собою только ежегодный ход природных явлений. Но что содержание этого гимна не представляет собою

---

<sup>1</sup> Геродот, VIII, 98.

первоначального мифа о Деметре, можно предполагать на том основании, что элементы рассказа фигурируют в других мифах о Деметре с совершенно другой мотивировкой, которая производит впечатление более ранней. Так, в Аркадии рассказывалось, что Посейдон в виде жеребца застиг врасплох Деметру в виде кобылы, и плодом этого насилия явился конь Арейон. В этом круге легенд скорбь Деметры является результатом ее негодования на насилие Посейдона. Черная Деметра, Мелайна фигаийцев, оскорбленная точно так же, скрылась в пещере на Масличной горе. Там она дает



Гадес с кербером.

жизнь богине Деспойне и пребывает неподвижно в своем убежище, лишая людей всякого плодородия, так что они несомненно умерли бы с голоду, если бы Пан не открыл случайно пещеру беглянки и не сообщил о ее местопребывании богам. По Павзанию, в этой пещере еще долго находилось деревянное изображение Деметры с лошадиной головой и гривой и с эмблематическими змеями. Гневающаяся Деметра называлась *Ερινύς*, но существует также самостоятельная богиня Эриния, которая приводилась в связь с Посейдоном и к которой, может быть, и относится первоначальная форма аркадского предания о Деметре. О культе Деметры как богини земледелия нам придется говорить подробнее, когда будет речь об элевсинских мистериях; здесь мы хотим только упомянуть о Деметре, имевшей этическое и политическое значение, в честь которой праздновали во многих городах под именем *Ψεμοφόρος*; она была покровитель-

ницей правильно устроенной жизни, совершенно так же, как богиня земли Гея почиталась еще в качестве Фемиды. Эта Деметра особенно была охранительницей положения замужних женщин, и в честь ее совершался праздник Фесмофории, на который не допускался ни один мужчина.

*Персефона* непосредственно есть богиня смерти; она сделалась царицей подземного мира не вследствие похищения ее Аидом, а скорее сам Аид был дан ей в качестве супруга и только через это достиг своего сана. Очевидно, греки, подобно германцам, представляли себе царство мертвых управляемым женщиной, страшной, разруши-

тельной и убивающей, имя которой многие боялись произносить. Другие имена Персефоны — Кора и Деспойна — принадлежат ей также как царице мертвых. Деспойна, госпожа, фигурирующая в аркадских культах, отмечена была Павзанием даже как высшее аркадское божество, но она сливается не только с Персефой, но и с Гекатой и даже с Артемидой и, следовательно, должна была быть самостоятельной богиней, хотя бы и не резко отграниченной. В качестве богини подземного мира Персефона ежегодно дает земле ее растительный покров, и вследствие этого она введена в круг богов растительности; в качестве Кору она также есть богиня плодородия. Богиня растений Кора является в нескольких легендарных образах, например в образе Ариадны. Связь Ариадны с Дионисом — совершенно в духе позднейших мифов о Персефоне. Гомер понимал Персефону исключительно как богиню смерти; о ее временном возвращении на землю у него нет речи; напротив, она непрерывно занята принятием притекающей толпы умерших.

*Аид* (Гадес, Аидоменей) труднее вводится в ряд Кронидов, чем Гестия и Деметра, и в первоначальном значении не мог быть сопоставляем ни с Посейдоном, ни с Зевсом; как пожирающий мертвых бог смерти, он должен быть довольно древним, но все-таки он первоначально был лишь одним из многих божеств, пребывавших в царстве мертвых, каковы Танатос — смерть, Мелеагр — охотник мертвых и т.д. Даже позднее, когда он возвысился, в особенности благодаря Гомеру, до положения царя подземного мира, он остается все-таки в этом сане довольно неясной фигурой и как объект культа сильно отступает на задний план, так, Павзаний отмечает, что, насколько ему известно, алтари в честь Аида существовали только в Элиде; впрочем, в культе Аид фигурирует почти только вместе с Деметрой и Корой.

В *Посейдоне* некоторые видят непосредственно конского бога, т.е. бога равнин, питающих коней. В пользу этого говорит то обстоятельство, что культ Посейдона внутри страны не менее стар и занимает еще более видное место, чем на морских берегах; некоторые знатные роды, занимавшиеся скотоводством и земледелием, были в древних времена особенными почитателями Посейдона. Полагают, что когда эти роды приблизились потом к морю, то Посейдон сделался вместе с тем и морским богом. Во всяком случае, установлено, что комбинация морского и конского бога может быть объяснена тем, что большинство племен Греции, занимавшихся мореплаванием, были вместе с тем известны и своим коневодством: таковы лаконские минийцы, беотийцы и усердные почитатели гиппийского Посейдона — фессалийцы. Позднее коней морского бога стали понимать символически, как волны, корабли и пр. Заметные следы представления о Посейдоне как о божестве плодородия отражены в таких именовании, как Фитальмий (бог роста растений) и в позднейшем Посейдоне Георгосе (земледелец). Хтонийский Посейдон, который отличается могуществом, как фигура, стоящая рядом с Зевсом хтонийским, иногда принимает характер бога плодородия; в качестве такового он влетен в предание о Деметре; в Дельфах он считается также мужем близко стоящей к Деметре Геи. У Гесиода тот же Посейдон упоминается как привратник

Тартара; хтонийскому Посейдону приносились в жертву черные быки. Согласно народному представлению, Посейдон χθόνιος есть господин подземных сил, когда они колеблют землю; он Гайаох — землеколебатель, который производит вулканический гром грохотом своей колесницы. Этот род деятельности согласуется с характером Посейдона как бога моря; он повелевает морскими волнами и заставляет их по своей прихоти вздыматься и падать; вообще он могущественный бог, часто гневный, хотя и не злонамеренный. Весьма сомнительно, чтобы его господство над водами простиралось далее соленых вод, так как даже тот источник, который он заставляет бить ключом близ Афин, — соленый. Культ Посейдона, распространенный, начиная от Фессалии и Беотии, по Аттике и Истму и в особенности по всему Пелопоннесу, во многих местах был важнее, а может быть и древнее, чем культ Зевса. В Лаконии о нем упоминается как о существовавшем ранее прибытия дорийцев, и если можно делать заключения из известной легенды, то его господство над Афинами было древнее, чем господство Афины. Впрочем, уже с древних времен Посейдон неоднократно приводился в связь с Афиною: так было в Беотии, Аркадии и Лаконии. Минийцы и близкие с ними кадмейцы были носителями обоих этих культов (Виде). В Афинах Посейдон был очень тесно связан с другим богом — Эрехтеем, оттесненным на задний план Афиной; им пришлось разделить друг с другом святилище, так же как и судьбу; введение символического сопоставления земледельческих плугов и разрушающей землю силы волн (Узнер) едва ли может быть достаточно для того, чтобы объяснить эту связь культов.

Насколько отдельный бог мог сделаться всеобъемлющим в развитой греческой мифологии — это мы видим в *Зевсе*, отце богов. Когда гомеровская поэзия создавала греческий пантеон, то древний бог неба, конечно, был уже давно повсюду признан за отца богов, и возвышенные свойства, приличествующие отцу богов и царю неба, или были приписаны ему, или он приобрел их, включив в себя многие божества света, правосудия и отечества. «От Зевса исходит день и свет; он посылает годы. Много значат в нем его светлые очи; он всегда смотрит на все, его око никогда не дремлет, он поэтому всевидящий надзиратель; злодей сквернит святое око Зевса. Вершины гор посвящены ему, а также повсеместно места культа; он восседает на светлой вершине Олимпа высоко над короной облаков. Посреди всякого двора стоит его алтарь (Ζεὺς ἑρχεῖος — хранитель очага); дом и двор в его руке, как и городская община (πολιεύς). Под его покровительство становится тот, кто переступает границы отечества (ξείνιος — охраняющий чужеземцев, покровитель гостеприимства) и кто ищет помощи в чужом доме (ἑταιρίος — покровитель просящих защиты); он провожает странника к цели. Он верховный спаситель (σωτήρ) и очиститель (καθάρσιος). Он устраивает браки (γαστήριος — покровитель брака, ζύγιος — соединяющий в брачный союз), создает и поддерживает узы родства (συγγένειος — охранитель родственных уз, φράτριος — покровитель фратрий); жизнь и смерть в его руке; на золотых весах взвешивает он смертный жребий бойца. Он дает счастье и богатство (δωβριος, χτήσιος,

πλοῦσιος — покровитель счастья, личной собственности и богатства); он охраняет границы (ἄριος — хранитель границ); царская власть и ее внешний знак, скипетр, происходят от него. Он следит за клятвами и их соблюдением; от него исходят верность и доверие; и где бы на земле ни было нарушено право, оно восстанавливается его решением, будет ли это на войне или перед судом. Тяжко мстит он за несправедливые судебные приговоры и вообще заботится о наказании всякого злодея; он заносит все злодейства в большую книгу вины, и они никогда не могут быть забыты»<sup>1</sup>.

Зевс не случайно занял это центральное положение: уже родственность этого имени и понятия с древним индогерманским *Dyaus* обнаруживает, что его значение имеет доисторическое происхождение; к этому первобытному мифу принадлежит также древняя связь его частью с Дио или Дионой, частью с богиней земли Геей. В Греции Зевс рано дифференцировался на хтонийского и небесного Зевса, и чрезвычайное множество местных преданий было связано с его именем; любовные приключения, занимающие такое большое место в этих преданиях, обыкновенно представляют собою мифологическое выражение состава культа: вновь появляющийся бог узаконяется посредством выдуманного происхождения от Зевса, и мифотворчество легко умеет найти для нового бога мать и сделать интересными ее любовные отношения к Зевсу.

Наименование «Олимпийский», ставшее столь знаменитым благодаря эпической поэзии, происходит от некогда незначительного культа Зевса, существовавшего у подошвы фессалийской горы, которая поэтому позднее стала считаться местопребыванием богов: олимпийский Зевс первоначально не мог сравняться по своему могуществу с додонским, а по богатству мифов — с критским. Священный дуб в Додоне, со своим древним оракулом, священными голубями и божественным источником у своего подножия, был, вероятно, древним деревом культа; но то обстоятельство, что супругой Зевса здесь была не Гера, а Диона, указывает на то, что этот дуб очень рано был посвящен Зевсу. Доказано, что Зевс проник во многие местные культы, развился за счет местных божеств, в особенности в городах, и скоро стал господствующим как бог дома и права: в Спарте, где Зевс вместе с Геей имел древнее святилище на общественной площади, он вытеснил первоначального спартанского бога Агамемнона; но в сельских округах Лаконии он не мог бороться против тамошних богов и пользовался лишь незначительным почетом. *Критский Зевс* представляет совершенно иную фигуру, чем городской и культовый бог этого имени. Конечно, бог, рожденный на вершине Иды, носит ясные признаки бога света; у критян его имя употреблялось для обозначения света; рождение в горной пещере напоминает другие мифы о богах света; танец куретов, связанный с преданием о Зевсе, рассматривается некоторыми как фигурирующее во многих народных обычаях прославление пляшущего солнца. Однако, с другой стороны, несомненно, что критский Зевс есть по преимуществу бог

---

<sup>1</sup> Узенер, Götternamen, 196.

растительности. В виде ребенка, вскормленного нимфами и одаренного всякого рода силой и изобилием, с очевидностью прославляется возрождение природы; бык, служащий его символом, прекрасно согласуется с этим кругом идей, и отдельные формы критского Зевса представляют его прямо как бога растений; таков Зевс *ἔλαφος* (покровитель раненых), который изображается в виде юного безбородого бога, сидящего на древесном пне посреди кустарника и растений. Поэтому многие (между прочим Велькер) считали критского Зевса за семитического или во всяком случае за иностранного бога, так же как и в матери его Рее видели малоазиатскую богиню. В таком заключении нет необходимости; даже бык не указывает с определенностью на семитическое происхождение; но очень возможно допустить, что здесь имя Зевса было перенесено на отличного от Зевса главного бога значительной части страны.

Не прослеживая здесь во всем их многообразии все отдельные культы, посвященные Зевсу в различных местностях Греции, как-то: культ ликийского Зевса в Аркадии, панэллинского на Эгине и некоторых других, мы лишь указали на многочисленные функции Зевса, известные из его многих эпитетов, которые большей частью должны быть рассматриваемы как первоначально отдельные особые боги.

Искать общего развития в столь запутанных и собранных отовсюду мифах о Зевсе и культах Зевса считается у современных мифологов устарелым подходом. Однако же образ Зевса с дикими и варварскими обрядами его культа и с приуроченными к нему высокими и чистыми этическими идеалами мог бы служить для изображения значительной части греческой религиозной и культурной истории.

Зевс неразрывно связан с греческой жизнью. Он следовал за греческими племенами в их странствиях; его оракул был для них авторитетом во времена седой древности; он охранял их домашний очаг, ограждал их страну и господствовал над их первобытным правом. То обстоятельство, что он победил и поглотил более древних местных богов, было только благом для тех племен, над которыми он таким образом приобрел господство: он или принес с собою культуру, или культура сделалась впервые действительной силой тогда, когда он в своем культе собрал ее разрозненные элементы и дал жизни духовный центр. С другой стороны, сама идея Зевса развилась вместе с греческой культурой: искусство Фидия, поэзия от Гомера до Эсхила достигли своей высшей точки в идеальном изображении Зевса. С философией этот бог возвысился до великого единства всего существующего, и только когда греческая культура начала склоняться к упадку, тогда олимпиец отступил на задний план и предоставил господство другим — отчасти низшим, отчасти чужеземным богам.

*Гера*, в официальном пантеоне супруга Зевса, достигла этого сана, очевидно, вследствие связи их культов. Высокопочитаемая местная богиня Аргоса была поставлена рядом с верховным богом и вытеснила более древних, отчасти уже призрачных супругов — Диону и Гею. Гера — богиня чисто греческого происхождения и одна из немногих богинь Греции, оставшихся вне растлевающего влияния приходящей в упадок культуры и чужеземных культов. Она осталась царицей, женщиной, сохра-

нившей достоинство своего сана, так же как она всегда была помощницей женщин в их нуждах и их прообразом в супружеском счастье и радостях материнства. Знаменитые культы Геры отправлялись в Коринфском акрополе и на Самосе, но главным образом в Аргосе. Здесь она стояла в определенном отношении к рекам, вероятно, как подательница дождя; в Лаконии ее культ также связан с разливами Эвроса. В качестве приемной дочери Океана и Фемиды она, конечно, была способна заведовать ороше-



Свадьба Зевса и Геры.

нием земли; когда Зевс добивался ее благосклонности, то он принял вид кукушки — птицы, возвещающей весенний дождь; ее брачная любовь служит обильным источником всяких благ во время свадьбы в блаженных странах Океана или на горе Иде в тот час, когда отец богов, воспламенившись юношеской страстью к богине, позабыл и троянцев и греков. Корова, которая посвящается Гере, указывает на деятельность ее как богини полей; она сама представляется с коровьей головой, и сообразно этому можно понимать ее гомеровский эпитет — волоокая; как известно, она превращает в корову свою жрицу Ио так же, как жрица Артемиды Ифигения превращается ею в

лань; основа мифа в обоих случаях одна и та же: высшая богиня поглощает культ низшей, и последняя сливается с животной эмблемой первой (или с потерявшим значение животным ее образом). Символ плодородия представляет также гранатное яблоко, которое держит в одной руке великолепная Поликлетова статуя Геры в Аргосе, в то время как в другой руке она держит скипетр с кукушкой. Геба, дочь Геры, стоящая рядом с нею, представляет собою юную весну, наливающую богам освежа-



Афина.

ющее питье. Гера дает плодородие женщинам и в качестве Эйлейфии или повелительницы эйлейфий (гениев рождения) способствует благополучному исходу родов. В культе, отправлявшемся в Аргосе, ежегодно праздновался священный брак Геры с Зевсом: с цветами и венками прославляли божественную чету; Геру возили в одежде невесты и сплетали для нее брачное ложе из нежных весенних ивовых ветвей; весь обряд совершали наподобие человеческой свадьбы, прообразом которой считалась эта свадьба богов. На Самосе народный обычай полового сношения между помолвленными был узаконен преданием о тайной связи Зевса с Герой еще до их брака и исполнялся как религиозный обряд.

Об *Афине* справедливо замечено, что эта богиня вообще сбросила с себя следы свойств богини природы и более, чем какое-либо другое из греческих божеств, превратилась в божество политическое и этическое. Тем бесполезнее спорить о ее «нату-

ральном значении». Если вернуться далеко назад, то в Афине можно усмотреть древесную нимфу — нимфу масличного дерева. Масличное дерево уже в догомеровское время имело в Греции культовое значение, и в Аттике, где почва только и годится для культуры оливок, оно сделалось условием жизни и спасением для страны. Поэтому в Эрехфейоне было посажено масличное дерево, с которым, как предполагали, связана была судьба государства. Говорили, что это дерево подарила городу Афина и таким образом устранила претензии Посейдона на господство. При отправлении

культы богини в честь ее бил ключом источник масла, и она разделяет с масличным деревом многие эпитеты, например «неистощимая». Но сомнительно, вместе ли с масличным деревом приобрела Афина значение в Греции: в Пелопоннесе ее культ восходит к очень древним временам; в Лаконии она стоит рядом с Посейдоном в качестве еще до-дорийского божества, подобно тому как позднее она вместе с Зевсом была охранительницей Спартанского государства. Внутри Греции она рано поглотила в себя местные божества — например, мифического царя Аркадии, древнего Алеоса, основателя города Тегеи; вследствие этого она почиталась как Афина Алеа; в подобных же отношениях она, повидимому, была к Эреxfею; в Трезене она устранила богиню Аитру и сделала ее своею жрицей. Афина примыкает преимущественно к числу настоящих городских божеств, и в историческое время мы чаще всего встречаем ее как богиню-покровительницу городской цитадели: так было в Спарте, Афинах и в большинстве других городов; для защиты страны ее помещают также на мысах. От ее (необъясненного) имени «Паллада» произошло слово «палладиум», означающее охранительное изображение вообще. Многие эмблемы Афины остаются неразрешенными загадками. Эгида указывает на ее связь с Зевсом, но также придает ей до известной степени характер богини грозы; на одной македонской монете она представлена мечущей молнию, и, как говорят, одна лишь Афина знает, где Зевс скрывает громовые стрелы. Змеи, украшающие эгиду, указывают, вероятно, на ее связь с Эреxfеем: как известно, она носит на щите голову Медузы, которую она убила или сама, или через Персея. Однако все же неясно, какой религиозно-исторический факт скрывается за этой битвой ее с Горгоной. Отношения Афины к сове также представляют трудности; изображения Афины с свиной головой найдены были Шлиманом, и афинские монеты имеют на себе с одной стороны голову Афины, с другой — изображение совы.

Охраня существование города с внешней стороны, Афина охраняет и его *внутреннюю* жизнь. В качестве βοῦλαῖα (подающей благие советы) она внушает постановления афинского государственного совета, в качестве ἀγούραῖα (покровительницы народных собраний) она руководит действиями народных собраний; в качестве ὑγεία она охраняет здоровье. Гигией была очень почитаемая богиня, которая, подобно Nike, была приведена в связь с Афиной; тотчас после язвы в Акрополе были воздвигнуты алтарь и статуя Афины. Гигией Афины была также богиней-покровительницей всякого рода промышленной и ремесленной жизни, и ей был посвящен праздник кузнецов — халкеи. В особенности под покровительством Афины-ἐργάνη (труженицы) находилась ручная женская работа, пряжа и ткань. Наконец, Афина есть богиня ума; она покровительствует таким хитрецам, как Одиссей и Диомед. С этой стороны характера Афины может быть связано ее рождение из головы Зевса; впрочем, смысл этого предания темен и не разъясняется «рождением облака от неба». Отношение Афины к Зевсу сравнивалось с отношением индийских богинь к тем богам, которых сакти, т.е. силою или откровением, они являлись. Напрашивается также сравнение

с северными валькириями. Но мы рассматриваем Афины в ее специфически греческой форме, как одно из божеств, на которые греческая культура и искусство явственнее всего наложили свой отпечаток.

Рассказ гомеровского гимна о похищении *Гермесом* быков и аргивское предание о Гермесе — убийце Аргоса характеризуют этого бога как божество стад; о той же стороне его характера свидетельствуют художественные изображения и придаваемые ему признаки, например баранья голова, а у Гомера — почитание, оказываемое ему пастухами. Но прежде всего он, по-видимому, представляет животную плодовитость. Геродот, допускающий, что фаллические гермы как на Самофракии, так и в Афинах



Гермес, обманывающий Аргоса.

были введены пеласгами, считает этот символ за характеристический знак Гермеса и указывает, что и во время мистерий в Самофракии ему праздновали также, как подателю плодовитости. В большинстве мифов о Гермесе заметно сладострастие, и, соответственно такой его функции, у Гомера он не стыдится желаний попасть в сеть Гефеста, лишь бы только таким образом добиться благосклонности богини любви. В сказании о похищении быков Гермес спорит с Аполлоном из-за обладания коровами, и это приводит к договору между обоими пастушескими богами, из которого, смотря по различным формам предания, извлекает выгоду то один, то другой; так, Гермес, между прочим должен уступить Аполлону лиру. Но столкновение с бдительным пастухом Аргосом, аргивским местным богом, связанным с Герой, привело к ослаблению, а местами к вытеснению последнего; так, несомненно, можем мы понимать миф о Гермесе Аргейфонте, к истолкованию которого уже в древности было приложено столько остроумия. Но Гермес напрасно боролся против другого пастушьего бога — аркадского Пана; ему не удалось лишить древнего местного бога занимаемого им положения в то время, когда Гермес распространял свой культ по Аркадии, вероятно, из Аргоса и Мессении. Впрочем, позднее Пан рассматривался как сын Гермеса, и к Гермесу же перешла флейта Пана — сирикс. В Лаконии культ Гермеса никогда глубоко не укоренялся, и его первоначальное значение в Пелопоннесе не может быть сравниваемо со значением Аполлона или Артемиды.

были введены пеласгами, считает этот символ за характеристический знак Гермеса и указывает, что и во время мистерий в Самофракии ему праздновали также, как подателю плодовитости. В большинстве мифов о Гермесе заметно сладострастие, и, соответственно такой его функции, у Гомера он не стыдится желаний попасть в сеть Гефеста, лишь бы только таким образом добиться благосклонности богини любви. В сказании о похищении быков Гермес спорит с Аполлоном из-за обладания коровами, и это приводит к договору между обоими пастушескими богами, из которого, смотря по различным формам предания, извлекает выгоду то один, то другой; так, Гермес, между прочим должен уступить Аполлону лиру. Но столкновение с бдительным пастухом Аргосом, аргив-

В качестве бога плодovitости Гермес уже с древних времен был также и хтоническим богом. Уже в первой строке эсхиловых «Хээфор» он назван «владыкой земной глубины»; там, внизу, он проявляет себя как духовно, так и материально: ему принадлежат сокровища рудников, но под его же властью находятся также сон и страшные сновидения; кроме того, он способен еще выполнять разные магические действия и стоит в связи с волшебницей Гекатой. Но прежде всего хтонический Гермес есть проводник душ, ψυχοπομπός, который сопровождает души во время их путешествия



Гермес.

в царство мертвых; поэтому на местах погребения ставились столбы в честь Гермеса. Под защиту Гермеса ἐνδοβίος (покровителя дорог) были отданы дороги и на земле; четырехугольный столб, который помещался на перекрестках и на который прохожий делал возлияние, или бросал к нему камень, есть точно так же основная форма «гермы». Быстро движущийся бог этот умел также находить пути между землею и небом. Гермес известен также как жертвенный вестник и как посланник богов (διάκτορος); в этом виде он особенно часто представлялся позднейшим искусством.

С изменением греческой культуры этот первобытный Гермес плодovitости и земной глубины с необыкновенной эластичностью подвергался превращению. Во

всяком случае, богом земледелия он не сделался никогда: напротив, даруемые им богатства, в понятиях позднейшего торгового народа, скоро получили значение денег и торговой прибыли. Он бог торговцев, — деятельность, к которой он был уже предрасположен в качестве бога дорог.

Ловкость, которую он обнаружил еще при краже коров, теперь приходится ему к стати: он делается богом воров, Гермесом *δολίος* (хитрым), божественной санкцией торговой хитрости греков и отцом такого почтенного человека, как дед Одиссея Автолик, бывший мастером во всякого рода обманах и воровстве. В качестве вестника богов и вместе с тем бога торговли и промышленности Гермес сделался также богом *глашатаев*; последние были не только возвестителями воли правителей, но и практическими дипломатами, которые должны были заведовать устройством взаимных отношений государств; красноречие, необходимое в деятельности этого рода, нашло в Гермесе и для себя божественного выразителя (Гермес *λόγιος* — красноречивый).

В лице Гермеса почитали как духовную, так и телесную ловкость; так, в гимназиях, которые ставились под покровительство Гермеса *ἀγῶνιος* (покровителя борьбы и состязаний), больше обращали внимания на ловкость, чем на развитие силы. Соответственно этому, классическое искусство изображает Гермеса преимущественно в виде сильного юноши, идеального эфеба. Эмблема Гермеса — жезл, полученный им от Аполлона — неизменно оставался при нем при всех превращениях, и преимущественно, как жезл глашатая. Первоначально это был простой сук или прут с завязанным в узел вилообразным разветвлением, как мы это видим на древнейших изображениях; потом он сделался волшебным жезлом, который носится подателем счастья и который мог даже все превращать в золото. Магическая сила Гермеса сделала этот жезл излюбленной формой волшебного жезла; скоро естественно сложилось сказание, что души, которые вел Гермес, были крепко удерживаемы вилообразным разветвлением жезла, и жезл этот стали класть с умершими в могилу в качестве амулета. С хтоническим характером Гермеса хорошо гармонировали также змеи. Крылья на жезле, так же как и на головном уборе и на ногах бога, суть атрибуты позднейшего происхождения.

*Аполлон* — один из наиболее важных богов Греции, могущество которого постоянно усиливалось. В то же время он один из самых разносторонних богов; проследить процесс, посредством которого образовался этот комплекс божеств, составляет одну из труднейших задач нашей мифологии.

Древнейшая и простейшая форма Аполлона — это, конечно, бог пастухов (*βοῦπιος* — пастушеский; *ῥαπῆιος* — лесной); в наиболее отдаленных местах Греции — у лаконских поселян, у крестьян Аркадии — Аполлон остается богом лугов и пастбищ, баранов и овец. Рассказы о пастушеской жизни юного Аполлона, о его службе у Адмета, о его ссоре с Гермесом из-за овечьих стад, о его нежных отношениях с нимфами и пастушками представляют собою безыскусственные крестьянские легенды; к этому же первобытному образу могут относиться фигуры стрелка из лука и игрока на лире. Этот

пастушеский Аполлон рано был приведен в связь со множеством местных богов. Лаконский бог овец *Карней* (рогатый, баран) сделался одной из форм Аполлона; в честь его Карней, праздник жатвы, согласно древним крестьянским обычаям праздновались состязаниями за демона жатвы, или жатвенного козла; на монетах мы видим Аполлона Карнейского с козьей головой в руке; на Делосе он имеет алтарь, сделанный из козлиных рогов. Бог пастбищ *Аристей* (лучший), культ которого имел свое главное местопребывание на Кеосе, но распространялся по многим областям и островам до Сардинии, считался также за форму Аполлона. Триста быков паслись для него на Кеосе; он охраняет овечьи стада; его окружают даже рыбы; он распространил пчеловодство, маслоделие, виноделие. Мы должны упомянуть также о боге яблоч, Аполлоне Малеате; Ланг пытался доказать, что мышь, посвященная Аполлону Сминфейскому, была священным приношением ради защиты от мышей; но возможно и то, что подобные приношения делались ему прямо как богу полей.

Прекрасный юноша, которого Аполлон умертвил во время метания диска и из крови которого вырос темный гиацинт, несомненно, представляет собою божество, культ которого был побежден культом Аполлона, притом, вероятно, хтоническое божество, так как Гиацинт фигурирует также в цикле мифов о Деметре; цвет гиацинта хтонический, и все настроение и вид праздника гиацинтий носят тот же характер. Гиацинт прославляется здесь как один из тех печальных чувственных образов преходящего веселья, юношеской возбужденности и весны, которые рано сделались достоянием народной песни; но на том же празднике праздновалось и новое появление погибшего цветка, и драма возносила погибшего юношу до самого неба. Этот праздник был очень древний, даже додорийский: Амikleи, где он праздновался и по имени которых Аполлон Гиацинт назывался Амikleйским, были древней столицей Лаконии, устраненной соперничеством Спарты. На Крите и во многих ионийских культах большую роль играл Аполлон Дельфиний, в качестве бога моря, в особенности бога благополучного морского плавания, предвещаемого игрой дельфинов. Вероятно, что и здесь мы имеем дело с каким-нибудь особым богом, вроде спартанского Дельфида, и что этот бог был поглощен более значительным божеством.

Игра Аполлона также гармонирует с фигурой этого бога дельфинов; стоит сравнить предание об Арионе и аналогичное предание о Фаланте, который с лирой в руке едет по морю на дельфине. Особенное значение Аполлон Дельфиний получает благодаря тому, что он был принесен критскими купцами при поселении их в Элиде и сообщил тамошней их торговой колонии, первоначально названной по имени их родины Криссой, ее позднее имя Дельфы. Однако же знаменитый оракул был основан не дельфийским Аполлоном; там уже существовало святилище в качестве места хтонического культа Геи и ее змееобразного порождения Пифона, которого убил Аполлон. Мифологический мотив змеубийцы вмешался в предание о пифийском Аполлоне и содействовал созданию его образа; но первоначально речь шла о победе культа над культом и именно о победе доброго, а ни в коем случае не злого

бога. Это видно из тех очищений и искуплений, которым должен был подвергнуться Аполлон после совершения своего дела, чрез это он стал прообразом кающихся, которые собирались около места древнего оракула и превратили его в знаменитое святилище искупления за убийство. Жреческое достоинство, которое между богами присваивалось Аполлону, есть результат его связи с Дельфами; он был божественным прорицателем и гадателем; эта его деятельность, при связи Дельф с культом Диониса, придала Аполлону до известной степени характер неистового, вводящего в заблуждение бога. Имя бога-прорицателя «дельфийский Аполлон» приводит нас к исторически совершенно темному преданию о рождении Аполлона и Артемиды на Делосе. Рамсей хотел доказать, что Лето, мать божественных близнецов, — фригийская богиня (лада — женщина); однако встречаются следы древнегреческого служения Лето, в честь которой, как матери богов, были установлены праздники, подобно тому как в честь Дионы и Геи; может быть, Лето пришла в соприкосновение с Аполлоном через Дельфы; создание пары Артемида — Аполлон следует пока считать за результат случайной связи культов.

На Делосе Аполлон имеет явственно характер бога солнца, но мы не знаем, с давнего ли времени; вообще Аполлон как бог солнца есть позднейший образ; культ Аполлона не начинается, а оканчивается в виде культа солнца; в заключительный период древности все функции и эмблемы Аполлона объяснялись из его связи с солнцем; связь эта возникла лишь после того, как Аполлон слился с прежним богом солнца Гелиосом, который соединился также с Зевсом; этот процесс закончился только ко временам трагиков. У Гомера Аполлон может, конечно, быть отмечен как бог света, но едва ли как бог солнца; Аполлон тогда уже поглотил Феба («чистого»), который имел святилище в Лакедемонне, и Лика, о котором уже было сказано, и таким образом приобрел свой характер бога света. В позднейшее время имела большое значение *целительная* сила Аполлона; ею он обязан своей связи с исцеляющими богами: Иатросом (врачом), Пеаном (очистителем), по имени которого называлась молитва к Аполлону об отвращении зла, и наконец, с хтоническим, сопровождаемым змеями Асклепием, который во всяком случае сделался исцеляющим богом и в качестве такового считался сыном того бога, на которого он перенес свое свойство и свою силу. В Асклепии позднейшего периода древности мы имеем пример того, как отдельный бог, благодаря соединению с другим могущественным богом, приобретает важное значение, так что может снова отделиться от него, а потом уже функционировать самостоятельно.

*Артемиду* в ее первоначальной греческой форме мы можем проследить далеко в глубину древности. Из ее статуй, в которых она скомбинирована с древесными стволами, выводили заключение, что она первоначально была богиней деревьев; Каллимах сообщает, что Артемиде праздновали у дубового пня. Достоверно, однако, лишь то, что в том виде, как мы ее встречаем в древних пелопоннесских культах, она была первоначальной богиней лесов и зверей, и именно покровительницей животной *плодо-*

*витости*, поэтому она охраняет рогатый скот и лошадей; но более всего пользуются ее покровительством дикие животные: лань доверчиво стоит рядом с нею, и даже для медведя и льва она — богиня: в честь брауронской Артемиды в Аттике переодетыми девушками совершались медвежьи пляски; нимфу Каллисто, культ которой был побежден Артемидой, она, по преданию, превратила в медведя в наказание за нарушение целомудрия. На Тайгете, где она преимущественно пребывала, ей приносили в дар сыр из львиного молока. Ее положение как богини охоты произошло из этих отношений к лесу и было развито не столько обычаями культа, сколько поэзией и искусством. Но ее покровительство плодovitости касается также и человека: она дает людям плодovitость и благополучные роды; поэтому она заступала также место Эйлфейи, и богиня Ифигения (сильно или благополучно разрешающая от бремени) сделалась ее жрицей. В качестве  $\chi\omicron\rho\upsilon\theta\alpha\lambda\acute{\alpha}$  (покровительствующей) она способствует развитию юных мальчиков. То обстоятельство, что спартанских мальчиков секли перед Артемидой Орфией, должно быть рассматриваемо как замена прежнего жертвоприношения мальчиков; впрочем, Орфия также и помощница при родах; плетенка, которую можно видеть вокруг древесного пня на ее изображении, была сделана из ветвей лигоса, сильно помогающего против женских болезней. Эта первоначальная Артемиды в более раннее время была очень могущественной богиней, культ которой был широко распространен; в Пелопоннесе она почиталась вместе с Посейдоном и разделяет с ним попечение о лошадях; впрочем, она не имеет большой нужды в соединении ее с другими богами и героями. Она любит крестьянскую жизнь, лесное уединение, сельскую тишину, и ее праздники носили характер поклонения деревенски-простого, полного благочестия, но вместе с тем обычно грубого (Wide).

Рядом с Артемидой — богиней животных и плодovitости — с древних времен стоит *хтоническая* Артемиды, которая почитается вместе с Деметрой и Персефоной. *Гегемона*, вероятно, есть одна из форм этой Артемиды; в этом случае Артемиды является руководительницей среди ужасов подземного мира, и уже только в виде вторичного вывода отсюда она приобретает значение проводницы по другим опасным путям. Более всего слилась хтоническая Артемиды с самой *Гекатой*, охранительницей ворот и дорог, богиней ночи и лунного света, ведьмой и волшебницей.

Артемиды — *богиня луны* представляет позднейшее явление; она создавалась только в послегомеровское время вследствие соединения Артемиды с древней богиней луны — *Селеной*. Понять это слияние не трудно; влияние луны на росу и на плодородие, а равно и на женские половые отношения выражено также мифологически и в других случаях. Положение, занятое ею рядом с богом солнца в качестве дочери Лето, Артемиды укрепила за собою в качестве богини луны, и, как известно, эта форма послужила исходной точкой для многих дальнейших мифологических образов. Ее лук стал теперь служить для низведения на землю лунных лучей, так же, как лук Аполлона — для солнечных; оба божества развивались некоторое время параллельно, обменявшись несколькими свойствами и эмблемами; при этом Артемиды получи-

ла такие определения, как *δαφνίη* и *δελφίνιος*. Девственная строгость и охранение женского целомудрия суть наиболее заметные черты дочери Лето, но едва ли это обстоятельство имеет какое-либо отношение к луне; скорее в нем должно видеть одну из сторон богини женской плодovitости.

Во всяком случае встреча, которая произошла между культом Артемиды и малоазиатским почитанием Астарты, или Кибелы, оказалась роковой для чистоты первой. Когда ионийские поселенцы пришли в область Эфеса, они встретились там с культом одной из таких восточных богинь и стали смотреть на нее как на Артемиду, вероятно, вследствие ее отношения к плодovitости. Здесь произошло настоящее смешение культов; греческие культовые обычаи, атлетические и музыкальные состязания,



Гелиос на солнечной колеснице.

конские бега и т.д. соединились с восточным храмовым служением, которому греки всегда предавались тем усерднее, чем более чувственный характер оно носило. В Неаполе еще существует маленькая копия изображения Артемиды Эфесской: голова, как и распростертые руки, сделана из черного дерева, многочисленные груди — из слоновой кости, золотой венец на голове, похожая на герму подставка, украшенная многочисленными животными орнаментами: вся эта пышная комбинация указывает нам на могущественнейшего идола позднейшего язычества, памятник самого мрачного одичания классического духа. Артемиды сливалась и со многими другими божествами — например, с таврической богиней, которой приносились кровавые человеческие жертвы, с фракийской Бендис, каппадокийской Ма, критской Бритомартис — Диктинной. Но процесс такого слияния с чужими божествами нужно отличать от более обыкновенного процесса поглощения своих местных культов.

*Арес*, по всей вероятности, был первоначально фракийским богом; но уже название *Ареопаг* показывает, что он рано приобрел права гражданства в Греции: в Фивах, его главном местопребывании, кадмейцы вели от *Ареса* свое происхождение; в Олимпии он, по-видимому, был древним богом, которого вытеснил *Зевс Арейос*. Только на севере, в месте его происхождения, во Фракии и Македонии, культ его имел серьезное значение, и *Арес* едва ли достиг бы такой общей известности, если бы гомеровская поэзия не выставляла его постоянно в качестве бога войны; изображение *Ареса* было также излюбленной задачей искусства, так как он давал имя мужской фигуре в ее полной силе и со страстным движением — мужской параллели к богине женской красоты и любви. Только в единичном мифе *Афродита* соединена с *Гефестом*; в культах *Арес* является в качестве ее законного супруга, с которым она образует такую же постоянную чету, как *Зевс* с *Герой*.

Вообще установлено, что восточные влияния при создании образа *Афродиты* играли важную, даже преобладающую роль; но все еще остается загадкой, где следует провести границу между чужеземным и греческим. Кипрская богиня, культ которой, согласно показанию *Геродота*, был принесен туда из *Аскалона*, во всяком случае семитического происхождения; на это указывают формы ее культа, цикл мифов о ней и ее идолы. Поэтому пафосская и саламинская богиня есть не что иное, как финикийская *Астарта* или *Канаанитская Ашера*, а та *Афродита*, которая приобрела себе право гражданства на маленьком острове *Кифере*, на юге *Пелопоннеса*, была, вероятно, их пунической параллелью, так как на этих берегах преобладали торговые сношения с *карфагенянами*. Влияние этого восточного культа на греческую жизнь может быть отмечено во многих случаях. Нагие женские статуэтки, которые находились на *Кипре* в качестве идов *Афродиты*, сильно отличаются от других изображений богов древней Греции; эти семитические произведения дали, вероятно, греческому искусству толчок к воспроизведению нагой женской фигуры. Семитический миф о любви богини к прекрасному, рано умирающему юноше был у греков излюбленным сюжетом, повторявшимся в многочисленных мифологических и художественных формах. К сожалению, с культом *Астарты* в Грецию, как и в *Иран* и *Армению*, проник обычай храмовой проституции (предполагать вместе с *Э. Мейером*, что он уже был в наличности, нет достаточного основания); в *Афинах*, как и в *Коринфе*, институт *гиеродулов* достиг широкого распространения и занял высокое положение; отсюда развился *гетеризм*, и отравление им греческой нравственной жизни могло совершаться тем спокойнее, что оно происходило под покровительством культа *Афродиты*.

Точки опоры, которые кипрский и киферейский культ *Афродиты* нашел в Греции, не ясны; мы не встречаем ни одной определенной фигуры, которую можно было бы назвать туземною *Афродитой*. Несомненно, что *Афродита ἀρεία*, «воинственная», статуи которой были с древних времен в *Спарте* и *Фивах*, *Аргосе* и *Афинах*, похожа на вооруженную *Астарту* и, вероятно, на нее должно смотреть как на видоизменение этого излюбленного образа семитической мифологии. Но может быть и то, что

«Афродита высот» (*ἄκρα(α)*), которая почиталась в Коринфе, Аргосе и на горе Эрикс в Сицилии, была греческого происхождения, хотя она имела свои места поклонения и на Кипре, и культ ее в некоторых отношениях сходен с пафосским. Но самой вероятной точкой опоры остается дочь Дионы, которая принадлежит кругу додонских мифов. Как известно, в Илиаде Афродита признается дочерью Зевса и Дионы, и хотя гомеровская богиня любви носит уже семитический характер, однако же можно допустить, что в этом указании на ее происхождение скрывается воспоминание о древней мифологической связи. Теперь стало общим мнением, что Дионея была чем-то вроде додонской Гебы, «из которой вследствие поэтического превращения возникла Афродита, выражающая собою цветущую юность человека и животные стремления», и что эта Геба, которая сама по себе едва ли имела действительный культ, «была поглощена какой-то первоначально азиатской богиней» (Велькер, Ро-



Пляшущие гиеродулы.

шер). Но не в этих сомнительных точках соприкосновения состоит важнейшая доля участия греков в развитии образа Афродиты; скорее она заключается в том влиянии, которое они оказали на развитие представления об Афродите: силы греческой земли проникли в эту чужеземную форму и вместо первоначальной восточной грубости развили в ней то несравненное изящество и достоинство, которым мы удивляемся в лучших поэтических и художественных изображениях Афродиты.

Афродита, как и большинство ее семитических параллелей, есть прежде всего богиня плодотворной жизни природы. «Весною, — рассказывается в гимне, — она шествует через лес к своему возлюбленному, и где она показывается, там, ласкаясь следуют за нею горные звери и изъявляют свою покорность сладкому влечению». В этом состоит основной мотив мифа об Афродите, благодаря которому она одновременно является богиней природы и любви. Но всего явственнее выражена эта идея в мифе об Адонисе. Сирийский Адонис (*adon* — господин), который еще в юном возрасте находит себе смерть в когтях медведя, олицетворяет собою быстрое засыхание весенней раститель-

ности под солнечным зноем; богиня сил природы отыскивает его, дарит ему свою любовь и печалится о его исчезновении. Так же в гимне отыскивает она троянца Анхиза у его стад; так карфагенская Дидона влюбляется в ее сына Энея и должна смотреть, как он удаляется. Все эти предания основаны более или менее на одном и том же мифе; к этому же циклу принадлежит и рассказ о Гилосе. Напротив, такие отношения, какие были у нее к Парису и к Кинирасу, кипрскому жрецу Афродиты, по-видимому, происходили только из склонности богини осчастливливать молодых людей.

Как известно, позднее богиня любви являлась в двух формах: частью в виде Венеры Пандемос, богини низшей формы любви, частью в виде небесной Урании. Но это различие — чисто философское и не имеет никакой опоры в действительной мифологии. Афродита сделалась Пандемос вследствие слияния ее с древним политическим божеством Пандемос — «всех дем» (всего народа), и поэтому она стала «объединительницей народа».

Только вследствие неправильного понимания слова эта совершенно этическая Афродита превратилась в чувственную *vulgivaga*, тогда как ее более благородная параллельная форма произошла посредством простой игры понятий, превратясь из храмовой Афродиты с ее гиеродулами в идеальную Уранию.



Дионис.

Совершенно чужого бога, которому в древнегреческом мире богов не было ничего соответствующего, представлял из себя Дионис (Вакх), который уже поздно появился в Греции. Его культ — фракийского происхождения; там, у северных соседей Греции, имевших так много общего с малоазиатскими племенами, «совершалось в честь его празднество на высотах гор, темною ночью, при колеблющемся свете факелов. Раздавалась шумная музыка: дребезжащий звук медных бубнов, глухой гром и среди них приводящие в безумие звуки низкотоновых флейт. Возбужденная этой музыкой толпа празднующих пляшет с шумным ликованием. По большей части это женщины, которые доходят до истощения в этой дикой пляске. Волосы дико развеваются, в руках они держат змей, посвященных Сабацию; они размахивают вакхическими жезлами, в которых под плющом скрыты острия копий. Так неистовствуют они до крайнего возбуждения всех чувств, затем в священном экстазе они бросаются на животных, избранных для принесения в жертву, хватают и растерзывают настигну-

тую добычу, отрывают зубами кровавое мясо и пожирают его сырым»<sup>1</sup>. Этот культ с характером оргий был совершенно чужд древнегреческому духу, и у Гомера он даже совсем не обнаруживается. Кроме того, у Гомера Дионис совсем не был богом вина, и мы имеем основание думать, что он только позднее приобрел такой характер: древнейшие празднества в честь Диониса совершались около зимнего солнцестояния, следовательно, даже не во время собирания винограда. Но в гомеровском гимне о плавании Диониса на корабле, с содержанием которого мы снова встречаемся у Овидия, Дионис уже явственно — бог вина; он все тот же беззаботный юноша, но в то же время могущественный, страшно мстящий за себя бог, в котором мы узнаем впоследствии общеупотребительную форму Вакха. С вином и демократией пьяная, нарядная форма культа распространялась по Греции, и бог вина прославлялся как пособник культуры и представитель веселья. Он приводился в связь со многими божествами; он сын Зевса, который скрывал в своем бедре от ревности Геры не вовремя рожденное дитя. Семела, богиня луны, которая считалась его матерью, была дочь Кадма и вводила бога вина в могущественнейшую фиванскую фамилию. Его невеста Ариадна на большинстве греческих островов является формой то Афродиты, то Коры. Дионис почитается вместе с Аполлоном, ставится в пару с Гераклом, и Пан тоже мало-помалу входит в толпу вакханок. В древнем излюбленном фаллическом культе Дионис является главным руководителем и ему приписывают другие важные символы: так, его призывают как «достопадного быка»; следовательно, он имеет свою долю участия в быке критского Зевса и Геракла. Некоторые думают, что Дионис вообще представлялся в виде быка. Будучи принят в олимпийский круг богов, Дионис достигает полного божеского достоинства и сам ведет свою мать, некогда убитую взором Зевса, с земли к бессмертным.

Роде метко сравнивал фракийское служение Дионису с эпидемической страстью к пляске, которая от времени до времени проявлялась в Европе в средние века. Впрочем, целью этого дикого влечения было не только чувственное опьянение, но также экстаз, при помощи которого хотели, подобно пляшущим волшебникам дикарей и факирам, войти в непосредственное душевное общение с божественными силами. Таким образом менадство соприкасается с гаданием и пророчеством. В Греции, где такие проявления религиозного фанатизма распространялись быстро и беспрепятственно, служение Вакху во всяком случае причинило страшное зло. Человеческие жизни массами приносились в жертву этому неистовству, и притом самым отвратительным образом: менады растерзывали на части маленьких детей и пожирали дымящееся их мясо; при отправлении фаллических культов было также достаточно проявлений полового разврата. Но, как всегда, этому удивительному народу даже из самых грубых побуждений удавалось извлечь для себя нечто ценное, — так было и в данном случае. Непосредственная веселая сторона сельских праздников в честь бога

---

<sup>1</sup> Роде, Psyche, 303.

вина оживила греческое чувство, расширила и развила формы искусства. «В лирической поэзии, — говорит Велькер, — Дионис сопровождал и дополнял Аполлона Кифареда, драму же возрастил он сам. Лирическую поэзию он охватил возвышенным чувством и проникающими в сердце радостью и печалью: так было в особенности в Лесбосе, Коринфе, Сикионе; драму он создал, исходя из печальных хоров и веселого маскарада, который заимствовал свои маски у дружественного стада коз, веселые и шутливые черты, насмешку и брань — из насмешливых игр».

Рядом с этим более известным влиянием Роде обратил внимание на другой результат служения Дионису: именно, его воздействие на гадание в Греции. Связь с Аполлоном, которая в такой высокой степени содействовала распространению культа Диониса, оказала в свою очередь воздействие на культ Аполлона, и это влияние в особенности заметно в деятельности дельфийского оракула. Гадание по вдохновению, которое мы знаем в историческое время, не употреблялось в Дельфах издревле. Во времена Геи и Пифона божество земли непосредственно говорило душе посредством сновидения; с Аполлоном эта примитивная форма откровения заменилась прорицанием, основанным на истолковании знамений; мы видим, что со времени возникновения связи с Дионисом Аполлон изменяет этой форме прорицания и обращается к прорицанию в состоянии экстаза; эта же форма практиковалась одержимыми жрецами при оракуле Диониса в Амфиклее. Этот внесенный Дионисом элемент действует даже на самого Аполлона. «С этих пор он, некогда столь сдержанный, гордый и шепетильный, может быть характеризован прозваниями, выражающими вакхическое возбуждение и самозабвение. Теперь он называется неистовствующим, вакхическим, «украшенным плющом Аполлоном». Теперь именно он более всех богов вызывает неистовство в человеческих душах; основываются оракулы, при которых жрецы и жрицы в бешеном восторге возвещают то, что им внушает Аполлон. Мы видим, как потом, исходя из этого дионисовского гадания, около VI века появляются такие виды прорицателей, которые, не принадлежа к существующим гражданским обществам, приставленные к своему делу просто милостью богов, бродят по разным странам. Появление таких вдохновляемых божеством пророков принадлежит к характерным явлениям религиозной жизни того многообещающего времени, которое непосредственно предшествовало веку философии у греков. Легендарные имена, как имена Сивиллы и Бакиса, дают нам указание на характер этой первой пророческой ступени развития греческой мудрости»<sup>1</sup>.

## § 109. ПОЛУБОГИ, ГЕРОИ, ДЕМОНЫ

**М**ежду греческими полубогами *Геракл* — самый популярный и вместе с тем самый важный. Принятие его на небо ставит его наконец в ряд олимпийских богов.

<sup>1</sup> *Роде, Psyche*, 347—348, 352.

Развитие этого легендарного, божественного образа, столь характерного для греческой культуры, совершенно загадочно. Фон Виламович объясняет почитание Геракла совершенно евристически: дорийский боец был действительно героем и предводителем племени; его великие подвиги еще долго сохранялись в воспоминании этого племени и привели к его почитанию в качестве героя и полубога; в то же время другие эллинские племена, которые могли на себе испытать его силу, как, например, аттическое, видели в нем демона, который внушал удивление и страх и к которому наконец стали обращаться за помощью. Таким образом он постепенно делается сыном бога, «рожденным от Зевса» на то, чтобы быть защитником богов и людей при всякой нужде. «Был человеком, стал богом, перетерпел труд, достиг неба» — такими словами резюмирует Фон Виламович изображение Геракла, «в которого верили эллины, все эллины».

Нельзя, однако, отрицать, что в образе Геракла можно найти многие черты мифов о богах; в некоторых из них мы усматриваем даже признаки бога-быка и связь с тирским Мелькартом. По мнению Узенера, Геракл, как и большинство лишившихся своего сана богов, сначала превратился в земного героя и в то же время был поставлен в связь с благородными родами; вокруг имени популярного героя сплелось множество излюбленных преданий и сказок, пока поэзия не прославила его одновременно как величайшую человеческую силу и как великого страстотерпца, за которым, наконец, было признано божеское достоинство. Можно наперед принять, что в создании такого образа участвовали вместе и предание и миф, и возможно, что оба противоположных объяснения происхождения Геракла могут быть соединены в один двойной процесс. С вероятностью можно предположить, что предание о Геракле из восточной части Средней Греции, где он в качестве бога имел свой культ, распространилось по другим областям и там, как, например, у дорийцев, слилось с местными героическими преданиями. В унижении и возвышении Геракла Э. Мейер находит указания на явления природы; таким может считаться его путешествие в ад и саможжение; но весьма сомнительно, следует ли рассматривать многочисленные рассказы о рабстве Геракла, попадающиеся и в других местах в виде сказок, просто как затемненные формы натуралистического мифа. Однако многочисленные отношения к культу и типический образ Геракла более важны для истории религии, чем это сомнительное происхождение.

Как в случае Геракла, так и относительно большинства греческих полубогов есть двоякая возможность объяснить их происхождение: или как божественное, или как человеческое. Относительно многих гомеровских героических образов твердо установлено, что первоначально они были греческими местными богами. Такие герои встречаются у греков чаще всего в Беотии, Аттике, Арголиде, Лаконии, реже всего у ионян. Уже храм Зевса Агамемнона в Лаперсах указывает нам, что здесь древний местный бог Агамемнон был отождествлен с Зевсом, этот бог имел свой культ также в Микенах и Херонее. В последнем месте символом культа был его скипетр, который имел собственного жреца, хранился в доме последнего и чествовался жертвоприно-

шениями. С этим культом Агамемнона связана не только Клитемнестра, но и Кассандра, и позднее слившаяся с ней Александра — древняя богиня, охранительница людей и городов, имевшая храмы в Амиклах и Левктрах. Еще явственнее выступает в качестве лаконской богини связанная с Менелаем Елена; она, по-видимому, была древней богиней деревьев; у ее платана спартанские девушки в свадебной песне дают священные обеты, вешают венок из лотоса и льют масло из серебряного сосуда. Упоминается также о Елене *δενδρῆτις* (древесной). Подобный же древесный культ отпиривался также и в честь Менелая. У Елены в Спарте было святилище, где она, вероятно, почиталась в особенности как покровительница девушек; на это указывает известный рассказ Геродота, в котором говорится, что Елена сделала там из безобразного ребенка прекраснейшую женщину в Спарте, и также праздник Еленеи, во время которого спартанские девушки в плетеной повозке въезжали в храм Елены. Рассказ о похищении Елены существует не только в гомеровской форме, где похитителем является Парис по другой версии Елену похитил Тезей в то время, когда она плясала в хороводе в святилище Артемиды *ἄρβιᾶ*<sup>1</sup> или приносила жертву.

Весьма распространен был культ Диомеда, в особенности в Нижней Италии, колонизации которой он всячески покровительствовал; ему приносились в жертву лошади — то самое животное, с которым он приведен в связь в Илиаде. Похищение коней, которое описывается там как его характеристический подвиг — чисто мифологический мотив, указывающий в герое бога. Фракийского Диомеда, бросавшего своим бешеным жеребцам чужеземных посетителей своей страны, уже в древности считали за божество, за царя зимы или бурь: его кони представляли собою волны, бушующие на берегах Фракии. Сына Фемиды, быстроногого Ахиллеса, который был неуязвим благодаря силе воды и имя которого звучит так похоже на имя реки Ахелоя, некоторые мифологи уже со времени Велькера считали за водяного бога. И действительно, на многих морских берегах Ахиллес почитался как властитель моря; так было на берегах Пелопоннеса и в особенности в позднейшее время на Черном море; на Левке, маленьком острове у устья Дуная, был его храм и оракул, где получали указания мореплаватели и потерпевшие кораблекрушение; Ахиллес также являлся моряку во сне: он сидел на мачте и указывал ему безопасный путь к гавани.

Чтоб объяснить это превращение древних божеств в эпических героев и другие земные существа, Узенер обратил внимание на два процесса. Во-первых, нередко в тех случаях, когда знатные фамилии ведут свое происхождение от богов, и сами эти боги все более приобретают характер знатных личностей; а эпическая поэзия, которая охотнее всего имеет дело с конкретными земными образами, представляет их насколько возможно более в человеческом виде. Во-вторых, многие из этих легендарных фигур явно представляют собою отставленных специальных богов, которые если не возвышаются до положения более важных божеств, то часто бывают склонны терять свой божественный характер и продолжать свою жизнь в других формах: то

<sup>1</sup> Ортия — «Восходящая», «блуждающая по кручам» — эпитет Артемиды в Спарте и Аркадии. — *Ред.*

как демоны и чудовища, то как человеческие личности, являющиеся в былинах и сказках. В Одиссее мы встречаем множество таких отставленных богов.

Одновременно с обоими этими дегенеративными процессами у греков, с другой стороны, существует также склонность оказывать божеские почести знаменитым героям и смотреть на них как на божественные существа; этот способ создания героев проходит через всю греческую историю: достаточно указать на превознесение Гармония и Аристокитона. Счастливый жребий, выпадавший на долю таких любимцев народа и богов, состоял прежде всего в том, что они получали участие в божеском бессмертии, — не только в виде простого продолжения существования после смерти, но в виде возвышенной, радостной, блаженной жизни. Этого состояния они достигали чаще всего вследствие похищения, г.е. внезапного перемещения после смерти или еще при телесной жизни в какое-нибудь блаженное место: в Элизий, на острова блаженных, на берега Океана и др.; место, впрочем, обыкновенно отличалось от местопребывания богов.

Нет ничего удивительного, что при действии столь разнообразных причин характеры героев, полубогов, сыновей богов были довольно изменчивы и неопределенны. Образы героев создавались эпической поэзией. Героям воздавалось почитание в виде хтонических культов. В форме живого почитания героев продолжали свое существование местные предания и формы культа. Денекен вполне прав, утверждая, что культ героев возник большей частью в историческое время. За исторический период, в котором имело место это явление, Денекен принимает VII—VIII или же самое раннее IX век. Только тогда и были в наличности те условия, из которых мог возникнуть культ героев: упадок большинства древних культов богов, потребность привести в соотношение с богами отдельных племенных героев, возникновение генеалогического эпоса для прославления правителей, возвышение забот об умерших на степень культа; особенно важно, что только тогда сложилась оседлость народа, при которой могли возникать местные культы, каковыми и были многие греческие культы героев. Главной же причиной мы вместе с Эд. Мейером<sup>1</sup> считаем все-таки влияние эпоса, в котором столько существ, первоначально божественных, изображены были в виде героев и который ввел между богами и людьми особый героический класс.

Рядом с полубогами, в качестве существ промежуточных между богами и людьми, по греческому представлению стоят *демоны*. Полубог воплощает единство человеческого и божественного элементов; демон же — это существо, которое не есть ни бог, ни человек, но которое обнаруживает себя в форме божественного действия на людей. Впрочем, на эпическом языке слово δαιμόν часто значит то же самое, что и θεός. Но уже и здесь собственное значение слова совершенно особенно: все, что подобно року внезапно сверху обрушивается на нас, все, что делает нас счастливыми, что нас печалит и угнетает, — все это представляется возвышенному чувству в виде некоторой божественной сущности, для которой существует родовое понятие δαιμόν; при

<sup>1</sup> II, § 217.

этом несущественно, стоит ли за этим демоном личный бог, которого можно назвать, или нет. Эпилептические припадки, проявления душевного расстройства и буйного бреда суть несомненные признаки того, что демон захватил власть над человеком; прорицатель или знающий тайны жрец умеет тогда определить на основании симптомов, какое именно божество нужно умилостивить жертвою или, если мы имеем дело с более низкой степенью развития веры, кто именно этот демон, который устроил себе в человеке жилище и которого нужно посредством магического заклинания заговорить и изгнать. Особое значение имеет демон в качестве личного духа-покровителя или мучителя человека; этот демон сопровождает человека в течение всей его жизни, управляет его мыслями, желаниями и поступками. Во времена орфиков, Феогида и Пиндара уже вполне выработалась мысль, что каждому человеку при рождении дается демон; затем около того же времени эта мысль была фиксирована в словах εὐδαίμων (счастливый) и εὐδαιμόνια (счастье). Философы старались сообщить этому понятию психологическое значение: «характер человека есть его демон», — говорит Гераклит; тем не менее народное представление, не затронутое подобными абстракциями, продолжало существовать вплоть до самого христианства<sup>1</sup>.

## § 110. МИФЫ У ГРЕКОВ

**З**аниматься так называемым объяснением мифов — не дело истории греческой религии. Происхождение мифов относится к доисторическому времени. Здесь нам следует только рассмотреть, какое религиозное значение придавали мифам греки. Замечательно, что они вообще смотрели на Гомера и Гесиода — свободное отношение которых к мифам нам уже известно — как на истинных представителей и почти официальных свидетелей мифического периода.

Своим значением для религиозной жизни у греков мифы обязаны больше всего своей связи с культом. Иногда они, как этиологические мифы, возникли просто из культа — для прославления известных мест культа или для объяснения известных обычаев; иногда связь между мифом и ритуалом была до такой степени первоначальной, что мы не в состоянии решить, что чему предшествовало. Эта связь с культом составляет причину жизнеспособности некоторых мифов; таким образом рассказы о похищении Керы, о ἱερός γάμος (священном браке), об ἀποδημία (странствии) Аполлона составляли содержание соответствующих церемоний. Для религии было весьма важно различие между мифами, которые таким образом были связаны с культом, и другими мифами, стоявшими вне этой связи, как, например, титаномахия, спор Аполлона и Гермеса, мифы о любовных связях богов. В то время как большинство мифологов исходит или из натурального значения богов, как его объясняет сравнительная мифология, или из гомеровского изображения мифов, — настоящая

<sup>1</sup> Ср. Узенер. Götternamen. Стр 291 ff.

греческая мифология должна бы была отводить центральное место именно этому отношению мифов к культуре.

Второй причиной, обуславливавшей продолжительность жизни мифов, было то употребление, которое делали из них изобразительные искусства и поэзия. Искусство постоянно брало своей темой древние образы и рассказы и таким путем поддерживало их жизненность в народе. Мы можем отличать от простого художественного и декоративного употребления мифов, которое встречается на большинстве ваз, то их употребление, которое действительно имело религиозное значение и делало мифы носителями религиозных идей. Фидий поместил на троне олимпийского Зевса ряд мифических сцен: фиванского сфинкса, ниобид, подвиги Тезея и Геракла и некоторые другие; в своем возвышенном величии бог господствовал над всеми изображениями человеческих страстей и дел. Вообще пластика оказала могущественное действие не только на представление богов в человеческом образе, но и на представление обоготворенного человечества. Греческая пластика представляет в образах богов высшие идеалы в типической и в то же время индивидуальной форме. Подобным же образом поступали трагики, наполняя в своих драмах старые мифы и героические предания новым духом. Такое употребление мифов в цветущее время греческого искусства совсем не носило аллегорического характера; старинные формы были вновь прославлены и им придана обновленная жизнь. Таким образом искусство и поэзия сохранили и обновили для греков их старых богов и старые мифы, хотя нередко и в новом виде. Мифология никоим образом не представляла собою содержания греческой веры, но мифическая традиция не угасала, пока многие из высших и лучших идей выводились в мифической оболочке.

Та же самая причина должна была, конечно, вызвать также конфликт между новыми убеждениями или потребностями и старыми формами мифологии. Как только к богам предъявляли этические требования или дух просвещения заставлял останавливаться перед нелепостями старинных мифов — так начинали искать для них объяснения или же они опровергались. И то и другое встречалось у греков уже очень рано. Интересную историю суждений греков об их собственной мифологии лучше всего изобразили Петерсен и особенно Грот; последний указывает на важную роль, которую это объяснение мифов играет в духовной жизни греков, с тонким пониманием отмечает различные оттенки в настроении величайших мужей Греции относительно мифологии и описывает главные направления в объяснении мифов. Уже Плутарх указывает на противоречие: *ὅτι τῷ θεῷ καλὰς μὲν ἐπ' ἀλλήσεως καὶ φιλοανθρώπους ἀεί, ἄγρια δ' ἔργα καὶ βάρβαρα καὶ γαλατικά προστίθησιν*<sup>1</sup> — (богу) постоянно дают прекрасные и человеколюбивые наименования, приписывая ему в то же время дикие, варварские, галатские дела».

Так как многочисленные сочинения самих греков о их религии, к сожалению, утрачены, то нам приходится извлекать суждения греков о богах и мифах большей

<sup>1</sup> Плутарх, Adv. Stoicos, 32.

частью из отрывков и случайных замечаний в литературе. Впрочем, и эта жатва еще достаточно обильна. Мы не знаем такого времени, когда бы греки относились к своим мифам с наивной верой и в них находили выражение своих воззрений на богов. Начиная с Гомера и Гесиода, греческие мыслители и поэты все становились в критическую позицию по отношению к мифологии; они или просто оставляли мифы в стороне, или перетолковывали их в своих целях; последнее бывало чаще, нежели первое, так как они все еще придавали довольно большую цену мифической традиции и поэтому входили с нею в компромиссы.

Оппозиция против мифов возникла у греков гораздо раньше того времени, которое мы обыкновенно характеризуем как период просвещения, т.е. времени софистов. Уже в VI в. и даже ранее философы занимали совершенно свободное положение по отношению к мифам; Ксенофан живо нападал как на нравственные недостатки, которые приписал богам Гомер, так и на их антропоморфическую форму. Еще раньше Сократа мы уже застаем предшественников почти всех направлений позднейшего объяснения мифов. Феаген из Регия аллегорически превращал богов в этические понятия: Афина — это ум, Арес — безрассудство, Афродита — страсть. Геродот из Гераклеи, современник Сократа, по-видимому, давал мифам объяснения в смысле позднейшего эвгемеризма: Геракл приобрел от Атласа физические знания, Прометей был скифский царь, которого подданные заключили в оковы. Физическое объяснение мифов часто производят от Анаксагора, друг которого, Метродор из Лампсака, прилагал это объяснение также к героическому преданию и учил, что Агамемнон есть эфир. Софист Прodik видел в мифологии обоготворение предметов, полезных людям: солнца, месяца, рек, источников, огня (Гефест), хлеба (Деметра), вина (Дионис); этому направлению следовал также комик Эпихарм:

ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει  
'Ανέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

(Эпихарм говорит, что боги — это ветры, вода, земля, солнце, огонь, звезды).

Из одного знаменитого места у Платона<sup>1</sup> мы знаем, что Сократ насмехался над объяснениями мифов, для которых людям нужна «мужицкая мудрость» (ἀγροίκῳ τινὶ σοφία), и думал, что предпочтительнее исследовать самого себя, чем старые мифы. Замечательно то положение, которое занимают по отношению к мифам поэты и историки V века. Само собою разумеется, что для всех без исключения мифы содержали в себе нечто несообразное, но одни по возможности скрывали это, другие выставляли наружу. Иногда умный выбор помогал умалчивать о дурном, иногда это дурное перетолковывалось, иногда против него энергично боролись. Пиндар, Эсхил и Софокл употребляли обе первые, более мягкие формы критики: читающий их не выносит того впечатления, чтобы греческая мифология содержала в себе так много безнравственного и неразумного; неприятные черты устранены, и рассказы совершенно преобразены. Эврипид, напротив, никогда не упускал случая бросить тень на

<sup>1</sup> Платон, Федр, 229. См. также Ксенофонт, Мемораб. I, 3, 7.

богов и подчеркнуть противоречие между мифами и его собственными воззрениями. Совершенно своеобразно обращался с мифическими рассказами Геродот. Он был человек верующий, часто даже легковерный; но в своей вере он умел устранять слишком смелые предположения. Таким образом он дает понять, что Геракл все же не мог убить один несколько тысяч человек, и он доволен, когда рассказ фиванских жрецов о двух женщинах, основавших додонский и ливийский оракулы, освобождает его от неудобных говорящих голубей додонской легенды. Гораздо менее интереса к мифологии высказывает Фукидид; там, где ему приходится касаться мифов, он заключает их в рамки вероятного и возможного; Троянскую войну он рассматривает как крупное политическое событие.

В III веке впервые резко обнаружилась противоположность между прагматическим и аллегорическим направлениями, и с тех пор эта противоположность господствовала в объяснении мифов. Первое направление дано было Эвemerом, который высказал, что боги были просто люди; то же самое, только не столь систематично, утверждали многие и до него, между прочим Феофраст. Стоическая школа была представительницей аллегорического направления; она усматривала в богах и мифах силы и явления природы или этические свойства. Так, Клеанф в своем известном гимне заставляет Зевса выступить в качестве мирового принципа стоического учения; книги Хризиппа о богах, вероятно, содержали подобные же объяснения. Кроноса смешали с Хроносом-временем; Афина называлась Тритогея, потому что она соединяла в себе тройную мудрость: физическую, этическую и логическую. Этические аллегории занимали у стоиков второе место, но и они были не менее любимы.

В сколько-нибудь полной истории объяснения мифов следовало бы назвать гораздо более имен и сочинений, чем было приведено здесь в качестве примеров. Мы хотели только изложить, как греки приводили для себя в порядок свои мифы и как они относились к несогласию между содержанием мифов и содержанием сознания. При этом, с одной стороны, действовал живой научный дух этого народа, стремясь и здесь объяснить сущность дела; с другой стороны, во многих случаях еще существовало стремление спасти тот взгляд, что в мифах в скрытом виде содержится истина.

## § 111. КУЛЬТ

**Т**рудно правильно определить то место, которое было отведено религии в греческой общественной жизни. Культ был делом государства; всякий гражданин непосредственно имел право и обязанность принимать в нем участие; государство наказывало святотатство, всякое вторжение в сферу прав богов, всякое посягательство на вербу. Государство несло наибольшие издержки по общественному культу и само держалось на религиозных основах. И семью, и род, и даже искусственно созданные подразде-

ления, вроде фил Клисфена, а также и самое государство древние представляли себе не иначе как в виде общественных союзов, имеющих общий культ; соответственно этому и государство смотрело на культ как на условие своего существования. Очень верно, хотя и односторонне, и притом слишком отождествляя греческое с римским, развил эти соотношения Фюстель де Куланж<sup>1</sup>. Характерно также, что предания и история заставляют великих законодателей, вроде Ликурга и Солона, действовать под надзором богов или по их побуждению, часто исходящему от дельфийского оракула. Таким образом, государственное устройство признавалось данным богами и общественный порядок зависел от богов. Вместе с тем религия у греков не отмежевала никакой области собственно для себя самой: гражданские обязанности носили религиозный характер, а религиозные обязанности являлись законом государства. Конечно, государство основывалось не на религиозных убеждениях, а на исполнении культа, и законы не предписывали никакого образа мыслей. Совершенно исключительным был тот случай, когда внутреннее благочестие предписывалось официально, как это имело место во введении к законам локрийского законодателя Залевка, которое во всяком случае было позднейшего происхождения. Обыкновенно благочестие выражалось только в исполнении внешних действий.

Богам следовало служить по государственному установлению — νόμος πόλεως, не потрясая отеческого предания, потому что согласно гесиодовскому отрывку, ὡς ἔχει πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος (как бы государство ни поступало, древние обычаи — самые лучшие). Эта фраза звучит почти как выражение религиозного индифферентизма, но в древности она понималась не в скептическом смысле. Государство строго поддерживало общественный культ, наказывало за всякое действие, казавшееся вредным для него, но не предписывало никаких религиозных мнений. Все воспитание народа, даже в религиозно-нравственном отношении, было вполне предоставлено философам и поэтам, независимо от того, были ли они верующие или свободомыслящие. Даже публично можно было себе позволить самую вольную насмешку и самые энергичные упреки относительно богов. Исполнение религиозных обязанностей каждым отдельным лицом также было свободно: не существовало никакой инквизиции, которая бы исследовала, усердно ли соблюдает то или другое лицо эти обязанности. Правда, афиняне относились неблагосклонно к нововведениям и довольно легко обвиняли художников и поэтов в безбожии, как это было с Фидием, Эврипидом, Аристотелем; но афинские изгнанники по большей части находили себе безопасное убежище в других греческих государствах. В религиозных процессах против некоторых философов: Анаксагора, Протагора и Сократа — дело, конечно, шло преимущественно об опасности для общественной религии, т.е. для государственного культа; конечно, мы не можем удовлетворительно объяснить, почему именно эти люди были опаснее, чем многие другие.

<sup>1</sup> La cité antique.

Для сжатого обзора важнейших пунктов греческого культа у нас имеется богатый, но отнюдь не полный материал. Культ в Греции был раздроблен на местные культы, и относительно многих святилищ мы не знаем, какие там существовали обряды. Раскопки храмов постоянно открывают нам что-нибудь новое. Поэтому мы можем говорить о греческих культах только в общих чертах и путем примеров. Более точные сведения имеем мы только об афинских культах.

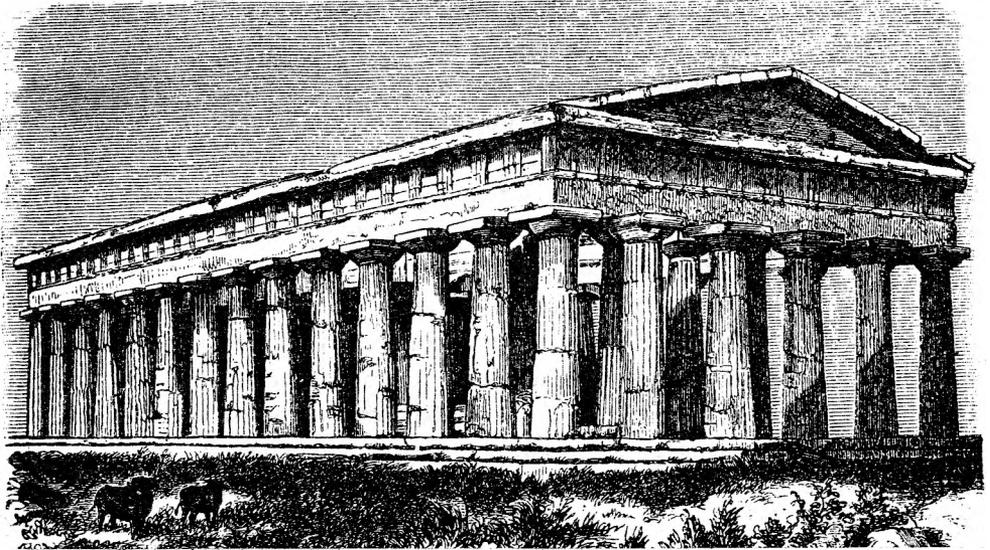
Начнем со священных мест. И в историческое время у греков было много священных рощ (ἄλσος) и участков (τέμενος); у них были и алтари (βωμός) под открытым небом, как это мы знаем уже из Гомера. Храмы (ναός, ἱερόν) по большей части были отделены от суеты обыденной жизни какой-нибудь оградой (ἔρχος, περίβολος). Многие храмы стояли на горах, в акрополях городов — положение, избранное, конечно, не на основании эстетических мотивов. Храмы были окружены религиозным страхом: чистота здесь была главной обязанностью; в них не мог вступить ни один преступник; половые сношения в храмах, охотно допускавшиеся у других народов, у греков считались преступлением<sup>1</sup>. Доступ ко многим святилищам был запрещен или ограничен: на участок Зевса Ликейского в Аркадии не мог вступить никто; в храм Афины πολιάς (хранительницы города) в Тегее могли входить одни жрецы и только в определенное время; в других местах устранялись известные классы лиц; так, например, дорийцы не допускались к храму Афины в Афинском акрополе. Благодаря своей неприкосновенности алтари и храмы представляли убежище (ἄσυλον) для виновных, преследуемых, рабов; кроме того, в задних отделах некоторых храмов хранились государственные сокровища, а также и частное имущество. Хотя священные места и были отделены от обыденной жизни, тем не менее не следует преувеличивать существовавшей у греков противоположности между священным и мирским. Алтари, гермы, изображения Ἔστια πρυτανίτις (Гестии Председательствующей — покровительницы судебных установлений), θεοὶ ἀγυιῆς (богов — покровителей улиц и дорог), Ἐκάτη τριόδιτις (Гекаты Трехдорожной — покровительницы перекрестков), Ζεὺς ὄριος (Зевса Пограничного) и др. стояли на рынке, в зале совета, в гимнасии, в жилых домах, на улицах, дорогах, на перекрестках и границах. Во многих храмах не воспрещался доступ приносящему жертву или желающему видеть изображение.

Описание храмов относится к истории архитектуры. Большой частью они представляли собой продолговатый четырехугольник на высоком фундаменте и с низкой двускатной крышей и фронтоном. С разнообразными способами постройки, обусловленными преимущественно колоннами, и с главными храмами, бывшими в Олимпии, Дельфах, Афинах, Элевсине, Самосе, Милете, Эфесе, Селине и др., можно познакомиться из истории искусств. То, что осталось от некоторых храмов и произведений пластического искусства, позволяет нам оценить их значение. Конечно, чтобы получить живое представление о них, приходится призвать на помощь воображение, так как

<sup>1</sup> Геродот, II, 64.

разноцветное убранство храма и статуй производило впечатление гораздо более веселое, чем получаем мы от их остатков или изображений.

Существовали святилища разного рода: храмы и маленькие часовни. Храмы были ориентированы в направлении восходящего солнца, так что изображение стояло против входа, в западной части здания. Но храмы героев имели вход не против востока, а против запада, так как по представлению греков вход в подземный мир был на западе. Храмы можно подразделять на храмы культа, в которых стояло священное изображение, бывшее предметом поклонения ( $\alpha\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$ ), хранились принадлежности культа и отправлялись его обряды, и на храмы таинств (телестерии), относящиеся к мистическим культам, как в Элевсине, в которых также собирались посвященные. Рядом с ними К. Беттихер считает за особый разряд агональные храмы, в которых



Храм Посейдона в Пестуме.

хранились принадлежности праздничных процессий и раздавались награды победителям: так, Парфенон был предназначен для Панафиней, храм Зевса в Олимпии — для Олимпийских игр. В храмах культа совершались только бескровные приношения на жертвенном столе; кровавые жертвы, а также более значительные собрания и праздничные процессии совершались вне храма, преимущественно на священном участке. На этом участке часто стояли, кроме того, разные менее значительные святилища и алтари; в них, как и в самом храме, хранились также священные дары и реликвии. Цари и даже целые государства, а также ремесленники и частные лица делали разного рода священные приношения ( $\alpha\nu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ ): иногда это были принадлежности обыденной жизни, даже заношенная одежда, обрезанные волосы, иногда дорогие и изящные предметы или военная добыча. Таким именно образом к дельфийскому храму стеклись особенно большие сокровища. Кроме того, существовало мно-

жество чудотворных или просто почитаемых реликвий. В одном месте имелась плечевая кость Пелопса, в другом — якорь аргонавтов или корабль Тезея. Здесь был алтарь из пепла сожженных жертвенных животных, там был воздвигнут алтарь будто бы Гераклом из вытекшей из него самой крови. Понятно, что в связи с такими достопримечательностями развивались местные храмовые предания, которые хотя и не имели значения для национальной жизни греков, но зато предпочтительно рассказывались в отдельных областях и местах и дотянули свое живучее существование до римского императорского периода, когда их еще застал Павзаний.

Положение жрецов в Греции было очень почетным, но мало влиятельным. Жрецы не составляли замкнутой касты; кое-где существовали, конечно, жреческие роды, но они не были в связи друг с другом. Совершение жертвоприношения (*ιερά*) тоже не было исключительным правом жрецов; отец семейства, глава рода, полководец, некоторые должностные лица, как архонт базилевс в Афинах и цари в Спарте, приносили жертвы и имели надзор за религиозными делами. Наконец, жрецы в Греции не были ни учителями религии, ни духовниками. Круг их деятельности был ограничен тем отдельным святилищем, к которому они были причислены: не было общих жрецов, но были жрецы Посейдона Эрехтея, Аполлона Патрооса, Зевса Булайоса и Афины Булайи; в Афинах с усилением значения святилища возрастало и значение его жрецов; таким образом дельфийские жрецы могли оказывать действительное влияние. Установить каких-нибудь общих правил и здесь нельзя; можно только сопоставить отдельные главные черты, характеризующие греческих жрецов. Конечно, сколько-нибудь полные сведения мы имеем только об афинских жрецах<sup>1</sup>.

Жрецы состояли под покровительством тех божеств, которым они служили; иногда они даже были их представителями; в качестве знаков своего достоинства они часто носили повязку и венки. Оракулы внушали почтительный страх к жрецам<sup>2</sup>; в народных собраниях и в театре жрецы занимали первое место. Опись из времен Римской империи, в которой легко можно отличить более древние жреческие должности от более новых, дает ряд более нежели 40 мест для афинских жрецов в театре Диониса: первое место занимает гиерофант Деметры, за ним следует жрец Зевса Олимпийского и т.д. Функции, обязанности и привилегии жрецов хотя и были различны по отдельным святилищам, но в общем и главном все-таки были сходны. Жрецы должны были совершать действия культа, и притом не по произволу, а согласно обычаю, правилу храма и в общественных интересах. Жрецы были государственными чиновниками и в качестве таковых были подчинены законам и решениям высших государственных учреждений; последним они были обязаны также отчетом об отправлении своей должности. Таким образом, государственный закон мог грозить проклятием жрецов, как, например, это было во время персидских войн по отношению к тем, кто вступал в союз с мидянами. Жреческие функции часто бывали тесно

<sup>1</sup> Ценная монография Ж. Марта, *Les sacerdoces athéniens* (1882).

<sup>2</sup> Пример у Шёманна, II, 416.

связаны с гадательными, но главным образом они состояли в служении изображению, бывшему предметом культа, которое они наряжали и кормили, в принесении жертв, составлявшем центральный пункт культа; в попечении о святилище, которое жрецы содержали в чистоте и охраняли. Для этого они часто жили в храме и получали свое содержание из храмового имущества.

Жречество бывало пожизненным и наследственным: так было преимущественно в тех случаях, когда жреческие должности перешли в государственный культ из родового. Таким образом Этеобутадам в Афинах присвоен был культ Афины Полиас и Посейдона Эрехтея, а Эвмолпидам — культ Деметры в Элевсине. Другие жрецы назначались на более короткий или более долгий срок, часто на год, по выбору или по жребию. Были также и продажные жреческие места. Смотря по различным представляемым жрецами культам и по возлагавшимся на них функциям жрецы носили различные наименования. Общим названием для них было *ιερεὺς*, но жрец Зевса в Сиракузах назывался амфиполом, жрицы Эвменид — летейрами, жрицы Деметры часто назывались мелиссами, жрицы жен Диоскуров в Спарте — левкиппидами. Гиеропойи, гиерофиты, неокоры, федиты, эксегеты, керики назывались так сообразно различиям их деятельности; кроме того, существовало огромное количество служителей: трапезофоры, пирофоры, певцы, музыканты и храмовые рабы (гиеродулы). Обыкновенно боги имели жрецов, богини — жриц, но в Тегее Афине служили мальчики, а в Калаврии Посейдону — девушки. Условиями для занятия жреческой должности были: законное рождение, право гражданства и честное имя, а также отсутствие телесных недостатков. Чистота понималась очень разнообразно. В некоторых жреческих должностях требовалось целомудрие, большей частью только временное; другие соединены были с известными запрещениями относительно одежды и пищи. Но это было исключением; как правило, жрецы у греков не были связаны строгими предписаниями.



Жертвоприношение Ифигении.

Религиозные обряды у греков не составляли предмета многочисленных толкований и философских рассуждений, как это было в Индии. Обряды просто выполнялись без больших размышлений, и им придавалось как раз столько значения, чтобы не

пренебрегать ими. Случайные указания относительно роли, которую они играли в жизни, мы можем заимствовать из литературы, именно у Аристофана. Разумеется, в Афинах были и суеверные люди, и сильные умы. Но последние, по крайней мере в 5 в. едва ли заходили в своей оппозиции так далеко, как позднейшие эпикурейцы, о которых Плутарх говорит с негодованием, что они смотрели на жреца, закалывающего жертву, как на повара.

При помощи жертв греки стремились снискать милость богов и в свою очередь получить от них соответственные дары. Для этой цели служили также священные приношения (ἀναθήματα), которые постоянно хранились в храме или на священном участке. Жертвы бывали кровавые и бескровные, причем нельзя сказать, который из этих обоих разрядов был первоначальнее или распространеннее. К бескровным жертвам относились: больше глиняные сосуды — χέρυοι, блюда из овощей и фруктов, первые плоды, которые приносились во время Таргелий; плоды, которые варились в месяце Пианепсионе; εἰρεσιώνη — масличная ветвь, обвитая и обвешанная всякого рода печеньем; ἀμφιῶντες — пирожки Артемиды; γαλαξία — ячменная каша матери богов; ἄρτοι ὀβελίαι — имевшие вид палки хлеба Диониса; лепешки для Зевса Мейлихия в Афинах и т. д. Не менее многочисленны были животные жертвоприношения. Самыми обычными жертвенными животными были овца, коза, бык и свинья; в жертву приносились всегда экземпляры, не бывшие в употреблении у людей. Богам потоков приносили в жертву лошадей, Гекате — собак, так же как и Аресу в Спарте; диких животных приносили в жертву только Артемиде. Человеческие жертвоприношения бывали даже в более поздние времена. Возлияния совершались и при жертвоприношении в храме, и за обеденным столом, и по различным поводам в домашнем культе. За столом один бокал посвящался ἀγαθῷ δαίμονι (доброму гению-покровителю), и затем часто следовали еще три: олимпийским богам, героям и Зевсу σωτήρ (спасителю). Эти приношения состояли преимущественно из вина; но возлияния без вина — νηφάλια, делавшиеся хтоническим божествам, эриниям, нимфам и на могилах, состояли из молока или меда с молоком — μελίχρατον (потом они назывались χοάι). В греческих обрядах рядом со многими другими различиями, обусловленными разнообразием святилищ и целей жертвоприношения, особенно явственно обнаруживалась противоположность между служением небесным богам и служением богам хтоническим, героям и мертвым. Первым приносили жертвы утром, вторым — вечером; первым — белых, последним — черных животных; за жертвоприношением небесным богам следовал обед; жертвенное животное, которое было посвящено подземным богам, должно было целиком быть сожжено и зарыто, а кровь его сливали в яму<sup>1</sup>: с богами подземного мира человек не имел общения в пище.

Жертвоприношения (θύειν) совершались во всякого рода обстоятельствах как частной, так и общественной жизни и с разнообразными целями. Жертвы приносились

<sup>1</sup> Ср. у Евсевия оракул из Порфирия: Praep. Euong. IV, 9; Вольф, впрочем, признавал его за поддельный (Г. Вольф), De philos. ex oraculis haurienda libb. rell (1856).

после победы, перед народным собранием, при клятвах и договорах (ὄρκια τέμνειν), для искупления вины (ἀγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες — освятив и принеся примирительные жертвы)<sup>1</sup>, при обработке земли, при всяком важном предприятии, при свадьбе, отъезде и возвращении, при получении радостных известий, для целей гадания и в сотне других случаев. В важных случаях устраивались гекатомбы, причем число убитых животных не всегда точно равнялось 100. Приготовление жертвоприношений возлагалось на частных лиц или, если это были государственные жертвоприношения, то на должностных лиц; жрецы принимали приношения, посвящали их, закалывали животных и произносили при этом молитву. Часть, принадлежащая богам, сжигалась с прибавлением фимиама; жрец также получал от жертвенного животного долю — θεομορῆ (судьба, участь); из остального приносящий жертву и участники церемонии устраивали пир. Во время больших праздников устраивались обеды для народа.

При жертвоприношениях, естественно, были в ходу всякого рода обрядовые правила. Жертвенные животные должны были быть красивы и без недостатков: οὐδὲν ἁλοβὸν προσφέρομεν πρὸς θεοῦς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὄλα<sup>2</sup>. В Спарте бывали случаи, когда приносились ἀνάπηρα (изувеченное, поврежденное). Огонь точно так же должен был быть чистым: для такой цели можно было употреблять не всякие дрова. Спартанцы для жертвоприношений возили с собою в походы отечественный огонь с государственного очага; колонисты тоже зажигали свой огонь на государственном очаге метрополии. Жрецам ставились также известные требования. Жрец не мог быть запятнан никаким нечистым прикосновением; он приносил жертву в белых одеждах и при входе в святилище умывал руки в освященной соленой воде (χέρνιψ). Все участвующие также предварительно окроплялись водою, и к ним прикасались углем, взятым из огня на алтаре. К этим обрядовым предписаниям присоединялись иногда еще нравственные: Асклепий в Эпидавре требовал чистоты в мыслях; того же требовало одно дельфийское изречение<sup>3</sup>. При закалывании жертвенного животного требовалось благоговейное молчание (εὐφημία) и игралась музыка, преимущественно на флейтах. Обыкновенно жертвоприношение сопровождалось пением и пляской исключение представлял культ эвменид в Афинах; поэтому эвмениды назывались молчаливые. Жертвенные церемонии носили очень торжественный характер. Мы встречаем в литературе упоминания о праздничных процессиях (πρόσοδοι) с хорами, певшими священные песни, с жрецами и должностными лицами, и находим изображения их на вазах и рельефах.

С жертвенными обрядами соединялась молитва. Это была формула, сопровождавшая принесение даров, в которой сообразно с целью жертвоприношения изла-

1 Ср. *Аполлоний*, *Argonautica*, IV, 702—717.

2 «Ничего поврежденного не приносим мы в жертву богам, но все самое лучшее и цельное». *Атений*, XV, 16 (стр. 674).

3 У *Шёманна*, II, 216.

галось перед божеством желание жертвователя. Жрец произносил формулу, а участник жертвоприношения повторял ее. Но сверх этих молитв, которые должны были служить для посвящения всех приношений, поводы к молитвам существовали всегда и повсюду. Утром молились Гелиосу; за столом произносились молитвы во время возлияний; перед народным собранием в Афинах произносилась молитва, формула которой случайно стала известна нам<sup>1</sup>. Греки не смотрели на молитву исключительно как на обряд, но связывали с нею также религиозные мысли и чувства. Мало народов древности, от которых мы имели бы столько выражений благочестия в молитвах, как от греков. Спартанцы молились, чтобы боги даровали кроме блага еще и красоту. Пифагор и Сократ учили, что люди должны о даровании блага просить богов. Платон изображал благочестие как выражающееся также в молитвах<sup>2</sup>. Кроме просительной (εὐχή) и благодарственной (ἔπαινος) молитв греки знали также и славословие. Гимны и трагические хоры, прославляющие богов, или изображающие их сущность и образы, или утопающие в их величии, суть одна из форм молитвы.

Клятва (ὄρκος) и проклятие (ἄρα) совершались также посредством призвания богов, и потому на них тоже следует смотреть как на молитвы. И те и другие часто встречались у греков. В Афинах в вышеупомянутой молитве перед народным собранием изрекалось проклятие против всякого, кто думал бы предать государство мидянам или стал бы стремиться к тирании. Жрец Зевса в Афинах грозил проклятием всем, кто откажется показать дорогу заблудившемуся, кто не даст просящему огня, испортит воду или оставит непогребенными умерших. Подвергшиеся проклятию посвящались большей частью Эриниям, но также и другим божествам. В могилу врага иногда даже клали свинцовую пластинку для того, чтобы подвергнуть его мести подземных сил. Клятва всегда заключала в себе проклятие против того, кто ее нарушит; при этом большей частью призывался Зевс ὄρκιος (скрепляющий клятву), но в Афинах также Деметра и Персефона. Как много значила клятва в качестве связывающей силы, укрепляющей государство, видно из замечательной фразы одного оратора, называющего клятву ручательством, которое дают государству власти, судьи и частные лица, объявляя себя в случае ее нарушения подлежащими божественной каре<sup>3</sup>.

Изобразив в главных чертах общественную религию, мы обратимся теперь к частным культам. На границе между первой и последними стоял культ фратрий, расходы которого несло государство. В месяце Пианепсионе эти роды праздновали в течение трех дней Апатории; приносились жертвы, происходило совместное пиршество, и отцы вводили во фратрию своих законных детей. С родовым культом сходен был культ различных обществ ἑταῖοι, θίᾱσοι (товарищеских обедов и собраний)<sup>4</sup>.

1 Аристофан, *Thesmophor.*, 294.

2 Платон, *Leges*, X, 887.

3 *Лекурс* в *Leokr.*, § 79.

4 Фукар, *Des associations religieuses chez les Grecs* (1873).

Но культом частного характера в собственном смысле слова был культ семьи<sup>1</sup>. В доме стояли гермы и алтари: уже на улице стоял Гермес ὁδῖος (дорожный), у двери Аполлон ἀγυιεύς (хранитель путей), при входе, для защиты против воров, Гермес στροφαῖος (охранитель дверных запоров), во дворе был главный алтарь для Зевса ἐρχεῖος (хранителя домашнего очага). Далее были алтари θεοῖ κτήσιοι (богов, покровительствующих наживе), преимущественно Зевса, Гермеса, Агатодемона, счастливой судьбы — τύχη ἀγαθή, Плутоса и древних отечественных богов — θεοῖ πατρίοι, главным образом Аполлона. Следовательно, греки, в отличие от римлян, даже на главных богов смотрели как на гениев-покровителей дома. Но главной богиней дома была Гестия: домашний очаг был убежищем, центральным пунктом многих церемоний, и грек при всяком случае призывал свою Гестию. По особенным поводам в доме служили и другим богам: семьи ремесленников часто служили Гефесту или Гераклу, знатные семьи — богам или героям, с которыми с древних времен были связаны их роды. Домашняя религия состояла из призываний и бескровных жертв; жертвоприношения животных встречались только как исключение.

Рождение, брак и смерть в Греции, как и везде, естественно, составляли главные моменты жизни. Религиозные обычаи при этих событиях во многом были сходны с обычаями других народов. Во время беременности женщины приносили жертвы Эйлейфии и нимфам. При рождении сына на дверном косяке вешали оливковый венок, при рождении дочери кусочек шерсти, как для хорошего предзнаменования, так и в качестве предостережения для людей, чтобы они не осквернились, войдя в дом, где лежит роженица. На пятый день дитя обносилось вокруг домашнего очага; поэтому праздник этот назывался Амфидромии; в течение первых шести недель совершались всякого рода церемонии для очищения и ребенка и матери. Перед свадьбой и во время ее обращались с молитвами и дарами к нескольким богам: к Гере, Артемиде, Мойрам, Урану, Гее, Афродите, Зевсу Телейосу (всемогущему), к нимфам; во время же самой свадьбы приносили в жертву Гере Гамелии (покровительнице браков) животное без желчи, чтобы всякая горечь оставалась вдали от брачной четы. В Афинах невесту приводили в храм Афины Полиас, в Трезене она посвящала свои волосы Ипполиту; в Спарте было еще в обычае похищение невесты; во многих местах происходило купанье невесты. Во время свадьбы жених приходил за невестой; факелы для торжественной процессии зажигались на домашнем очаге; шествие сопровождалось игрой на флейтах и пением гимнеев. Свадебный пир обыкновенно устраивался отцом невесты; у дверей брачной комнаты сочетавшимся пелись эпиталамии. Через несколько дней молодой супруг, совершив жертвоприношение, вводил свою жену во фратрию.

Мы не будем здесь говорить о надгробных памятниках и о том, что они сообщают относительно веры в бессмертие<sup>2</sup>. Мы скажем лишь об обязанностях по отношению

<sup>1</sup> К. Петерсен, *Der Hausgottesdienst der alten Griechen* (1851) и многое в Charikles Беккера.

<sup>2</sup> Относящийся сюда материал собран в большой работе Штаккельберга, *Die Gräber den Griechen in Bildwerken und Vasengemälden* (1836—1837). Обзор дан у Ф. Равессона, *Les monuments funéraires des Grecs* R. H. R. 1880, II.

к умершим, которые считались у греков особенно священными. Первой обязанностью было в древние времена сожжение, позднее — погребение. Пренебрегший этими обязанностями вызывал гнев всех богов: боги подземного мира не получали того, что им следовало, а небесные боги оскорблены были осквернением, причиняемым зрелищем смерти, так как в глазах греков смерть была по преимуществу нечистой; поэтому, чтобы не оскорбить солнца, они совершали погребение до солнечного восхода, а на священном Делосе не могло быть ни одной могилы. В Афинах у дверей траурного дома ставили кружку с водой; покойника мыли и натирали мазями и увенчанного, в белой одежде, с оболом для Харона во рту, клали на носилках в сени. Затем происходит плач, но со времен Солона без дикого шума; на следующий день совершался вынос тела — *ἐκφορά*, в котором принимали участие и женщины; все заканчивалось погребальным пиршеством. Особенности погребальные торжества упоминаются в истории в честь павших на войне: таков был ежегодный праздник платейцев в честь героев 479 года и знаменитое торжество в Афинах, на котором говорил надгробное слово Перикл<sup>1</sup>. В честь тех, которые покоились в море или на чужбине, часто воздвигались кенотафии (пустые могилы). Родные делали приношения и подарки своим умершим по большей части на 3-й, 9-й и 30-й день после погребения, а также в день рождения их или смерти. В Афинах и других местах мы встречаемся также с общим празднеством в честь умерших (*Νεκύσια* или *Νεκέρσεια* на пятый день Боэдромиона) для искупления своей вины или своей небрежности относительно умерших.

Нам остается еще сказать о чужеземных культах. В Афинах, и именно в Пирее, при оживленных сношениях и при непостоянном населении, несколько чужеземных культов пользовались правами гражданства; сами афиняне принимали в них участие. Пока эти чужеземные культы касались религии частных лиц и обществ, государство выступало против них только в том случае, если служители чужих богов становились во враждебные отношения к общественной религии или если чужеземный культ служил прикрытием для всякого рода преступлений, вроде, например, составления ядов, что нередко случалось. Чужие религии вводились в публичный культ только по постановлению народного собрания и с одобрения дельфийского оракула. Но это бывало не раз; так, в особенности фракийские и фригийские божества имели в Афинах своих служителей и свои праздники: таковы фракийские богини Котитто и Бендис; в честь последней в Пирее праздновались Бендидии; таковы также фригийский Сабаций и мать богов, нищенствующие жрецы которой (Метрагирты) сначала подвергались преследованию. Адонис, семитический возлюбленный Афродиты, тоже имел культ в Афинах. Эти чужеземные культы по большей части относились к области мистической религии, но, впрочем, не пользовались большим уважением: комики насмехались над ними как над культами суеверных людей, женщин и всякого сброда.

К чужеземным составным частям религии греки причисляли преимущественно и волшебство (*μαγεία, γοητεία*), на которое они смотрели как на экзотическое расте-

<sup>1</sup> Фукидид, II, и след.

ние персидского или египетского происхождения, в древнее мифическое время находившееся в руках страшных женщин-чужестранок (Цирцея, Медея). Конечно, в волшебстве были и некоторые национальные элементы; оно в особенности привилось в Фессалии; покровительницей его была Геката. В литературе упоминаются всякого рода волшебные искусства: заговаривание болезней, любовное волшебство (φλτρα), дурной глаз (βάσκανος ὀφθαλμός), даже делатели погоды (заговаривающие от вихря и грозы — ἀνεμοχοῦται в Коринфе, заговаривающие от градобития χαλαροφύλαχες — в Клеонах). Но такому человеку, как Платон, было противно воззрение о том, что посредством волшебства люди могут заставить богов служить человеческим целям.

## § 112. ОРАКУЛЫ И ИГРЫ

Литература. Из специальной литературы сюда относятся *А. Буше-Леклерк*, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (в 4 т., 1879—1882). Из остального важны отчеты об археологических изысканиях и раскопках в Додоне, Дельфах и Олимпии.

С древнейших времен в Греции были в ходу все формы гадания как по вдохновению, так и по знамениям. Из доисторического периода выступают имена знаменитых прорицателей: Тиресия, Мелампа, Мопса, Калхаса, Кассандры, Сивиллы. За знамения принимались явления всякого рода; так, еще Теофраст описывает суеверного человека, на которого нагоняют страх появление ласки или грызня мыши<sup>1</sup>. Случайные явления или слова подхватывались и истолковывались; так перед поражением при Эгос-Потамосе дурным предзнаменованьем был метеорит; лунное затмение побудило Никия вернуться из Сицилии; десять тысяч во время своего похода были сопровождаемы прорицателями, и полководцы прислушивались к их голосу. Такие прорицатели объясняли божественные планы и назывались θεμίστων μαντεῖοι, и хотя мантика и вела к злоупотреблениям и прорицатели часто были презренными людьми, тем не менее в глазах самого Платона мантика является как φίλιας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός (творец дружбы между людьми и богами)<sup>2</sup>. Вообще древние философы много занимались объяснением мантики.

Мантика не была изолирована от остальной религии, но стояла в близкой связи с почитанием богов. Знамения, как, например, птицы и пр., посылаются Зевсом; Аполлон дает дар прорицания и истолкования; другие божества, именно хтонические, часто также производят мантические действия. В связи с государственным культом находились мантические учреждения для истолкования знамений. Определенные жрецы или должностные лица были облечены правом исследовать внутренности жертвенных животных; эфоры в Спарте должны были наблюдать знамения на небе; пифайсты в Афинах — молнию.

<sup>1</sup> Теофраст, *Характеры*, XVI.

<sup>2</sup> Пир, 188 I.

К первобытной же древности относятся и некоторые мантические учреждения, как, например, оракул Зевса Найя и Дионы в Додоне; новейшими изысканиями там уже открыто много посвященных таблиц; тем не менее характер знамений и устройство оракула еще не вполне выяснены. Знаменитые оракулы Аполлона находились близ Милета (оракул бронхидов), в Кларосе близ Колофона, в Абах в Фокиде, самый же главный — в Дельфах; оракул Геракла с гаданием посредством метания жребия был в Буре в Ахайе. В более поздние времена усердно посещались оракулы с гаданием по сновидениям для исцеления больных, именно святилища Асклепия в Эпидавре и Пергаме. Были также оракулы героев, как пещера Трофония, единственное место, относительно которого трудно удержаться, чтобы не подозревать там хитрого обмана со стороны жрецов.

Дельфы, ὄμφαλός τῆς γῆς, κοινὴ ἐστία τῆς Ἑλλάδος (пуп земли, общественная святыня Эллады), имели выдающееся значение для всего духовного развития греков. Прежде там давала прорицания Гея, потом Фемиды; но после убийства дракона Пифона этим местом завладел Аполлон. Здесь мантическое вдохновение приходило к Пифии вследствие действия испарений, выходивших из трещины в земле. Относительно той роли, которую играла Пифия в различные времена, подлинности некоторых дошедших до нас ответов, искренности и добросовестности дельфийских жрецов и политической роли оракула мнения сильно расходятся. Курциус полагает, что в течение трех столетий, предшествовавших персидским войнам, дельфийский оракул был главной духовной силой Греции, основой греческого единства; он пробудил в греках сознание своей противоположности варварам и дал направление национального характера «во всех областях духовной жизни, в религии и нравственном мировоззрении, в государственном устройстве, в архитектуре и скульптуре, в музыке и поэзии». В зависимости от дельфийского оракула находилось очень многое: календарь, постройка дорог, дорийская архитектура, правила житейской мудрости, в особенности же колонизация и законодательство. Но против такого взгляда могут быть выставлены убедительные и важные основания. Буше-Леклерк, Гольм и др. справедливо указывают, что дельфийский оракул действовал совсем не в национальном направлении. Чужеземные цари, как лидийский Крез и римский Тарквиний, также посылали подарки в Дельфы и получали оттуда прорицания. Как при начале персидских войн, так и во время покорения Греции Филиппом Македонским оракул проявил очень мало национального духа. Хотя ни один грек не мог обратиться в Дельфы с враждебными замыслами против другого грека, тем не менее оракул постоянно находился в ближайших отношениях к Спарте, где даже существовали определенные должностные лица, — пифиои, бывшие посредниками при правильных сношениях государства с оракулом. Идея о том, что почти во всех отраслях культуры побудительный толчок исходит из Дельф, не только гипотетична, но и заставляет нас делать всякого рода невероятные допущения. Немыслимо, чтобы дельфийская жреческая коллегия в течение нескольких столетий постоянно обладала теми духовными силами,

которые были необходимы, чтобы руководить почти всеми национальными событиями; столь же необъясним тот факт, что столь могущественная группа жрецов удовлетворялась спокойным влиянием и не стремилась к основанию жреческого господства. Поэтому мы не можем себе представить, чтобы могущество дельфийских жрецов было так велико и роль дельфийского оракула имела столь решающее значение, как это думает Курциус. Хотя оракул и давал свою санкцию при издании законов в различных государствах и при выселении колоний, но это еще не дает права заключить, что он самостоятельно издавал законы, управлявшие отношениями государств, и с географической дальновидностью указывал пути и цели колонизации. Такая активная деятельность необходимо вызвала бы реакцию и конфликты; но мы не замечаем ничего подобного. Руководство и санкция суть две вещи, различные по существу. И Гольм, конечно, был прав, утверждая, что жрецы Аполлона не руководили, но, «как общее правило, умели окружить религиозною святостью именно то, чего желали участники дела». Однако уже самый факт, что испрашивали эту санкцию оракула, который мог и отказать в своем одобрении, указывает во всяком случае как на большое уважение к дельфийскому учреждению, так и на умеренное, рассудительное поведение жрецов.

Бог, который дал свое одобрение законам Солона и Залевка, бог, под покровительством которого колонисты основали на всех морских берегах города, в которых господствовали греческие нравы и культура, тем самым, конечно, сделался главным богом всех греков. Поэтому, если мы и ставим политическое влияние оракула ниже, чем это часто делалось, то мы отнюдь не низко ценим его религиозное и нравственное значение. Хотя дельфийский оракул и не создал никакого учения или особого воззрения, но, давая советы во всех важных случаях, он воздействовал объединяющим и умеряющим образом на религию. Он часто противостоял введению чужих культов. Аполлон в качестве бога меры, порядка, закона, чистоты, возвестителя воли Зевса сделался главной фигурой в греческой вере. Дельфийское святилище оказало благотворное влияние и на нравственность. Там всякий читал изречения, приписывавшиеся семи мудрецам и в которых находили свое выражение некоторые из самых чистых и самых характерных греческих мыслей: *καковы*, например, *γνῶθι σεαυτόν* (познай самого себя) и *μηδὲν ἄγαν* (ничего сверх меры).

Другая сторона деятельности дельфийского Аполлона, которую Гольм считает даже за самую важную, состояла в искуплении убийства. Это искупление имело большое значение при таком нравственном и социальном состоянии, когда народ уже не смотрел на убийство как на нарушение только личного интереса и не предоставлял его мщению частных лиц, а признавал за нравственную вину, которую, с одной стороны необходимо, а с другой — и возможно искупить. У Гомера этот обычай отчасти утратил силу и искупление заменяется денежным штрафом. В следующий период искупление опять возродилось в первоначальной строгости. Так, афиняне приписывали всякого рода бедствия гневу богов за убийства, совершенные после

заговора Килона; и когда обыкновенные искупительные церемонии оказались недостаточны и даже один благородный юноша добровольно, но бесполезно обрек себя на смерть, то они призвали знаменитого критянина Эпименида, который сумел найти действенные средства: он распорядился, чтобы пустили белых и черных овец свободно бежать от святилища Эриний на Ареопаг, и где последние лягут, там должно было воздвигнуть алтари. Таким же образом Эмпедокл путешествовал по Южной Италии со всякими искупительными средствами. Между тем было важно, чтобы искупление не было предоставлено странствующим прорицателям и волшебникам и чтобы оно не сводилось исключительно к рецептам и формулам, но было связано со служением богу. Это и осуществилось в культе Аполлона. Дельфийский оракул давал советы и указывал действительные средства искупления, но только тем, кто раскаивался; случалось, что запятнанные кровью, которые осмеливались приблизиться к богу, в том числе даже такие могущественные города, как Милет и Сибарис, встречали суровый отказ. Благодаря этой связи искупления со служением Аполлону и то и другое поднялось в более высокую этическую сферу. Таким образом Дельфы способствовали объединению и возвышению греческого народа.

Но Дельфы были центральным пунктом еще и в другом отношении: именно как местопребывание самой важной амфикинии — религиозного союза государств. С древних времен соплеменные или соседние государства объединялись в более крупные религиозные союзы. Существовали союзы для жертвоприношений и празднеств: такова была Панэгирис на Делосе, где ионийские племена играми, песнями и плясками праздновали в честь Аполлона. На Эвбее богиней союза была Артемида, в Коронее — Афина Итония; дорийские общины Малой Азии сообща почитали Аполлона в Книде; культ Посейдона объединял малоазиатских ионян в Миале, беотян в Онхесте и еще большее число государств на острове Калаврия. Но самой важной амфикинией была Пифийская, или Пилейская; может быть, первоначально их было две, а позднее они соединились вместе. Во всяком случае союз имел два центра: храм Деметры в Анфеле, близ Фермопил, и храм Аполлона в Дельфах. Союз насчитывал в качестве равноправных членом двенадцать народов. Дважды в год, осенью и весной, гиеромнеоны, пользовавшиеся правом решающего голоса, и пилагоры, имевшие совещательный голос, обсуждали дела союза. Правила этой амфикинии, ее νόμοι (законы) и ὄρκιοι (клятвы) известны нам только в отрывках. На социальные отношения этот союз влиял, главным образом содействуя развитию сношений; на политические отношения он действовал, разрешая в роли третейского суда распри союзных народов. Его религиозное влияние основывалось прежде всего на охране дельфийского святилища. Когда последнее сгорело в 548 г., амфикиния должна была озаботиться об его восстановлении; за оскорбление святилища или за грабеж паломников союз назначал наказание. Известно четыре таких священных войны; одна из них доставила Филиппу Македонскому желанный предлог для вмешательства в греческие дела. Амфикиния сообщала также религиозное освящение между-

народному праву. Но она не всегда обладала силой, необходимой для того, чтобы придать своему авторитету значение высшего трибунала; это бывало именно тогда, когда дело шло о таких союзных народах, как Спарта и Афины, которые не допустили бы принуждения со стороны большинства, состоявшего из мелких государств. Поэтому Демосфен называет политически бессильную амфикионию «тенью в Дельфах». Но так было в более позднее время; в ранние же периоды эта амфикиония имела большое значение для греческого единства: Курциус приписывал ее влиянию даже общераспространенность названия «элины» и систему двенадцати богов.

Нам осталось еще осветить одну очень важную сторону культа — праздники. Они также не были повсюду одни и те же; греки не сходились даже в названиях месяцев; начало года афиняне, как и вообще ионяне, приурочивали к летнему солнцестоянию, доряне, вероятно, к осеннему равноденствию, эоляне — к зимнему солнцестоянию. И здесь сколько-нибудь точно мы знакомы только с афинским праздничным календарем; в других местах нам известны только отдельные праздники. Несомненно, что наибольшей известностью пользовались афинские праздники: к великим Панафиниям и Дионисиям в Афины стекалась масса иностранцев, и тогда город выказывал то великолепие, издержки которого порицали такие люди, как Исократ. В Спарте праздников было гораздо меньше и во всяком случае не было таких, которые по блеску могли бы сравниться с афинскими. Но греческие праздники были очень разнообразны не только в силу местных различий; они сильно отличались также смотря по характеру бога и по цели празднества. При этом на первый план выступали собственно культовые действия: то большие жертвоприношения и торжественные процессии, то искупительные церемонии; на них происходили состязания и игры; бывали мистические посвящения и оргиастические торжества; праздники часто также имели значение дней веселья и покоя, когда приостанавливались все частные и общественные дела, судебная деятельность и политические собрания. Платон именно в этом видел цель праздников: боги давали людям отдых от труда, чтобы они веселились вместе с музами, Аполлоном и Дионисом<sup>1</sup>.

Праздники были очень многочисленны; случалось, что они совпадали по несколько в один день. Поводы к ним находились в жизни народа: в смене времен года, в произрастании растительности, в земледелии и виноделии; потом и сказания о богах легли в основу праздничных действ. Были также дни исторических воспоминаний: так, например, в Афинах праздновался день Марафонской битвы. Большинство праздников совершалось в честь главных богов, прежде всего Зевса, который занимал первое место в праздновании Олимпийских игр; потом в честь Афины, Аполлона, Диониса, Деметры. Мы не можем дать полного обзора всех известных нам праздников, хотя бы только аттических. Названия месяцев в Аттике почти все были заимствованы от главных праздников. Они назывались с конца июня: Гекатомбеон, Метегейтнийон, Боздромийон, Пианэпсион, Маймактерион, Посейдеон, Гамэлийон, Анфестерион, Элафобелион, Мунихийон, Фаргелион, Скирофорион.

<sup>1</sup> Leges, II, 1.

Главной богиней в Афинах была Афина; в честь ее были построены два главных храма в Акрополе (Эрехтейон и Парфенон) и колонна Афины *Πρόμαχος* — воительницы. Ей посвящались Синойки, праздник объединения всех местностей Аттики. Но эти Синойки были как бы только приготовлением к Панафинеям, которые тоже приходились в месяце Гекатомбеоне. Уже самое их название указывает на их характер союзного празднества, подобно тому как в других местах справлялись Панионии, Панахеи, Памбеотии. Панафинеи праздновались ежегодно, но каждые четыре года они праздновались с особым блеском, как Великие Панафинеи. При этом происходили разнообразные состязания: гимнастические, на которых победитель получал кружку масла со священного масличного дерева, музыкальные, бега на колесницах и пр. При Пазистрате на Панафинеях читались стихи Гомера. Главную роль на этом празднике играли торжественные процессии: большое шествие с факелами, которое начиналось



Группа всадников из процессии Панафинеи.

от статуи Эроса; на Великих же Панафинеях — процессия с пеплосом, которая изображена на одном сохранившемся фризе Парфенона. Одежда, сотканная афинскими гражданками (эргастинами), была шафранно-желтого цвета, и на этом фоне было искусно вышито изображение какого-нибудь подвига Афины вроде ее триумфа над гигантами. Работа начиналась за девять месяцев раньше, в день Афины Эрганы, аррефорами, четырьмя девочками от 7 до 11 лет, которые на годовой срок посвящались Афине. Своё имя аррефоры (носительницы тайны) они получили от одной церемонии во время Скирофорий, когда они должны были нести в храм Афродиты *ἐν χῆλ φ* (в саду) ящик, содержимое которого оставалось в тайне (*ἀπὸρρητὰ*), и потом нести назад другой ящик в храм Афины. Процессия с пеплосом во время Панафинеи состояла из наиболее уважаемых афинян, девушек с корзинами (канефоры), метеков, несших всякого рода принадлежности, торжественно убранных жертвенных животных, самых красивых стариков с масличными ветвями (таллофоры) и, наконец, самого пеплоса.

обвернутого около подставки, снабженной парусами наподобие корабля. Кроме Панафиней в Афинах было еще несколько праздников в честь Афины. На последний день Пианепсиона приходился праздник Афины Эрганы, который праздновался совместно с праздником Гефеста и поэтому назывался Χαλχεῖα (праздник кузнецов); ближайших сведений о нем у нас нет. В месяце Фаргелионе (май) справлялись Плинтерии и Каллинтерии, бывшие первоначально праздником Аглавры, а позднее Афины. Значение его большею частью видели в возвращении ясного неба; но это толкование сомнительно. Известно, что при этом случае чистили святилище и изображение богини, заново украшали их и приносили в дар смоквы. Наконец мы упомянем еще о Скирофориях в начале летней жары; в это время совершались обряды очищения. Во время процессии жрица Афины была защищена от солнечного жара зонтиком (σχιτρον).



Процессия канефор.

Почти во всех греческих областях были особенно многочисленны праздники Аполлона; часто встречались дафнефории — процессии, во время которых несли лавровые ветви. Даже в Спарте, где было немного праздников нам известных, в честь Аполлона праздновались Гиакинфи и Карнеи. В Дельфах представлялось его путешествие к гиперборейям (ἁλοθῆαι) и радостно торжествовалось его возвращение. В празднике, ежегодно совершавшемся на Делосе, участвовала торжественная депутация афинян; с этим праздником предание связывало счастливое возвращение Тезея с Крита. Обычай не исполнять ни одного смертного приговора до возвращения корабля из Делоса известен из истории Сократа. В праздновании Аполлону не отставали и малоазиатские колонии. В Афинах не менее пяти месяцев получили свои названия от праздников Аполлона, причем ему же были посвящены первый и седьмой день каждого месяца. Гекатомбеи праздновались Аполлону как к богу лета, Метагейтнии — как к богу союза между соседями, Бэдромии — как к помогающему богу. Во время Пианепсий ему приносили первые плоды: вареные стручковые плоды и эйресиону — масличную ветвь со смоквами, хлебами, маслом, медом, чашечкой с вином; эту ветвь в качестве священного приношения в торжественной процессии нес в храм бога

мальчик. В Мунихии при открытии навигации праздновались Дельфинии в честь Аполлона, успокаивающего море, взволнованное зимними бурями. При этом афиняне имели в виду также путешествие на Крит Тезея, между тем как другие греки вспоминали о путешествии под руководством Аполлона критских моряков в Дельфы. Главным праздником Аполлона в Афинах были Фаргелии, совершавшиеся в мае и совпадавшие по времени с делосским праздником. Богу приносили первые плоды, устраивали процессии и заставляли выступать хоры. Но вместе с тем совершались и искупительные обряды для бога, который мог действовать и губительно посредством палящего солнечного зноя и заразы; поэтому в качестве козлов отпущения, очистительной жертвы (φάρμακον) водили мужчину и женщину и низвергали их в море.

Очень многочисленны были праздники Диониса. Прежде всего мы упомянем Осхофории — праздник, в котором хотя и не все обряды ясны, но сущность его заключалась в том, что во время созревания винограда в храм Афины носили дары бога вина. Зимой, приблизительно в декабре, в сельских местностях праздновались Малые Дионисии, Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς<sup>1</sup>. Здесь наслаждались вновь выжатым вином, совершали процессии с фаллосом, давали богу в дар вино (θεοίνια) и приносили в жертву ему козла; из серьезных и веселых хоров этого праздника развились трагедия и комедия. При этом происходили также всякого рода шутки и игры; пляска на скользком бурдюке с вином (Асколиасмос), качанье на деревьях — последнее в память о легендарном начале виноделия. По преданию, вино и дар его изготовления получил от Диониса Икарий, но когда он угостил вином пастухов, те, решив что отравлены, в опьянении убили Икария и зарыли его в горах. Несчастливая дочь Икария Эригона, найдя тело отца, в отчаянии повесилась. В память ее и устраивались на деревьях качели.

В январе справлялись Ленеи — празднование выжимки винограда, сопровождавшееся торжественными процессиями. Еще важнее были Анфестерии (в феврале), на которых сливались друг с другом различные воззрения и культы. Теперь уже пили зрелое вино из бочек, но в то же время праздновали появление растительности при наступлении весны и, кроме того, совершали обряды в честь умерших, почему дни этого праздника считались также несчастными (ἀλοφράδες) или нечистыми днями (μιαρά ήμέρα), и в них воспрещались народные собрания и заседания суда. В течение трех дней, в которые продолжались Анфестерии, храмы небесных богов были закрыты, а Дионис ставился в связь с Корой и хтоническим Гермесом. В первый день (πιθούγια, вскрытие сосудов) люди увенчивали себя венками из свежих цветов, открывали бочки и пробовали вино. В день кувшинов (Χβες) совершались сопровождавшиеся живыми шутками попойки, в которых принимали участие и рабы; приносились также и дары на могилы мертвым. На этот второй день приходилась также важная церемония, для которой открывался древний храм Диониса (Ленеон) — весь

<sup>1</sup> Ср. Аристофан, Acharn., 243 ff.

остальной год он был закрыт; это было бракосочетание с богом базилисы (жены архонта базилевса), причем ее сопровождали 14 матрон (γεραιαί, «почтенные»). На третий день (Χύτροι, «горшки») ставились горшки с вареными плодами для хтонийского Гермеса. Но самым большим праздником были городские Дионисии в марте, когда праздновали в честь бога весны как освободителя — ἐλευθερωτής, λύσιος. В цветущее время Афин Великие Дионисии были самым блестящим моментом целого года; в это время город наполнялся союзниками и чужеземцами; бога прославляли дифирамбами и новыми театральными пьесами. Многие прекраснейшие творения греческого театра были сочинены для этого праздника.

В праздниках Деметры различают тройное значение культа этой богини. Прежде всего по всей Греции, а также и в аттических демах и в Афинах праздновалось несколько земледельческих праздников: Προήροστια (предпахота) осенью при перепахивании поля и Ἀλώα (праздник жатвы и молотбы) зимою; эти праздники относились часто не только к Деметре, но и к Дионису. О мистических таинствах в Элевсине мы скоро будем говорить обстоятельнее. От этого мистического культа мы отличаем служение Деметре Фесмофорос в Афинах, хотя оба эти культа и имели несколько общих символов. Во время Фесмофорий, в месяце Пианепсионе, афинские женщины праздновали Деметре как богине закона и порядка. Праздник продолжался пять дней: сначала собирались в святилище Деметры и Кору в deme Галимос; в последующие дни празднование происходило в самых Афинах и сопровождалось всякого рода шутками и взаимными насмешками<sup>1</sup>.

В честь Зевса совершались праздники и игры в разных местах Греции; таковы были игры в Олимпии и ἱερός γάμος, священный брак, представлявшийся на Самосе, в Платее и других местах. В Афинах хотя и было несколько праздников Зевса, они отчасти уступали праздникам других главных богов. Зимою совершались очистительные и искупительные обряды, сопровождаемые ношением Диоскодиона в честь Зевса Мемакта («бурного»). В месяце анфестерионе бескровными жертвами праздновали Диазии в честь Зевса Мейлихия — Милостивого. В скирофорионе был праздник в честь Зевса Полиевса (Ζεὺς Πολιεὺς), покровителя городов; празднество это совершалось у его алтаря в акрополе и называлось Диполии (Διπόλια) или Буфонии (Βουφόνια), последнее по приносимому в жертву быку; при этом тот, кто закалывал животное, убегал, а топор подвергался суду.

Некоторые из греческих праздников достигли всеобщего и в высшей степени важного значения для всей культуры — это большие игры: олимпийские, пифийские, истмийские и немейские. От других состязаний, как, например, от военных игр феаков и от погребального торжества в честь Патрокла у Гомера, они отличались так же, как главные оракулы отличались от местных оракулов или от прорицаний индивидуального характера; именно тем, что в них принимали участие все греческие племена и что они вошли в состав культа главных богов; впрочем, первоначально они

<sup>1</sup> Все эти черты можно найти в комедии Аристофана «Фесмофории».

принадлежали главным образом к культуре героев. Как центр греческой жизни Олимпия имела даже большее значение, чем Дельфы, уже потому, что в Олимпийских играх могли участвовать только греки, а иностранцы и рабы допускались лишь в качестве зрителей. Сведения об Олимпии, которые раньше почерпывались только из случайных указаний в греческой литературе, особенно из описания Павзания, значительно пополнились благодаря раскопкам последних 20 лет. Предание относило происхождение Олимпийских игр к Пелопсу, Гераклу или Ликургу. Они праздновались каждый пятый год летом, и на это время устанавливался божий мир, который, без сомнения, часто трудно бывало сохранять вследствие вражды между Элидой и Пизой. Счет Олимпиад начинается с 776 года. Греческие государства на общественный счет отправляли на игры своих представителей; в них принимало участие много и частных лиц. Хотя все греки в Олимпии были равноправны, тем не менее праздник носил преимущественно дорийский характер и стоял в близкой связи со Спартой. Особенно много было всегда представителей итальянских колоний: Олимпия была обращена к западу. Здесь почиталось несколько богов; древний храм был в честь Геры; было шесть алтарей, по одному на два божества; один алтарь для всех богов; кроме того, был и культ героев. Но главным богом в Олимпии был Зевс; ему в V веке был построен великолепный храм, для которого Фидий сделал знаменитую статую. Первоначально главную цель праздника представляли, конечно, жертвоприношения этим богам; но в историческое время они совершенно затмеваются состязаниями. Состязание первоначально состояло только в беге взапуски на расстояние стадия; позднее появилось пятиборье — пентатлон (прыганье, бег, метание диска, метание дротика, борьба); еще позднее к этому присоединились кулачный бой и бега на колесницах. Награда, которую присуждали судьи-элладники, состояла из венка со священного масличного дерева.

Эти игры имели большое значение для религиозного и нравственного образования греческого народа, и в то же время в них отражается весь греческий характер. Грек ставил славу выше материальной выгоды; он боролся за один венок. Он не ухаживал за телом, чтобы иметь возможность жить спокойно и в наслаждении, — он упражнял его, чтобы быть ловким, сильным, способным ко всякому делу. Притом ловкость в его глазах стояла еще выше, чем сила; самым древним и в течение долгого времени первым призом в Олимпии был приз победителя в беге; только потом стали увенчивать богатство, выказывавшее свою роскошь в дорогом беге на колесницах. Победитель пользовался почетом в глазах всего своего народа; в этом почете участвовал и его родной город, который всячески чествовал своих сынов. Дело это было приятно и богам. Греческие боги не требовали никакого аскетизма, никакого удаления от мира; развитие гимнастической ловкости и телесные упражнения входили в область их служения; им было приятно физическое совершенство и здоровье юношества. Духовная уравновешенность и ясность, которых они являлись представителями, были тесно связаны с этим телесным здоровьем. К этому присоединилось еще то содействие, которое Олимпийские игры оказывали пластике. Здесь показывалось обнажен-

ное тело, формы которого изображались скульпторами. Нигде так сильно, как в Олимпии, не высказывалось прославление физической жизни, которое составляло одну из сторон греческой религии. Что и сюда вторгались злоупотребления, что победа доставалась корысти или обесславливалась грубостью, — это, конечно, нам известно из многих примеров; но это обстоятельство не наносит ущерба высокому нравственному значению самых Олимпийских игр.

Трое других больших игр значительно уступали олимпийским. Они возникли независимо от Олимпийских, но с течением времени усвоили кое-что от них. Пифийские игры в Дельфах первоначально состояли из состязания кифаредов в пении в честь Аполлона. Это пение сохранило за собою первенство даже и тогда, когда после священной войны против крисеян были введены состязания по образцу Олимпийских. Немейские игры праздновались каждые два года, один раз зимою, другой раз летом, первоначально в честь героя Архемора, позднее в честь самого Зевса. Игры состояли в гимнастических упражнениях, конских бегах и художественных состязаниях. Подобный же характер носили игры на Истме в Коринфе; хотя они имели место на дорийской земле, но выдающееся участие в них принимали афиняне. Раньше здесь праздновали Меликерту, в историческое время — Посейдону.

### § 113. ТАИНСТВА. ОРФИЗМ

**Литература.** Многое можно найти в соответствующих отделах общих сочинений по мифологии и культу. Из более старой специальной литературы мы назовем только *Хр. А. Лобек*, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres* (в 2 т., 1829) вследствие богатства содержащегося в нем материала; далее следует упомянуть: *Л. Преллер*, *Demeter und Persephone* (1837, также у *Паули*); *Э. Герард*, *Orpheus und die Orphiker* (*Abh. kön. Ad.*, Берлин, 1861, с большим указателем источников); *П. Шустер*, *De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine* (1869); *О. Керн*, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae* (1888); *А. Дитрих*, *De hymnis orphicis capitula quinque* (1892); *Г. Анрих*, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* (1894); многое есть у *Э. Роде*, *Psyche* (1891); *Э. Маасс* (*Maass*), *Orpheus* (1895 и рецензия *Роде* в *Heidelb. Jahr.* 1896); *Перси Гарднер* (*Percy Gardner*), *New Chapters in Greek History* (1892); *Л. Дайер* (*L. Dyer*), *Studies of the Gods in Greece* (*Lowell lect.*, 1891).

Среди святынь Греции особое место занимал Элевсин. Маленькое греческое государство уже в очень древние времена было знаменито своими таинствами, и когда Элевсин в VII столетии вошел в состав могущественного соседнего Афинского государства, то афиняне поспешили превратить в свой государственный культ важную святыню, которая до тех пор была связана с родом Эвмолпидов. Элевсин сохранял свое положение в течение всего времени существования классической греческой культуры до конца древнеисторического периода: другие таинства, существовавшие в Фенее в Аркадии, в Мессенской Андане и др., ни в коем случае не могли равняться известностью с Элевсинскими, а мистерии, совершавшиеся в Афинах, считались только приготовлением к большому Элевсинскому торжеству. Этот праздник,

отдельные частности которого во многих случаях остаются погруженными в непроницаемый мрак вследствие того, что их держали в тайне, может быть рассматриваем как остаток первобытных греческих культов; и священный характер его обрядов в гораздо большей мере может быть объяснен именно их древностью, чем особой возвышенностью выражаемых ими мыслей. В прежнее время в науке господствовали всякого рода предположения относительно скрытого содержания этих обрядов; так, англичанин Варбуртон (Warburton) и прежний исследователь Крейцер думали, что в этих обрядах сохранялась греческая мудрость самых древних времен; поэтому в мистерии каждым легко вкладывались те религиозные идеи, которые он сам считал за начало религии. Основательные изыскания Лобека положили конец этим фантазиям; он доказал, и это является теперь главным пунктом нашего знания о мистериях, что вообще не существовало никакой элевсинской «мудрости» и что таинства не имели в виду никакого догматического учения; уже Аристотель говорил, что посвященные просто воспринимали известные впечатления и приводились в некоторое особое состояние духа. Этим мистерии отличаются от простых, имевших внешнее значение обрядов культа. Участие в таинствах было добровольное, и право на него достигалось только посвящением, а не было соединено с рождением в среде известной политической группы, как это было относительно государственного или родового культа. Посвященный находил в таинствах духовную пищу и чувствовал себя сроднившимся с богами, чего тоже не было при государственном служении богам. Уже в древности ходили очень преувеличенные рассказы о сильных драматических средствах, употреблявшихся для приведения участников мистерий в религиозное настроение: говорили, что они должны были бродить по темным ходам, среди всяческих ужасов, пока на них внезапно не падал чудесный свет, в котором они видели райские поля и священные пляски, причем навстречу им неслись небесные звуки. Герднер справедливо заметил, что такие приемы, при скудных драматических средствах древности, были совершенно невозможны, а раскопки показали, что ни о каких подземных ходах не могло быть и речи и что сцена, на которой происходили мистерии, отличается от обыкновенных греческих сцен только своими большими размерами.

Чем же в таком случае были Элевсинские мистерии и как они происходили? Очевидно, это был древний культ Деметры, цель которого состояла в прославлении посредством торжественных, но совершенно примитивных драматических представлений многозначительного события, совершавшегося в области, подведомственной богине земли, именно введения земледельческой культуры.

Следовательно, содержание мистерий состояло не в представлении явлений природы и не в изображении ежегодного их хода. Во всяком случае в мифе о Деметре, в том виде как он нам известен из гимна, а также и в других его формах, речь идет о богине земли, которая в гневе лишила людей земного плодородия; едва ли может быть сомнение, что похищение Персефоны и последовавший за примирением договор с Аидом должны изображать собою умирание растительности и восстановление еже-

годного порядка явлений природы. Но эти природные процессы составляли только второстепенную сторону мистерий; главная же, очевидно, заключалась в изображении победы над природой, проявившейся в земледельческой культуре, представлявшей как бы ручательство за плодородие земли. Триптолем, который является в конце гимна Деметре, есть представитель этой культуры. Он уже с древних времен был известен в качестве бога троекратного вспахиванья, в мистерии же он введен был в качестве ученика Деметры; от нее он научился пахать, и поэтому он с торжеством помещается на ее колеснице и посылается по земле, чтобы научить людей земледелию. Это посланничество Триптолема постепенно превращается в победное шествие по земле всех благ культуры и ставится наряду с путешествием Диониса; связь с богом вина, игравшая столь важную роль в позднейших мистериях, получает здесь естественную точку опоры.

Впрочем, Триптолем не единственный бог, введенный в этот цикл Деметры; гораздо знаменитее был в Элевсине фракийский Якх; к сожалению, о нем мы можем сказать лишь то, что он представляет явление, близкое к Вакху, и что в качестве мужа или сына Персефоны он играл значительную роль в мистической драме и до такой степени обусловил характер всей церемонии, что его имя беспрестанно призывалось участниками мистерий и вся священная процессия в Элевсине носила название шествия Якха. Но если Якх был похож на Диониса, то он, вероятно, был и богом сельской культуры; только служение ему, в отличие от служения Триптолему, имело бурный, оргиастический характер.

Такой взгляд на мистерии как на древний сельский праздник казался, однако, недостаточным; в Элевсиниях находили более глубокий смысл. Утверждали, что похищение Персефоны и лежащая в его основе история произрастания хлеба представляют только аллегорическое выражение идеи духовного характера; что здесь изображена судьба человека и человеческой души; подобно тому как семя должно истлеть, чтобы произвести новое растение, так тленное тело должно быть взято землею, тогда как душа достигает бессмертия. Но Роде с успехом доказал, что такого смысла здесь не было. Представление о бессмертии, или, правильнее, о продолжении жизни человека после смерти, у первобытных греков было, конечно, вполне обычным и даже столь естественным, что едва ли нуждалось в особом изображении; бессмертие же в позднейшем смысле слова, т.е. возрождение души из уничтоженного тела, было совершенно чуждо их образу мыслей. Возникновение идеи о том, что за мистериями скрывается обещание будущей жизни, понятно, потому что многие изречения древности имеют такую тенденцию. Однако единственное несомненно элевсинское из этих изречений (480 и сл. гимна) говорит только о том, что в царстве мертвых будет существовать различие между посвященными и непосвященными. «Блажен человек, который увидел (посвящение); но кто не посвящен и не принимает участия в таинствах, участь того после смерти будет другая в глухом мраке айда». Следовательно, для посвященных приготовлена на том свете лучшая участь, а не бессмертие.

Таинства, дающие такую надежду на более блаженную жизнь в аиде, являются средством для получения более счастливой судьбы при исполнении таких условий, как посты, очищение, незапятнанность кровью; но условия эти имеют чисто внешний характер; Диоген справедливо высмеивал систему, на основании которой вор Патайкион только потому, что он получил посвящение, будет после смерти пользоваться лучшей участью, чем какой-нибудь Эпаминонд.

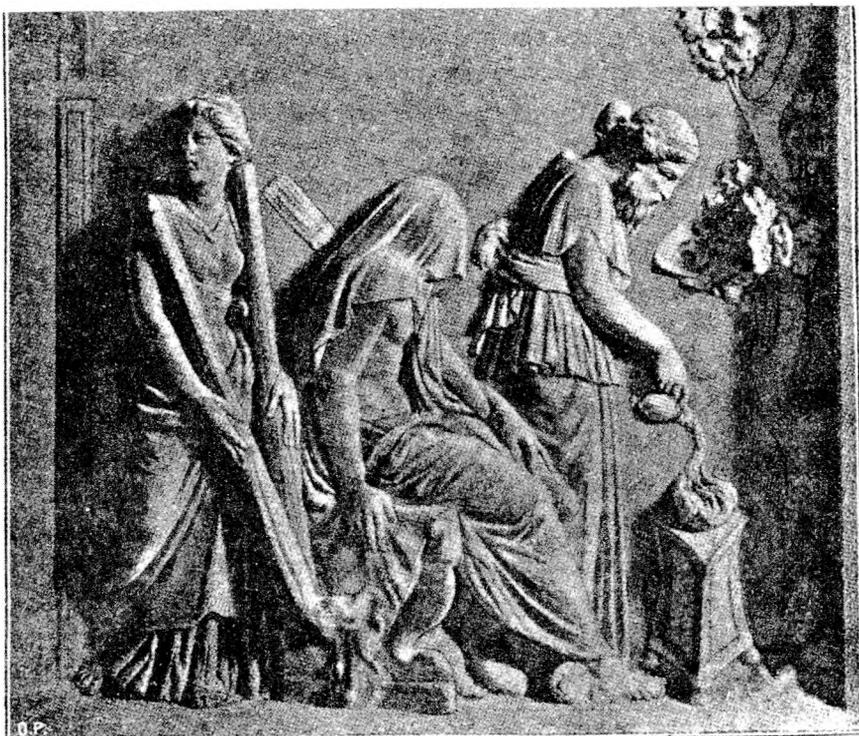
К мистериям, которые за такую ничтожную цену обещали так много благ, стекалось чрезвычайно много народу. «Как будто от толпы в 30000 человек поднималось облако пыли и раздавалось призывание Якха из уст стремящихся в Элевзин, — говорит Геродот, — и со всех сторон греческого мира стремились люди, чтобы принять участие в этих таинствах». Они были открыты всякому греку, если он только не был запятнан кровью; раньше, напротив, они были привилегией афинских граждан; следовательно, таинства никоим образом не были связаны с определенными аристократическими или жреческими фамилиями, как это было со многими другими из замкнутых культов Греции.

Впрочем, такие ограничения существовали по отношению к должностным лицам самих таинств. Гиерофант — представитель культа, который должен был показывать и объяснять святыни и обряды — должен был происходить из рода основателя таинств, Эвмолпа (это относилось и к гиерофантам женского пола); следующий за ним жрец — дадук — происходил из рода Кериков. Этим священнослужителям или вообще членам этих жреческих фамилий принадлежало право в качестве мистагогов (*μυσταγωγοί*, посвящающих в таинства) совершать действие посвящения (*μυεῖν*). Понятие об этой церемонии дает нам ряд изображений на вазах. С обнаженными ногами покрытый львиной шкурой посвящаемый стоит перед жрецом; в правой руке он держит жертвенного поросенка, в левой жертвенный хлеб; далее он садится окутанный в длинную одежду; в левую руку он берет факел, в то время как женщина-гиерофант держит над его головой веялку, символ очищения. Третье изображение представляет сидящую Деметру, держащую в левой руке факел и обвитую змеею, голову которой ласкает участник таинства.

В Элевзинских мистериях мы можем различить четыре акта. Два первых — приготовительные: очищение (*κάθαρσις*) и вводные обряды и жертвы (*σύστασις*, соединение) еще не были тайными; оба остальных, относящиеся собственно к таинствам, были доступны только для посвященных: это *τελετή*, или *μύησις* — посвящение, и на высшей ступени посвящения *ἐποπτεία* — созерцание.

Верховный надзор над мистериями, со времени принятия его на себя государством, был поручен афинскому архонту базилевсу. Он уведомлял о начале празднеств (они должны были начинаться не позднее двенадцатого дня боедромиона, т. е. в сегнтябре); и когда 15-го числа того же месяца участники таинств собирались в Расписном портике в Афинах, то он должен был удалять из собрания недостойных. Следующий день был знаменитый *ἄλαβε μύσται* — «день посвященных морю»; в этот день участники мистерий должны были выкупаться в море или, по крайней мере,

в соленых озерах близ Афин и выкупать там же назначенного в жертву поросенка, который 17-го числа, в день общего празднования, приносился в жертву обеим богиням тайств. Затем 20-го числа совершалась большая процессия из Афин в Элевсин. Во главе процессии несли статую бога, по имени которого и самая процессия называлась шествием Якха; ее сопровождали эфебы, и все время раздавалось призывание Якха следовавшими за нею участниками мистерии. Процессия медленно двигалась вперед; на многочисленных алтарях по дороге приносились жертвы, пелись гимны, совершались пляски; целый день, от первого утреннего проблеска до позднего вечера,



Посвящение в таинства.

проходил прежде, чем путники доходили до Элевсина, находившегося на расстоянии четырех часов пути, и там находили себе покой на ночь. Здесь проходило несколько дней в дальнейших приготовлениях к главному празднику; в это время переживали состояние печальной ищущей Деметры; поэтому днем постились, а ночью совершали обход при свете факелов. По окончании поста, подражая Деметре, пили *χυχεῶν*, питье, составленное из муки и воды, которое вместе с каким-нибудь кушаньем принималось, вероятно, в качестве священных даров. Затем следовали священные представления *ἐποπτεῖα* (созерцания) или *τὰ δράματα* (действия). Они происходили на огромной сцене, которая занимала главное здание Элевсинских святилищ (это не был собственно храм). В глубочайшем мраке, если возможно, в безлунные

ночи и в торжественной тишине участники мистерий занимали свои места. Тогда на сцене появлялся в роскошной жреческой одежде гиерофант. Под его руководством и сопровождаемые его пояснительными *hieroi λόγοι* (словами священного учения), в качестве литургического текста разыгрывались священные сцены, относящиеся преимущественно к истории Коры и Деметры; они-то и составляли собственно *μῦθσις*, посвящение в таинство. А *prōtōi* можно допустить, что при этом пользовались всеми сценическими средствами, которые только имелись в распоряжении, чтобы с эффектом вызывать требуемые этим рассказом контрасты настроения: не было недостатка, как мы знаем, ни в музыке, ни в плясках, ни в ярком свете факелов; зрители в достаточной мере приводились в напряженное и взволнованное состояние для того чтобы быть в высшей степени восприимчивыми ко всякому эффекту. Вероятно, при входе в аид наглядно были представлены всякого рода муки, которые должны были испытывать в царстве мертвых злодеи и непосвященные, и вид их, конечно, производил впечатление на присутствующих. Вообще можно думать, что таинства во времена своего наибольшего значения оказывали действительное влияние на религиозное воспитание их участников. Само собою разумеется, что с увеличением числа посвященных это влияние становилось все слабее. Хотя в заключительный момент древности мистерии еще сохранили за собою почетное положение, так что такой человек, как Марк Аврелий, пожелал быть посвященным в них, а христианин Валентин, запретивший все ночные жертвоприношения, сделал исключение только для Элевсиний, — тем не менее заметно, что это учреждение утратило свое действительное могущество и что пытливые умы, подобно Сократу в древности, держались вдали от народного наплыва в Элевсин.

Уже в позднейшее время, не ранее времени Александра, в элевсинские таинства стали проникать новые идеи, сообщившие им более глубокий смысл и отчасти совершенно другой характер. Это были идеи орфизма, оригинального тайного учения, которое еще ранее цветущего времени Афин образовало в Греции религиозные общества, причем всюду, куда оно проникало, характер греческого духа, можно сказать, совершенно изменялся. Связь между служением Дионису и орфизмом дает себя заметить и в мистериях: Загрей, представитель орфических идей в элевсинских зрелищах, — фигура, совершенно сходная с Вакхом, и отождествляется с последним.

К наиболее посещаемым местам принадлежал также остров Самофракия, где преимущественно моряки принимали участие в мистериях кабиров. Эти кабиры, несмотря на всякие ученые исследования, все еще остаются несколько неясными; итифаллические изображения двух из них делают вероятным, что мы и здесь имеем дело с богами плодovitости. Их имена во время мистерий сохранялись в строгой тайне; впрочем, мы случайно знаем имена трех кабиров: Аксиерос, Аксиокерсос, Аксиокерса — и четвертого — Кадмил<sup>1</sup>. В их храме (Анакторон) жрец (Коес) после предварительного покаяния совершал очищения и посвящения.

<sup>1</sup> Схолиаст к Apollonios, I, 913.

*Орфизм* первоначально был, вероятно, движением не греческим; его связь с вакхизмом и с оргиями, так же как и название, происходящее от имени Орфея, указывает на фракийское его происхождение. Но к необузданности служения Дионису орфики были совсем не причастны; они повсюду образовывали правильные гражданские общества и поэтому могут быть сравниваемы со свободными культовыми обществами (ἑρανοί, θιάσοι и т. п.). Как и у последних, принцип, лежавший в основании их соединения, был исключительно религиозный; основанием его служила не принадлежность к какой-нибудь определенной фамилии или классу, как в большинстве религиозных союзов у греков; руководящим мотивом здесь была личная потребность в более искреннем богопочитании, более глубоком мировоззрении и более чистом образе жизни. Затем для орфиков характерно то, что они имели определенное учение. Последнее отличает их от обществ, связанных с мистериями; элевсинии состояли в повторении и дальнейшем развитии праздников древнего культа; орфизм же основывается на определенном воззрении на жизнь. Поэтому он образует догматическую теорию и даже целую теологию, которая со всеми своими мифами, гимнами и правилами учения сохранялась в обширной литературе и оказала явное влияние на позднейшую литературу, как на философскую, так и на поэтическую. Но орфические союзы недовольствовались развитием своего учения: их мирозерцание требовало практического применения и по своему существу приводило к установлению нравственных обязанностей. «Очищения и искупления играют здесь самую важную роль, и настойчивее всего подчеркивается их необходимость даже в том случае, если раньше не было определенного прегрешения, так как человек грешен уже с самого рождения и уже поэтому нуждается в раскаянии, искуплении и религиозном освящении» (Штенгель).

Существовала обширная орфическая литература, но она, к сожалению, мало известна нам, и то только из случайных упоминаний и цитат. Климент Александрийский называет несколько заглавий (Χρησμοί — «Прорицания», Κράτηρ — «Чаша», Εἰς ἄδου κατάβασις — «Нисхождение во ад», Ἱερὸς λόγος — «Священное учение», Φυσικά — «Природа»). Свида упоминает даже двадцать одно сочинение. Нам передано также несколько имен авторов: прежде всего имя Ономакрита χρησμολόγος (собирателя старых прорицаний), как его называет Геродот, жившего в Афинах при Писистратидах и, по-видимому, игравшего главную роль как в деле установления текста Гомера, так и в основании орфической литературы. Замечательно, что между деятелями орфической литературы являются несколько пифагорейцев: таков Керкопс, которому приписывали Ἱερὸς λόγος, или теогонию в 24 рапсодиях; это главное орфическое сочинение, упоминаемое у Цицерона как канонический авторитет. Определение времени этих сочинений чрезвычайно трудно. Они цитируются преимущественно у очень поздних писателей; особенно неоплатоники пользовались Ἱερὸς λόγος как основным текстом для мистических умозрений. Многие думают, что и в содержании этих сочинений можно открыть явные следы более поздних влияний:

так, учение о четырех элементах во всяком случае должно признаваться за указание на послестоиическое происхождение. Такие соображения побудили Шустера и др. относить некоторые из главных орфических сочинений, особенно так называемую рапсодическую Теогонию, даже к христианскому времени. Но важным возражением против этого является то, что уже в начале Александрийского периода Эпиген написал оригинальное сочинение об орфической поэзии и пытался определить ее основателя. Следовательно, тогда уже существовала значительная орфическая литература, и хотя возможно, что она пополнялась и позже, тем не менее мы можем, вместе с Бергком, отнести составление главных орфических сочинений ко времени от Ономакрита до Аристотеля. Некоторые новые исследователи, как Группе и Керн, по примеру Лобека склонны восходить к еще более древним временам. Конечно, орфические сочинения должны были существовать и до Ономакрита, но те из них, отрывки которых дошли до нас, не заходят так далеко, а доходят приблизительно только до времени Гераклита.

Однако и здесь следует делать различие между составлением сочинений и их содержанием. Последнее, вероятно, относится к гораздо более глубокой древности. Между орфическими учениями и мифами, с одной стороны, и космогоническими и философскими системами Ферекида, Гераклита, Эмпедокла, Пифагора — с другой, есть столь существенные точки соприкосновения, что мы, вероятно, должны их рассматривать как продукты одного и того же периода. Не одни орфики составляли теологические поэмы, давали мистические обеты, предписывали аскетические правила для жизни. То же делали критский Эпименид, руководивший искуплением за ἄγος Κυλώνειος (Килонову скверну)<sup>1</sup> в Афинах, Эмпедокл, пифагорейцы и многие другие. Новейшие исследования внимательно относятся к этим соотношениям, и это представляет значительный шаг вперед. Благодаря этому становится ясным, с одной стороны, что древнейшая греческая философия была возбуждена религиозными течениями того времени и находилась в зависимости от них, с другой стороны, что орфизм играл важную роль в духовном развитии и уже в VI веке оказывал влияние на лучшие умы.

Здесь открывается взгляд на самые далекие горизонты, так как невозможно отрицать существования важных пунктов сравнения между космогоническими принципами орфиков и семитическими космогониями. Группе хотел разрешить эту задачу путем реконструкции орфического теогонического стихотворения, переложением которого является Διὸς ἀπάτη («Обольщение Зевса») в Илиаде XIV и которое в свою очередь должно было быть переводом финикийского подлинника. Конечно, трудно ожидать общего признания этой смелой гипотезы; но чужеземные элементы в орфи-

---

<sup>1</sup> Килонова скверна — проклятие, которое род Алкмеонидов навлек на себя и город убийством у алтаря Афины на Акрополе укрывавшихся там участников неудавшегося заговора, главой которого был Килон (621 г. до Р. Х.). Эпименид, полумифический поэт-прорицатель, прозван «Очистителем» как очистивший Афины от этого проклятия в 596 г. до Р. Х.

ческих воззрениях настолько очевидны, что даже Петерсен, относящийся столь недоверчиво к допущению чужеземных влияний в других случаях, здесь их все-таки признает — правда, по его мнению, они должны исходить не от финикийцев, а от египтян и фригийцев. С несомненностью, однако, доказано только фракийское влияние.

Правильное понимание орфизма затрудняется для нас совокупностью многих обстоятельств; сюда относятся, наряду с поздней формой преданий, неясность и краткость упоминаний в более древней литературе. Платон говорит об Орфее только случайно, и притом с уважением, между тем как к орфеотестам (посвящающим в орфические таинства) он относится с пренебрежением. Проследить в частности следы орфических мыслей и соотношений представляет трудную задачу, которая далеко еще не получила удачного решения. То обстоятельство, что орфизм в сильной степени был слит с пифагореизмом и элевсинскими таинствами, делает эту работу еще затруднительнее. Тем не менее мы хотим попытаться выяснить некоторые главные пункты орфизма.

Орфики облакали свои учения большей частью в мифические формы. Прежде всего это относится к их космогониям. Мы говорим во множественном числе, потому что Дамаский знает три орфические космогонии, к которым можно присоединить еще четвертую из Аполлония (Argonaut. I, 496 и сл.). В качестве основных принципов, из которых все произошло, эти космогонии называют то Хронос, то Океан, то Нукс; в числе таких основных стихий фигурируют также Хаос, Эфир, Эреб. Мы видим, что отсюда уже не так далеко до известных нам космогоний, даже до теогонии Гесиода. Оригинально представление о мировом яйце, от разделения которого произошли небо и земля, или о существе, которое орфики называли Фанес, а также Эрикапай, Метис или Эрос и которое представлялось с крыльями, змеиным телом и другими животными атрибутами или которое обладало также мужскими и женскими свойствами вместе; в заключение Фанеса поглотил Зевс. Об этом образе уже много было рассуждений; объяснение Целлера, по которому Фанес заключал в себе «зародыши всех богов», не далеко отстает от толкования неоплатоника Прокла.

Но орфики не только самостоятельно создавали философские мифы, но и настоящие мифы перерабатывали так, чтобы они служили аллегорическим выражением их мировоззрения. Так именно поступили они с историей Деметры и Керы, с мифом о похищении Керы. Деметру они отождествляли с Реей Кибелой и делали из нее всемирную мать; Кера то была женою Диониса (как *Liber* и *Libera* в Италии), то матью главного орфического бога Загрея. Этого Загрея съели титаны, но Зевс спас его сердце и съел его сам, после чего Семела зачала от него Диониса, который таким образом стал возрожденным Загреем. Зевс поразил титанов молнией и из их пепла (или крови) создал людей, которые поэтому по природе своей не чисты, но так как титаны поглотили Загрея, то люди имеют в себе нечто и от его сущности: человек есть одновременно существо и титанического и дионисического характера. Неоплатоники

понимали этот миф в том смысле, что он изображал собою происхождение разделенного бытия из неразделенного.

В орфизме с большим или меньшим правом можно найти всякого рода учения. Но стихи монотеистического характера столь же мало могут быть признаваемы за выражение чистого монотеизма, как и подобные же изречения у Ксенофана. Мысль о происхождении мира из расщепления божественного принципа с самого начала была скорее пантеистической, и пантеизм этот с течением времени обнаруживается все явственнее. Зевс для орфиков был просто мировым принципом, развивающимся в мировую жизнь. То же самое имело место и по отношению к Дионису-Загрею. Подобно этим двум, и другие или даже все боги смешивались друг с другом, так что получилась теократия, отождествлявшая Зевса с Дионисом, Загреем, Аидом, Фанесом:

Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἄϊδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι  
(Един Зевс, един Аид, един Гелиос, един Дионис, во всем единое божество)

Эту божественную жизнь орфики понимали как жизнь мира; следовательно, последний был причастен божественной сущности, и в самой смене жизни и смерти совершается некоторый божественный процесс.

Но вся мифология орфиков есть только теологическое выражение их основных религиозных мыслей: о несовершенстве, скорби и призрачности мира и о прирожденной нечистоте и греховности человека. Смешение титанического и дионисического есть то состояние, которое должно быть побеждено; тело есть титаническое, душа — дионисическое начало; задача человека заключается в том, чтобы освободить связанную душу из телесной темницы. Это освобождение не совершается само собою; смерть не может его совершить, так как она есть только путь к новым формам существования. У орфиков и пифагорейцев, как и у индусов, первоначальным психологическим положением было переселение души. Колесо рождений, *хúχλος τῆς γενέσεως*, вращается в орфической поэзии так же, как и в проповеди Будды. Следовательно, должны быть изысканы средства для устранения этой постоянно возобновляющейся нечистоты. Средство это прежде всего религиозное: посвящение в таинства, через которое человек соединяется с богом, с Дионисом, и делается участником его спасения. «Не собственной силе, но милости богов избавителей» обязан человек своим освобождением, и «владыка Орфей» есть тот посредник, через откровение которого можно найти путь ко спасению. К этим религиозным средствам присоединяются этические предписания «орфической жизни». «Аскетизм есть основное условие благочестивой жизни. Он не требует исполнения гражданских добродетелей; нужно не воспитание и не нравственное преобразование. Совокупность моральных требований заключается в обращении к богу и отречении от всего, что связано со смертностью и телесной жизнью. Отказ от мясной пищи был самой сильной и самой выдающейся формой воздержания орфических аскетов. В остальном они сохраняли себя чистыми от таких вещей и отношений, которые в сущности представляли собою связь с преходящим

смертным миром скорее в религиозной символике, чем в действительности. Давно выработанные предписания жреческого ритуала чистоты были приняты и еще усилены, но здесь они получили более широкое значение. Не от прикосновений демонов должны были они избавлять и очищать человека, но они делали чистой самую душу, — чистой от тела и его пятнающего сообщества, чистой от смерти и от страха, внушаемого ее владычеством. Душа заключена в тело для искупления «вины»; жизнь на земле, являющаяся смертью для души, есть расплата за грех. Все разнообразие существования сводилось для этих ревнителей к однообразному представлению о соединении вины и искупления, запятнанности и очищения. Если при жизни очищение не было достигнуто таинствами и искуплениями, то оно будет достигнуто через наказание адскими муками в Аиде. Таким образом, душа освобождается от тела и нечистоты, и только уже после того, как она совершенно избавится от повторения рождений, начинается ее действительная жизнь, «вечная, как бог, так как она сама происходит от бога»<sup>1</sup>. Орфизм оказал на греческую жизнь обширное и продолжительное влияние; уже в цветущий период жизни греческого народа, в шестом столетии, в главном греческом городе замечается струя этой жизненной философии. Превращение светлого и здорового гомеровского мира в грустную серьезность трагиков и в особенности возникновение явного пессимизма благороднейших лириков были бы немыслимы без орфизма. Даже у рационалиста Эврипида в отрывках из «Критянок» можно заметить мысли, в сильной степени производящие впечатление орфических. Орфизм наложил свою печать и на некоторые памятники искусства, как это доказал Герард. Однако это не эллинское воззрение на жизнь не достигло официального признания. Но тем ревностнее оно действовало за кулисами, и учение о ничтожестве мирской жизни нашло себе благодарную почву в том недовольстве, которое постоянно вновь вызывалось в высших слоях населения вечным политическим беспокойством. Для действительного протеста против орфиков не находилось поводов благодаря неоспоримой честности большинства орфических обществ; только против выродившихся форм орфизма, так наз. орфеотелестов и метрагиртов, бродивших в качестве заклинателей, волшебников и целителей, звучали неодобрительные или насмешливые голоса, например со стороны Платона и Аристофана. О значении орфизма как приготовления к христианству доньше больше говорилось, чем было доказано; впрочем, нельзя отрицать, что этим направлением даны были подготовительные моменты. Греческий мир, который выступил навстречу христианству, не был миром суетной светскости; поскольку греческая культура была проникнута орфическими мыслями, постольку люди сроднились с воззрением, что мир во зле лежит, что тело должно быть уничтожено, чтобы душа спаслась для вечной истинной жизни, и что этого нельзя достигнуть одною человеческой силой, но лишь посредством божественной помощи и откровения. Легко видеть, что этот круг идей только соприкасается с

---

<sup>1</sup> Ср. *Поде*, *Psyche*, 414.

христианством; кроме того, остается еще вопрос, насколько затронуты были орфическими идеями те слои народа, в которых прежде всего нашло себе сочувствие христианство. Во всяком случае, если верно, что христианские воззрения и культ заимствовали нечто от мистерий и орфизма, то размеры этих заимствований часто слишком преувеличивались.

## § 114. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ И ПОЭЗИИ

Литература. Для философии можно пользоваться собранием источников *Г. Риттера* и *Л. Преллера*; более сжатые обзоры находятся в руководствах *Фр. Ибервега*, *М. Гейнце* и *В. Виндельбанда*; но всего важнее классическая работа *Э. Целлера* — основной источник для всякого исследователя древней философии. Для этого древнего периода важны также *Дж. Бёрнет* (*J. Burnett*), *Early Greek Philosophers* (1892) и *А. В. Бенн* (*A. W. Benn*), *The Greek Philosophers* (в 2 т., 1882), где в особенности освещены культурно-исторические моменты. Относительно лирики можно пользоваться соответственными главами в историях литературы.

**Х**отя греческая культура, как мы уже говорили, была совершенно свободна от церковных стеснений и литература, мысль и творчество греков носили светский характер, тем не менее греческая философия и поэзия имели для религии слишком большое значение, чтобы ими можно было пренебречь в религиозной истории. В сжатом обзоре мы не можем осветить многочисленных вопросов, относящихся к древней философии природы, дошедшей до нас только в отрывках, но мы намерены отметить разносторонние отношения этой философии к религии. Древнейших философов, начиная с Фалеса, слишком часто представляли как чистых мыслителей, не замечая связи их учений с религией. Между тем натуральная философия имела многие точки соприкосновения с мифическими теогониями. Вероятно, мы могли бы лучше уразуметь связь между мифическими и философскими космогониями, если бы нам было больше известно об одном человеке, образ которого почти совершенно погружен во мрак, именно о Ферекиде из Сирова. Даже время его жизни не известно с достоверностью; от его сочинения *Πεντέμυχος* мы обладаем только немногими отрывками. Древние упоминают о нем наряду с Фалесом, но причисляют его скорее к поэтам, чем к философам. Было бы важно ближе узнать именно об исторических отношениях Ферекида. Здесь возникает вопрос о возможном влиянии восточных идей. Древние натурфилософы жили в ионийских городах Малой Азии, а Ферекид — на одном из островов; следовательно, возможности восточных влияний отрицать нельзя. Сообщенное Свидой предание, что Ферекид черпал из финикийских сочинений, не имеет большого значения: важнее было бы, если бы возможно было в самом деле найти у Ферекида действительные черты семитических космогоний. С другой стороны, у него есть много мыслей, общих ему с орфиками и пифагорейцами, в частности, учение о переселении душ. Исторические отношения, конечно, пробле-

матичны; но все заставляет нас предполагать в Ферекиде человека, в умозрении которого сплетены самые разнородные направления.

Но помимо этих связей философией ионийцев был дан новый принцип. Эта философия начинает прямо с объяснения мира; она ищет ἀρχή κόσμου, начала мира не в личных действиях, но в безличных силах; не рассказывает более фантастических историй из первобытного времени, но объясняет теперешнее состояние мира. Насколько эта противоположность сознавалась самими древнейшими философами, этого мы, конечно, решить не можем; но несомненно, что с Фалесом был приобретен для мысли новый, существенно антимифологический исходный пункт.

По мере постепенного развития упомянутая здесь черта древней натурфилософии резко обнаруживается. В лице атомистов Левкиппа и Демокрита она дает объяснение мира, чуждое всякой религиозной мысли, и, по крайней мере, у одного из этих философов определенно выражено противоречие с господствующими религиозными представлениями. Основатель элеатской школы Ксенофан занял решительно отрицательное положение по отношению к мифической религии. Он протестовал против ἀθεμίστια ἔργα (беззаконных дел), воровства, распутства, обманов, приписанных богам Гомером и Гесиодом. Его оппозиция простиралась еще далее: он высказывался против того, чтобы придавать богам человеческий образ (δέμας) и человеческий рассудок (νόημα). Но это не мешало ему говорить о том, что божество видит, понимает, слышит: οὐλος ὀρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει (самоудля, оно видит, размышляет и слышит). Но он смеялся над людьми, которые создавали богов по своему подобию: если б у быков или лошадей были руки, то они изобразили бы богов в виде быков или лошадей. Насколько важное значение имеет в этом случае известное монотеистическое изречение: εἷς θεός ἐν τε θεοῖς καὶ ἀνθρώποις μέγιστος (единный бог величайший между небожителями и смертными) — определить трудно; во всяком случае значение его меньше, чем обыкновенно признается.

Труднее распутать сложные нити, которыми древнейшая греческая философия связана была с религиозными кругами. О восточных влияниях на древних греческих мыслителей рассказывалось так много басен, что осторожные исследователи почти не решаются вступать в эту область. Однако нужно обратить внимание на то, что, хотя частности и остаются неясны, но совершенно согласно с общими, известными условиями то, что греки в VI веке соприкасались с переднеазиатской и египетской культурой, и поэтому есть основание искать следов ее влияния на греческие мысли и формы жизни. Это в особенности относится к Пифагору. Так же вероятны, но так же мало могут быть прослежены в частности отношения древних философов и основанных ими школ к другим кругам, например к орфикам. Так, Пифагор создал религиозный союз, имевший большое нравственное, а также политическое значение; этот союз не только процветал в городах Великой Греции при жизни Пифагора, но и позднее, как в самой Греции, так и в Южной Италии, он, вероятно, оказывал влияние, значение которого, впрочем, трудно определить с точностью; несомненно,

что этот союз во многих случаях соприкасался с орфиками. Точно так же в Великой Греции и Сицилии странствовал Эмпедокл, от которого не только происходят важные философские учения, но который в качестве жреца, волшебника, врача и чудотворца раздавал мистические посвящения и совершал искупительные обряды. Насколько этот Эмпедокл, а также и другие, например Гераклит, находились в зависимости от орфиков, — этого мы не беремся решить. Несомненно лишь то, что древние философы если и не были религиозными учителями и не создавали жреческой мудрости, то все же настолько были близки к общественной жизни, что не могли не приходить в частое соприкосновение с религией.

Наконец, мы должны указать еще одну точку зрения, с которой эти древние школы имеют большой интерес для истории религии. Философские вопросы, впервые обратившие здесь на себя внимание, проблемы бытия, явлений, познания, имеют всемирно-историческое значение: они должны были оказать чрезвычайное влияние на всю мысль и жизнь человечества, в том числе и на религиозную. Хотя досократовская философия и не достигла законченного результата и не выработала классического направления даже и в деле объяснения мира, а для установления определенного воззрения на жизнь в ней имеются только зачатки, однако Пифагор, элеаты, Гераклит, атомисты — все были пионерами на тех путях, по которым позднее много раз должно было идти человечество. Прямое влияние на греческую религию мы замечаем при этом только в одном отношении, которое состояло, если взять его в самом общем его смысле, в удалении от данной действительности. Гомер с живой непосредственностью направляет свое внимание на реальность, печальную сторону которой чувствует, конечно, и он, но в которой для него в то же время находятся и все блага, доступные человеку; напротив, в древней философии вместе с сильной материалистической тенденцией господствует решительное стремление к нездешнему миру. Сущность человека составляет не тело, а душа; к цели жизни приводит аскетизм и таинства; сюда же, вероятно, относятся и темные для нас умозрения Гераклита относительно круговорота жизни. Такие мысли, проникающие как философию, так и поэзию классического периода, соприкасаются с религией мистических и орфических кругов. Они образуют в греческом мире главную духовную струю, не исходящую от Гомера.

В лирике периода, предшествовавшего персидским войнам, мы также должны указать на некоторые соотношения с религией, прежде всего в так называемых гомеровских гимнах. Они представляют пестрое собрание более чем 30 песен; некоторые из них содержат по несколько строк, другие заключают в себе обстоятельный рассказ или описание. Более мелкие представляют, вероятно, прологи к более длинным поэтическим произведениям; более крупные — самостоятельные стихотворения в похвалу какого-нибудь божества, миф о котором часто излагается в совершенно произвольной, фантастической форме. Важнейшие из них, стоящие в связи с определенными культами — таковы гимн Аполлону и гимн Демётре — особенно ценны

для истории религии. Большие гимны обращены к Аполлону, Гермесу, Афродите, Дионису, Деметре. Гимн Аполлону состоит из двух, а может быть из большего числа, больших независимых частей. Первая часть прославляет рождение Аполлона на Делосе и описывает праздничное торжество на этом острове. К этому гимну потом присоединен второй гимн пифийскому Аполлону; в последнем рассказывается о том, как Аполлон прибыл в Дельфы с критскими моряками, которым он в образе дельфина указывал дорогу, как он убил там змея Пифона и основал оракул. Едва ли не важнее еще, чем этот гимн Аполлону, другой гимн — Деметре, который был неожиданно найден в России. Здесь рассказывается о похищении Кору, скитаниях Деметры и об учреждении культа в Элевсине. Гораздо более свободно, иногда даже юмористически и фривольно изложены мифы в гимне Гермеса (спор Гермеса с Аполлоном), Афродиты (любовная связь богини с Анхизом), Диониса (пленение бога тирренскими пиратами, которых он в образе льва прогоняет в море).

Более субъективная лирика этого периода дает нам возможность взглянуть на социальные отношения и нравственные воззрения. Религия у многих из этих поэтов играет только подчиненную роль, иногда даже почти игнорируется. Поэты воодушевляли к битве, как это делал Тиртей во время Мессенской войны, воспевали победы, как Симонид из Кеоса, доживший в старости до победы над персами, принимали живое участие в борьбе партий в своем отечественном городе, как Феогнид из Мегары; у последнего даже термины нравственного значения делались партийными именами: ἀγαθοί (доблестные), ἐσθλοί (хорошие) — это аристократы, χαχοί (дурные), δειλοί (робкие) — народ. Лирика выражала и индивидуальные настроения: чувственное наслаждение, тягость старости, страх перед смертью. При случае поэты призывали в своих стихотворениях и богов: так, Сапфо призывает Афродиту, Алкман рассказывает о шумном празднестве Диониса в Спарте; также Архилох, Арион, Терпандр; но большая часть произведений этого рода сохранилась до нас лишь в отрывках. Ямбическая форма поэзии вся, вероятно, возникла из фаллических процессий в честь сельской Деметры и Диониса.

Таким образом, непосредственная польза от этой лирики для истории религии ничтожна. Но этические воззрения, которые мы находим в ней, касаются также и религии. В общем, настроение, господствующее у этих поэтов, скорее мрачное; условия общественной жизни, несправедливости в этом мире наполняют их сердца горечью. Они сетуют, что никто не может избежать рока, и самое худшее, что несчастье делает человека дурным. Лишь немногие светлые лучи проникают во мрак этого душевного настроения; люди утешаются славой в потомстве или, как в застольной песне в честь Гармодия и Аристокитона, мыслями о блаженных островах. Но основной тон остается грустным. Поэты часто требуют отчета у богов; они не принимают, подобно Гомеру, положения вещей, как оно есть, и не довольствуются тем, что Зевс распределяет добро и зло между людьми из двух бочек. Вместо личных богов, распоряжающихся по своему произволу, они требуют справедливого управления

миром с объективной мерою, τὴν ἡμετέραν (Феогнид), и не находят его. Всего сильнее возмущается Феогнид несправедливостью в человеческой истории. Он нападает на Зевса, который ниспосылает одинаковую судьбу добродетельному и порочно-му, и выводит отсюда заключение, что нет никакого правосудия и никакого способа угодить богам. В этих нападках замечательно как то, что Зевс ставится на место мирового порядка вообще, так и то, что поэт обращается к нему скорее с порицанием, чем с сомнением. Такому пессимистическому взгляду или такому неверию соответствует жестокая эгоистическая мораль, содействующая раздражению и находящая утешение в мести.

Впрочем, многие поэты обнаруживали более благородный образ мыслей. Именно таков Солон, который даже был способен находить в мире следы божественной справедливости. Он был одним из главных представителей греческой мудрости, направленной на мирские интересы; он призывал к умеренности, хорошо сознавал трудность жизни и потому никого не почитал счастливым прежде смерти, но не восставал против богов. Главное значение этих лириков для истории религии состоит в том, что они впервые сознательно поставили проблему теодицеи. В этом смысле они подготовили почву для трагиков.

## § 115. ПИНДАР, ЭСХИЛ, СОФОКЛ

Литература. Из многочисленных монографий мы упомянем здесь только: *Л. Шмидт*: Pindaros Leben und Dichtung (1862); *Э. Бухгольц*: Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Äschylos (1869); *Фр. Любкер*: Sophoklische Theologie und Ethik (I, 1851; II, 1855).

**В**ек создал в греческом мире такое богатство духовного творчества, которое было единственным в своем роде во всей всемирной истории. Энергичный и радостный период персидских войн, великий расцвет Афин в век Перикла, разложение вследствие политических распрей и софистического образования — все это, столь часто излагавшееся, относится к всемирной истории культуры. Но и для религии все это имело выдающееся, хотя собственно для греческой лишь косвенное значение. Здесь нам предстоит сказать несколько слов о главнейших лицах, имевших значение для религии.

Пиндар (522—448) занимает выдающееся место среди лирических поэтов всех времен. Хотя его зрелый возраст вполне совпал с периодом войн за свободу, но обстоятельства сложились для него так, что он не был вдохновенным сторонником национального движения и возвышенное настроение пришло к нему только позже. Пиндар принадлежал к фиванской аристократии, которая, как известно, примкнула к персам. Когда, вследствие победы над персами, национальная демократическая партия одержала верх и в Фивах, Пиндар, по-видимому, занял посредничающее положение и особенно противодействовал междоусобию внутри государства. Но его

горизонт никоим образом не ограничивался Фивами. Напротив, он был представителем греческого единства более, чем какой-либо другой поэт. Он происходил из рода Эгидов и поэтому был в близких отношениях к Спарте; он поддерживал живые сношения и с Эгиной; он воспевал Афины и был в дружбе с владетелями Сиракуз, Агригента и Кирены. Во время своих путешествий он объездил все части греческого мира. Он охотно подчеркивал свою связь с дельфийскими жрецами. Из его стихотворений дошли до нас целиком Эпиникии — оды в честь победителей на Олимпийских, Пифийских, Истмийских и Немейских играх; прочие стихотворения и в числе их гимны и другие религиозные песни дошли лишь в отрывках. Значительное большинство Эпиникий может быть расположено в хронологическом порядке; они поэтому дают возможность бросить взгляд на ход развития поэта, что и было с убедительностью выполнено Шмидтом.

Мастерство Пиндара в Эпиникиях проявляется преимущественно в том совершенстве, с которым он освещает общей идеей определенный повод, вызвавший стихотворение. Религиозно-нравственная подкладка проявлялась у поэта не в отдельных, рассыпанных замечаниях и рассуждениях, но во всем построении од. Индивидуальное с таким совершенством подчиняется общей точке зрения, что некоторые замечают только это общее и думают, что можно передать содержание отдельных од в абстрактной формулировке; но при этом они уродуют художественное произведение и не замечают того, что местный колорит и определенные обстоятельства налагают на всякое стихотворение характерный отпечаток. Поэт прославлял победу, воздавал хвалу победителю, а также его предкам и его родине; потом, расширяя рамки своей темы, он вводил в них мифы, касающиеся рода победителя или его города. Но эти мифы у него не носили характера посторонней примеси; они были существенно связаны с планом стихотворения. В духе поэта древнее героическое время было преображенным отражением настоящего, и доблесть предков продолжала жить в их потомках. Таким образом Пиндар пользовался мифологией для идеализации своего собственного времени.

К мифам Пиндар прилагал нравственную мерку. О богах следует рассказывать только хорошее<sup>1</sup>; поэтому о некоторых вещах из мифического предания он умалчивает, а другие даже изменяет. Он входит в подробные объяснения, он рассказывает *ἀντίπα προτέρων* (предшествовавшее). Впрочем, он излагает некоторые мифы, в которых боги воспламеняются страстью<sup>2</sup>, однако они скоро опять подчиняются нравственному порядку, так что «еще сохраняющаяся в них склонность грешить не идет дальше искушения» (Л. Шмидт). Но в Пиф. V дано возвышенное изображение Аполлона: Аполлон есть бог врачевания, пения и музыки, мира и права, прорицания; ему должно приносить жертвы и священные дары.

<sup>1</sup> Между проч., Ол. I, 56; IX, 55.

<sup>2</sup> Истм. VII; Пиф. IX.

У Пиндара вполне господствует благочестивое настроение; он более почитает богов как вершителей человеческой судьбы, чем останавливается на их мифических приключениях.

Таким образом, антропоморфический характер богов у него несколько стирается, по крайней мере устраняются более низменные его черты. Следовательно, а priori невероятно, чтобы Пиндар приписывал богам низкую страсть — зависть. Хотя у него часто говорится о φθόνος τῶν θεῶν (зависти богов), но под этим следует разуметь божественную справедливость, которая удерживает человека в отведенных ему пределах и наказывает его ἕβρις (гордость). При таком понимании естественно, что у Пиндара индивидуальные боги отступают на задний план, между тем как очень часто говорится о божественном управлении, о божественном определении и судьбе, которая, конечно, решается богами или Зевсом и зависимость свою от которой человек глубоко чувствует. Рядом с этим фигурируют Мойра (или Мойры), Тихе, Хронос, Айон, πότμος (жребий), αἴσα (судьба) и δαίμων γενέθλιος (демон рода). Эти божественные силы всем руководят и все определяют: все установления в жизни — брак и семья, государство и право — состоят под их охраной. Замечательно у Пиндара различие двух сторон человеческой жизни и связанное с этим двойственное настроение. Человек чувствует себя родственным богам и в то же время отделенным от них глубокой пропастью.

Возвышенными свойствами своего духа он поднимается до богов, но, с другой стороны, ведет эфемерное существование, в котором нельзя быть уверенным даже на одно мгновение. Он есть только сновидение тени (σχιᾶς ὄναρ), и, однако, он озарен божественным светом (αἴγλα διόσδοτος — свет, дарованный Зевсом)<sup>1</sup>. Поэтому пусть человек сознает эту свою непрочность и зависимость и пусть не стремится к чрезмерному: Пиндар очень настойчиво предостерегает против ἕβρις — дерзости. Человек подлжит смерти, подвержен всяким превратностям, бродит подобно слепцу, не зная будущего; он не может ни достигнуть неба, ни найти путь к блаженному народу гипербореев<sup>2</sup>; поэтому пусть он учится быть довольным, пусть питает надежду и не пренебрегает наслаждением там, где оно ему представляется.

В полное энергии время, когда национальное настроение было так сильно приподнято вследствие торжества над персами, поразительными представляются эти мрачные взгляды, это смиренное умеренное настроение у поэта, прославлявшего победы в состязаниях. Это настроение проглядывает даже в хвале, которую Пиндар воздает победителям. Он прославляет, конечно, личные способности, добродетель и храбрость своих героев; но эти преимущества ставятся им только на втором месте. Очень часто его похвала относится к счастью или даже к богатству победителей; и это не потому, чтобы он вследствие низкого образа мыслей ставил успех выше нравственных качеств, но потому, что в счастье, богатстве, победе он усматривал признаки

<sup>1</sup> Нем. VI 1—14; Пиф. VIII 141—146.

<sup>2</sup> Пиф. X 49—56.

благоволения богов: это та печать, которою боги отмечают своих любимцев, и те дары, которыми они их благословляют. К этому присоединяется еще то, что Пиндар как аристократ считает добродетель за нечто наследственное и прирожденное. Конечно, не все потомки аристократического рода добродетельны, но в происхождении заключается все-таки *κῆρυξ συγγενής* (прирожденная участь), определение характера, нравственное предрасположение. Добродетель только тогда обладает полной ценностью, когда она выросла на этой почве наследственного предрасположения *φύξι* (по природной склонности) и потом была осуществлена в личной деятельности; когда она просто приобретена воспитанием, то она ставится гораздо ниже.

О посмертном состоянии Пиндар имел гораздо более определенные представления, чем Гомер. Впрочем, по отношению к Аиду и Елисейским полям представления эти отчасти совпадали, но в целом Пиндар гораздо более примыкал к той вере, которую мы изучили как орфическую. Для него не тело составляло собственно человека, а душа, *αἰθήρως εἶδωλον* (образ вечности), которая одна только происходит от богов и которая уже здесь, при покое тела, проявляет свою деятельность в пророческих сновидениях<sup>1</sup>. Таким образом, Пиндар положительно верил в бессмертие и даже в странствование души. Эта вера давала опору его морали, когда он относил к загробной жизни наказание злых и награждение добрых<sup>2</sup>. Души безбожников блуждают в беспокойстве; души благочестивых на небе гимнами прославляют блаженного бога. Мы не можем здесь ближе коснуться морали, которая опиралась на эти упования; но мы считаем нужным обратить внимание на то, что эта мораль имела не только своим мотивом веру в бессмертие, но и своим принципом благочестие, *εὐσέβεια*, из которого развиваются отдельные добродетели.

Близок к Пиндару по образу мыслей был первый из великих трагиков — Эсхил (525—456). Но род искусства и обстановка были у него совершенно другие. Трагедия выставила задачи, чуждые Эпиникиям. Кроме того, афинский поэт принимал участие в национальном движении совершенно иначе, чем фиванский; он сам сражался при Марафоне, Саламине и Платее. Трагедия жила духом войн за свободу, между тем как Пиндар лишь косвенно был им затронут. Величественный образ мыслей Эсхила, для которого победа его народа была доказательством божественной справедливости и который умел соединить признание человеческой индивидуальности с признанием нравственного мирового порядка, мог возникнуть только на почве великого национального подъема. Другой подготовкой трагедии был культ Диониса. Связь между ними не была только внешней; трагедия наполнялась духом мистической религии и наглядно изображала главные противоположения этой религии: вину и искупление, жизнь и смерть. В то же время мифы в ней делались носителями религиозно-нравственных идей и из героев она сделала типы людей в их страданиях и смерти. Таким образом, по определению Аристотеля, трагедия возбуждала эффекты

<sup>1</sup> Fragm. 198.

<sup>2</sup> Классическое место — Ол. II 105—142, также некоторые фрагменты — 106, 109, 110.

ἔλεος καὶ φόβος (сострадания и страха) и производила κάθαρσις τῶν παθημάτων (очищение от страстей).

Подобно почти всем греческим поэтам Эсхил настаивает на бренности человеческой жизни, которая лишь καλνοῦ σκιά (тень ничтожества, очертание дыма); поэтому не должно строить свои намерения на человеческом: γίγνωσθε τ' ἀνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν (познай, что не следует благоговеть пред человеческим деянием). Смерть неумолима; она не принимает никаких даров и жертвоприношений; она недоступна убеждению. Но она может являться также в качестве избавляющего гения, и, кроме того, для человека остается невозбранном утешение в надежде.



Орест, ищущий защиты на алтаре.

Эсхил представляет страдание как поучительное испытание; Зевс соединил то и другое: πάθος καὶ μάθος (страдания и мудрость). Взгляд на человеческую жизнь проясняется благодаря вере в божественную справедливость, которая, конечно, наказывает жестоко, а некоторых даже обманывает и вводит в ослепление, однако делает это только с виновными. Последнее утверждение оспаривалось Негельсбахом, который некоторые изречения поэта<sup>1</sup> истолковывал в смысле учения о том, что божество по простому произволу или из зависти повергает в гибель также и невинных. Здесь мы встречаем такой же случай, как и у Пиндара, и истинное мнение трагика очень похоже на мнение лирика. Во всяком случае, бог часто жестоким образом губит человека, но не без повода с его стороны. Бог не только наказывает злодея, но он ослепляет его ἀπάτη δικάια (обманом на законном основании) и ловит его в

собственное его преступление как в сеть. Таково значение ἀλάστωρ (духа мщения), συλλήπτωρ ἀλάστωρ (духа — пособника мщения) или κακὸς δαίμων (злого гения), который овладевает человеком, иногда медлит его наказанием, пока не исполнится мера его вины, но лишь для того, чтобы тем вернее погубить его. Наиболее ясный пример этой истины — Ксеркс, который в своей гордости дерзнул перекинуть мост через священный Геллеспонт и бросить вызов самому Посейдону, но которого божественное мщение застигло и ослепило так, что он отважился на сражение при Саламине. Этот дух мщения действует также в целых родах в качестве δαίμων γέννας (гения рода). Таким образом πρῶταρχος ἄτη (первоначальное злодеяние), ἀρά (проклятие), Эриния разорила дом Агамемнона; поражающее трагическое впечатление производит

<sup>1</sup> Например, θεός, μὲν αἰτίαν φέει βροτοῖς, ἄν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη (если богу вздумается смести с лица земли жилища смертного, он всегда найдет основания) (фрагм. Ниоба).

Клитемнестра, когда, сознавая себя простым орудием этого родового проклятия, тщетно взывает, чтобы оно приостановилось. Здесь так же, как и у враждующих братьев Этеокла и Полиника, замечательно переплетаются объективная сила проклятия и личная вина. Эсхил представляет себе последнюю как следствие первой; в родах, которые попали во власть Эринии, проклятие переходит из поколения в поколение как наследственное пятно. Потомки проклятых лишены даже добродетели — именно, понимания священных общественных установлений и семейных связей. Совершенно ошибочно объективную силу божественной кары, Эринию, делают чем-то отвлеченным, превращая ее в олицетворение карающей совести: это понимание новейшее, являющееся только у Эврипида и совершенно чуждое Эсхилу.

Выше этой наводящей страх силы стоит другая сила — примиряющая. Таково содержание возвышающей проповеди «Орестейи». Эринии имеют право на Ореста и власть над ним, так как он убил свою мать; но запятнанный ищет примирения у Аполлона и Афины. Эти боги, конечно, сохраняют право Эриний, но они превращают их в Эвменид и таким образом освобождают виновного. Патриотическое соображение относительно Ареопага является дополнительным мотивом.

В этой трилогии обнаруживается противоположность между древним родом богов, к которому принадлежат Эринии, и новым, к которому относятся Аполлон и Афина, — впрочем, не являющаяся непримиримой. Подобным же образом Зевс противостоит титану Прометею, который дал человеку, первоначально совершенно не культурному, огонь и с ним условие высшего существования. При первом впечатлении наша симпатия оказывается на стороне титана, который даже в оковах осмеливается отстаивать свою индивидуальность против тирании Зевса, не имеющего слуг лучших, чем Кратос и Биа (Сила и Насилие). Но в трилогии, от которой мы имеем только часть, намерение поэта — иное: конец не только сообщает об освобождении Прометея, но и указывает на правомерность господства Зевса, который соединяется с Фемидой.

Эсхилевская поэзия насквозь проникнута религиозным духом. Все общественные и нравственные установления носили у этого поэта религиозный характер: *δίκαιον* (справедливое) есть *θεῶν* (установленное богами), злодеяние есть *θεοβλαβείη* (кощунство). В отдельных изречениях, например в знаменитом хоре из Агамемнона, некоторые находят монотеистические намеки. Это верно постольку, поскольку трагедия, как ее понимал Эсхил, выводила богов из их ограниченности и устраняла от них черты личного произвола, делая их представителями мирового порядка. Но из всего строя произведений Эсхила вытекает, что он стоял на почве греческой религии, и именно ее мистической стороны; по-видимому, ни один поэт не овладел так совершенно мифическим материалом и не вкладывал в него так естественно своих возвышенных мыслей, как Эсхил. При этом он не выступал против народной веры и сам часто пользовался мантикой, сновидениями, знамениями и предчувствиями.

Софокл был на тридцать лет моложе Эсхила и достиг более глубокой старости (496—406); таким образом, он принадлежал в сущности к другому времени и жил в

иной обстановке. В Эсхиле жила Греция персидских войн. При новых условиях жизни он уже не чувствовал себя на своем месте; он покинул Афины и умер в Сицилии. Софокл участвовал в расцвете вска Перикла и был свидетелем быстрого разложения всех отношений и упадка своего родного города. Но настроения этого последнего периода не отражаются в его произведениях, дошедших до нас. Софокл более, чем кто-либо, поэт цветущего времени Афин, поэт греческой культуры на высшей точке ее развития. Это проявляется не только в совершенстве его художественной формы, но также и в его религиозной точке зрения.

У Эсхила центром, около которого сосредотачивался интерес, было столкновение божественных сил, определяющих человеческую судьбу; у Софокла такой центр находится внутри человека, в мотивах его действия, в жизни его духа. Но Софокл не отрицал при этом объективности божественных сил и не отодвигал их на задний план. Напротив, он признает вечно существующие божественные установления, которые человек должен почитать, если не хочет чрез них погибнуть. Престол Дике-справедливости стоит рядом с престолом самого Зевса<sup>1</sup>. Благочестие, как благоговейный страх перед волею богов, есть условие правильной человеческой жизни: характерна песнь об ἀγνεία (чистоте)<sup>2</sup>. Таким образом, если человеческое у Софокла и получает большие права, чем у Эсхила, то все же оно не поставлено самостоятельно, но остается связанным с высшими божественными силами. Софокл неоднократно подчеркивает, что все совершается по воле Зевса или судьбы. Важное значение он приписывает также оракулам. В «Филоктете», «Аяксе», «Трахинянках» главное обстоятельство то, что судьба была предвозвещена божественным оракулом. Но нигде это не проявляется с такой силой, как в «Эдипе-царе». Как родители Эдипа, так и он сам стремятся избежать судьбы, но самая эта попытка вызывает исполнение предсказаний. Это величественная трагедия: царь стремится пролить свет на скрытое во мраке прошлое и с неумолимою ясностью должен узнать то, что на него самого действует совершенно уничтожающим образом. Нигде не выставлена резче противоположность между непрочностью человеческой судьбы<sup>3</sup> и твердостью и неизменностью божественного предопределения. Царь долгое время с упорным ослеплением восстает против этого определения, но поэт ни на одно мгновение не дает сомневаться в том, что оно победит и должно победить.

Примирение, которого еще не было в «Эдипе-царе», достигнуто в «Эдипе в Колоне». Во всяком случае и здесь совершается не внутреннее примирение; в Эдипе в Колоне видели даже озлобленного человека, и во всяком случае он с горьким чувством проклинает своих врагов. Но когда для страдальца приближается конец, то поэт

<sup>1</sup> Δίκη ἐστὶ ξύνεδρος Ζητός ἀρχαίσις νόμοις — Дике заседает вместе с древними законами у Зевса («Эдип в Колоне», 1375), а также ξύνοικος τῶν χάτω θεῶν — живет с подземными богами («Антигона», 451).

<sup>2</sup> Хор. Эдип-царь, 863 ff.

<sup>3</sup> См. Хор 1186 и сл.

приводит его в рошу Эвменид: сюда его сопровождает верная любовь дочери Антигоны и здесь застаёт его смерть. Теперь это смерть священная: Эдип делается гением-хранителем той общины, где дружба Тезея приготовила ему спокойное место для кончины, и благодать примирения распространяется вокруг него так же, как раньше распространялось проклятие<sup>1</sup>.

Следовательно, и Софокл не превращал вечные законы в психологические факты, но эти законы у него проявляются внутри человека; они не увлекают его внешним образом, но определяют настроение его духа. Таким образом кровавая месть в «Электре» не есть внешнее воздействие, но внутреннее, при котором принято в расчет участие нравственных сил. В самой «Антигоне» конфликт между повиновением законам государства и страхом перед ἄγραπτα κ' ἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα (неписанными, но непоколебимыми божескими законами) понимается не абстрактно; поэт тонко наметил настроения и характеры лиц: Антигона, ὠμὴ ἐξ ὠμοῦ πατρός (непреклонная от непреклонного же отца), непременно противостоит как Креону, так и своей сестре Исмене, хотя и обнаруживает горькое чувство по поводу того, что она должна потерять свою молодую жизнь; Креон узнает слишком поздно, что он исполнил государственные законы слишком необдуманно.

Таким образом, Софокл занимает середину между Эсхилом, который сосредотачивает внимание исключительно на высших принципах и божественных силах, и Эврипидом, который только анализирует состояния человека. Во всяком случае данное Софоклом решение задачи уже не имеет такого безусловно успокоительного характера, как решение Эскила; тем не менее Софокл проповедует решительно религиозную веру, когда, при изображении божественного управления и человеческого поведения, первое в его глазах, в качестве неизменно установленного, всегда заслуживает всяческого почтения. О всех нравственных установлениях и связях он говорит с религиозным страхом; прежде всего им очень высоко ставятся обязанности по отношению к умершим. В греческой литературе Софокл есть благороднейший и в то же время последний представитель истинно гармонического воззрения на жизнь.

## § 116. НАЧАЛО РАЗЛОЖЕНИЯ

Литература. Сюда относятся некоторые отделы «Nachhomerische Theologie» *Негельсбаха* (1857), который указывает много монографий. Относительно Эврипида интересно *Kuiper* (*Kuiper*), *Wijsbegeerte en godsdiensdienst in het drama van Euripides* (1888).

**М**ы соединяем здесь под одной категорией несколько довольно различных явлений. Противоположность между старым и новым уже в век Перикла начала с

<sup>1</sup> Ἀρχεῖν γὰρ οἶμαι παντὶ μορίῳ μίαν ψυχὴν τὰ δ' ἐχτίουσαν, ἣν εὐνοῦς παρῆ — Думаю, и одна душа может понести наказание за десять тысяч, если она окажется благоговейной. (498 и сл.).

силой проявляться в сознании; где древние нормы не удовлетворяли, там старались найти или создать новые.

Предшествующее изложение ясно указывает, в каком смысле можно говорить о разложении веры. У греков не было ни системы жреческого учения, ни жреческой традиции, которая бы служила крепким оплотом веры и которую просвещение должно было бы брать с бою. Пробудились новые потребности, и люди находили, что для удовлетворения их недостаточно древнего достояния. Это проявлялось не только в отдельных случаях безбожия, пример которых представляет мелиец Диагор, отрицавший богов на основании господства в мире несправедливости и даже неодобрительно относившийся к мистериям; общественным мнением овладел дух отрицания.

Главные представители этого направления были софисты. Нам трудно отнести к ним справедливо: мы знаем о них исключительно от их противников; поэтому мы или соглашаемся с пристрастными сообщениями последних и принимаем софистов за людей, которые, без всякого внимания к истине, преследовали только внешность, или же, реагируя против такого унижения, мы почти совершенно реабилитируем их, как это по примеру Гегеля и Грота делали некоторые новейшие исследователи. Далеко не все софисты учили одному и тому же: между Протагором и Горгием было немалое различие. Но во всех их было то общее, что они из образования делали ремесло и учили за деньги, а это в глазах многих было опасным новшеством. Они были мастерами слова и учили юношество рассуждать обо всем и ко всему прилагать масштаб субъективного мнения. Таким образом, в софистике философия впервые признала право индивидуального суждения. Но в то же время она впадала в субъективизм, придавая значение критерия пользе и удовольствию субъекта. Это необходимо должно было повести к ослаблению всех сдерживающих связей и к перевороту во всем мировоззрении. Софистическое воспитание было виновато в том, что и в общественных и в частных делах, в государственных сношениях и столь многочисленных процессах ловкое красноречие одерживало верх над истиной и над нравственной стороною. Этот диалектический метод был опасен и для веры в богов. Софистика уже положила основание обеим главным формам скепсиса: сомневающейся и отрицающей. Первая форма — это скептицизм Протагора, который думает, что о богах нельзя сказать ничего определенного — ни что они есть, ни что их нет; и неясность предмета и краткость человеческой жизни делают невозможным его познание. Горгий, напротив, учит совершенно определенно: нет ничего, а если бы что-нибудь и было, то этого нельзя было бы узнать и во всяком случае нельзя было бы сообщить этого знания другому. Еще другой, но тоже отрицательный смысл имеет положение Крития, что боги суть изобретение умных политиков. Но более действительным, чем эти мнения о богах, оказывается различие естественного и условного, φύσις и νόμος, введенное в этику и вообще в философию софистом Гиппием. Для общества, которое целиком основывалось на предании и признавало положительный νόμος ἀρχαῖος (древний закон) за единственную прочную норму государства, жиз-

ни и религии,— для такого общества ни одно учение не было опаснее того, которое представляло это предание произвольным и переменчивым. Но при этом главным вопросом было то, удовлетворительна ли новая норма, ради которой была устранена старая. Этою новою нормой и было *φύσις*. Но софистика не смогла возвысить эту природу над индивидуальным желанием и настроением. Позднейшие мыслители, как Платон и стоики, пытались вложить в это понятие природного более прочное и более благородное содержание. Тем не менее заслугой софистов было то, что они впервые выдвинули плодотворную, хотя и опасную проблему противоположения природы и закона, существенного и обычного, положительного. Во всяком случае это познание непосредственно действовало только разлагающим образом.

Говоря об отрицательном влиянии софистики на веру, никто, конечно, не поставит на первый план отца историографии Геродота Галикарнасского (484—406). Он был верующим человеком и признавал в истории следы божественного промысла и справедливости; он сообщил значительное количество изречений оракулов, в истинность которых он твердо верил. И, однако, у него слегка уже пробивалась рефлексия: конечно, его критика мифов была в высшей степени умеренна; но все же он порою прилагал к ним меру мыслимого и возможного. Он считал Египет местом происхождения большинства греческих богов и называл Гомера и Гесиода творцами теогонии. Здесь, разумеется, не было еще ничего, что бы непосредственно затрагивало веру; но характерен уже тот факт, что он допытывался о происхождении богов. К этому присоединяется то, что Геродот обладал широким историческим взглядом, был знаком с обычаями многих народов и чрез это приходил к пониманию разнообразия человеческих законов<sup>1</sup>. В особенности же его учение о зависти богов является знаменем такого времени, когда вера становится шаткою. В различных местах и прилагая это учение прямо к определенным случаям он утверждает, что *τὸ θεῶν πᾶ φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες* (всякое божество завистливо и гневно)<sup>2</sup>. Негельсбах и с ним многие другие находят это представление также у многих более древних греческих авторов и считают его за элемент греческой народной веры; напротив, Гекстра<sup>3</sup> (Hoekstra) ясно разграничивает *φθόνος* (зависть) богов, вызываемую *ὑβρις* (гордостью) людей и собственно совпадающую с *νέμεσις* (возмездием), от резко отличающейся *φθόνος ἐπὶ τῇ εὐτυχίᾳ τῶν χρηστῶν* (зависти к счастью добродетельных). Во всяком случае, чрезмерное счастье могло повести к пресыщению (*χόρος*), и к такой *ὑβρις*; но для Геродота характерна мысль, что счастье уже само по себе, без вины, вызывает зависть богов, что божество поражает все, что поднимается слишком высоко и, что, следовательно, даже и добродетельный человек может бояться не только нравственных опасностей счастья, но и самого счастья.

Фукидид, хотя лишь на немного лет моложе Геродота,— он жил в 472—396 г. г.— принадлежит уже другому времени и стоит гораздо дальше от живой веры. Он

<sup>1</sup> III, 38.

<sup>2</sup> Например, I, 32; III, 40; VII, 10, 46, 56.

<sup>3</sup> С. Х. Гекстра, *De Wangunst der goden op het geluk ook der rechtvaardigen* (Kon Ak. Amst. 1883).

рассматривал судьбы людей как нечто самостоятельное и искал их причин и связи, не принимая при этом во внимание божественных влияний. Даже оракулы (χρησμοί) в его глазах часто бывали лживы, и их изречения сбывались только случайно<sup>1</sup>. Тем не менее он желал бы, чтобы божественному оказывалось уважение; он порицал, когда люди оскорбляли ιερά (святыню) или δόξα (божественный закон); он с отвращением изображал, как вследствие язвы в Афинах все нравственные связи были разорваны и люди даже пренебрегали правами умерших; он сожалел о расстройстве отношений во время междоусобной войны, так как даже клятва тогда не уважалась.

Настоящим представителем времени, глубоко сознававшего, под влиянием учения софистов, проблему жизни, но не достигавшего ее разрешения, был Эврипид (480—406). Нелегко воздать должное этому поэту: невольно мы сравниваем его с обоими его предшественниками, которым он несомненно уступает; кроме того, нельзя совершенно освободиться от впечатления той брани, которою его осыпает Аристофан. Однако же беспристрастное суждение должно признать Эврипида за великого поэта, произведения которого служили выражением духовных течений его времени; Эврипид был человек многосторонне образованный, освоившийся с литературой своего народа, ученик Анаксагора, друг Сократа, испытавший влияние как мистицизма, так и софистики. Но он не предлагал никакого философского мировоззрения: его занимали задачи жизни, загадка судеб человека, которую он тщетно пытался разрешить. Возможность такой теодицеи, какая была у Эсхила и Софокла, была потеряна для Эврипида; вера его была разрушена, или лучше сказать — он тщетно пытался остановиться на каком-нибудь примиряющем взгляде. Но при этих его попытках подкладку их все еще составляла вера. Эврипида не следует принимать за обыкновенного просветителя или вульгарного рационалиста — у него было то «неверие, которое есть не что иное, как отчаивающаяся вера» (Моммсен). Трагедии Эврипида полны упреков и жалоб против богов; эти боги играют в его трагедиях часто постыдную роль. Афродита безжалостно губит благочестивого юношу Ипполита, и Артемиду не может его спасти; Гера вовлекает в безумие Геракла, так что он убивает собственных детей; Аполлон трусливо покидает Креузу и ее дитя Иона; из простой мстительности Аполлон допускает, чтобы у его собственного алтаря в Дельфах был убит благочестивый Неоптолем, который искал там защиты (в Андромахе). В этих и подобных этим примерах поразительно не то, что богам приписываются недостойные поступки — это делал уже Гомер, — и не то, что на этом останавливались, — это было дело обычное, — но то, что поэт делает свои нападения с такой страстностью. Этот пафос объясняется вовсе не силой враждебных взглядов, но исключительно живой потребностью в новой вере. Эврипид требует, чтобы существовал божественный промысл, управляющий судьбами людей, и божественная справедливость, которою объяснялись бы эти судьбы; в мире же он видит скорее противоположное. Поэтому он направляет против богов свои острые стрелы: они совершают постыдные дела, они,

<sup>1</sup> Фукидид, V и пр.

подобно дурным людям, бессердечно и мстительно губят своих противников, допускают, чтобы невинные страдали и несчастья скоплялись над головами отдельных лиц. Вместо многочисленных цитат мы приведем здесь только один отрывок из «Беллерофонта»: в мире господствует лишь сила, и благочестие совершенно бесполезно; древняя вера в богов сделалась глупостью:

Φησὶν τις εἶναι διήτ' ἐν οὐρανῷ θεοὺς.  
Οὐχ εἶσιν, οὐχ εἶς.  
Кто-то утверждает, что есть боги на небе.  
Их нет там! Ни одного!

Таким образом, Эврипид не только нападает на то, что боги представляются в недостойном виде; он вообще сомневается относительно их управления миром. Силой его отрицания мы измеряем глубину его духовных потребностей. Во всяком случае, он не мог положить основания новому зданию. Иногда он сомневается и в мантике: он считает обманчивыми сновидения и думает, что лучшими предсказателями были бы те, которые с наибольшей проницательностью судили бы о будущем.

Что Эврипид вводил новых богов вместо старых, как упрекал его Аристофан — это только казалось<sup>1</sup>. По словам Аристофана, божеством Эврипида был именно эфир; новейшие исследователи также старались придать этому эфиру, в связи с νοῦς Анаксагора, вид философского понятия божества. В таких понятиях, как Хронос, Номос, Мойры, Ананке, Дике, видят также точки опоры для установления положительного религиозного воззрения. Эврипид, конечно, пользовался этими понятиями, заимствованными им из философии или народной веры; несомненно однако, что и в них он столь же мало находил оснований для удовлетворительного решения проблемы, для настоящей теодицеи, как и в господствующих представлениях о личных богах. Последнее слово Эврипидовской теологии хорошо согласуется с тем, чему, по преданию, учил Протагор в собственном доме поэта: именно, что мы не знаем о богах ничего достоверного и не можем сказать о них ничего истинного. Отсюда является у Эврипида часто повторяющееся ὅστις ὁ θεός (какое-то божество), сопоставление различных понятий: Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν (Зевс, или естественная необходимость, или человеческий разум)<sup>2</sup> — и частые жалобы на то, что божественное ускользает от нашего взора.

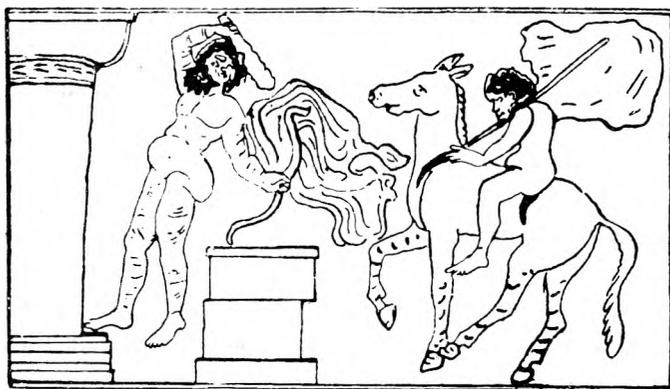
Этой неверности божественного соответствует и отсутствие постоянной меры для человеческих дел. Эврипид не мог изобразить, что в человеческом несчастье проявляется божественная справедливость и что из самого несчастья вытекает божественное спасение; человек у него остается предоставленным самому себе со своим горем; отсюда патетический характер трагедий Эврипида. Он первый из трагиков софистически перенес мерило нравственности<sup>3</sup> в область личного убеждения и представил

<sup>1</sup> Лягушки, 880.

<sup>2</sup> Troades, 887.

силу страсти почти как право. Однако он прославляет страсть не безусловно: в Федре, Мееде и др. трогательно изображены губительные следствия страсти, и никто глубже Эврипида не чувствовал несправедливости и пагубного действия «софистики страсти» (Негельсбах). Поэт совсем не хотел называть дурное хорошим. Сенека рассказывает, что при безмерном восхвалении золота в «Беллерофонте» народ возмутился против поэта и против говорившего актера, но Эврипид ответил на это, что нужно подождать, чем кончит панегирист золота. Этот анекдот предостерегает нас, чтобы мы не возлагали, подобно Аристофану и многим после него, на поэта ответственности за всякого рода безнравственные правила, влагаемые им в уста его действующих лиц. Самое большее, что можно было бы считать характерным как для поэта, так и для его времени, — это то, что он таким образом играет с огнем.

Положительная сторона у Эврипида заключается главным образом в признании мистической религии. Во многих случаях он с благоговением упоминает о таинствах



Античное изображение первой сцены из «Лягушек».

или поэтически их прославляет: такие мысли мы находим в сохранившихся до нас отрывках из «Критянок», где жрец Зевса описывает таинства матери богов Кибелы, в одном хоре из «Елены», по мнению некоторых — также в «Ипполите». Мы находим у поэта и орфическую теокразию (смешение богов): он отождествляет Деметру с Реей-Кибелой, Гею с Гестией, Гелиоса с Аполлоном, — а также и мистические идеи о круговороте жизни и смерти. Выражение их в одном отрывке: *τις δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦ θ' ὁ κέκληται θανεῖν ἢ τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστὶ* (кто знает, не есть ли жизнь то, что называется смертью: ведь жизнь это медленное умирание), против которого направил свое дешевое остроумие Аристофан, не было просто случайным, но представляло собою самые искренние мысли поэта. Но и в орфизме поэт не нашел ни удовлетворительного разрешения проблемы, ни укрепляющей веры. Последним словом его музыки было выражение смирения в трогательной трагедии «Вакханки». В Пентее поэт изобразил

<sup>7</sup> *Τὶ δ' αἰσχρὸν, ἦν μὴ τοῖσι χρομένοις δοχῆ* — что же тут гнусного, если это не кажется таковым (фрагм.).

ограниченность рационализма и рядом с нею все ниспровергающую силу бога. В этой трагедии видели палинодию, в которой поэт отказался от своих прежних взглядов; но мы уже заметили, что он никогда не был простым рационалистом. Нигде так резко и так безжалостно не бичуется недостаточность человеческого разума, как здесь. Поэтический блеск, с которым поэт изобразил стремление менад на Киферон, не может нас ввести в заблуждение относительно его истинного мнения. Бог, могущество которого представлено здесь, — Дионис — может побеждать, но не может исцелять; его торжество приносит бедствие и гибель не только его врагу Пентею, но и его слугам и орудиям его силы — Агаве и Кадму. Перед божественной силой надо преклоняться, но уважать и любить ее нельзя. Последнее слово Эврипида еще печальнее и отчаяннее, чем полные отчаяния вопросы и сетования его скепсиса.

В Аристофане (444—388) древняя вера нашла себе защитника, который ревностно боролся против всех новаторов: Клеона, Сократа, Эврипида. Во всяком случае афинский комический поэт был очень своеобразным адвокатом религии. Беспощадность, с которой он выводил на сцену богов, далеко превосходила все, что можно было встретить у Эврипида. Он делает смешными не только иноземных богов, как, например, бога трибаллов, который неправильно говорит по-гречески (в «Птицах»); греческим богам достается еще хуже. Напомним о Гермесе (в «Мире»), о Дионисе, выступающем в виде совершенно беспутного гуляки, причем все-таки подчеркивается его божественное достоинство (в «Лягушках»), обо всех богах вместе, которые вследствие постройки города птиц лишились возможности получать жертвоприношения и от голода готовы за лакомый кусок отказаться от управления миром (в «Птицах»), — и, несмотря на все это, Аристофан был панегиристом старого воспитания и обычаев. Он сознавал невозможность их возвращения, но в то же время он был серьезно убежден, что новое демагогическое развитие общества, софистика и атеизм, которые он порицал у своих противников, ведут к гибели государства. При всей необузданности его шуток в нем преобладал серьезный, даже мрачный образ мыслей. Неверие его времени грызло его самого. Он убежденно хвалил добродетель и силу старого поколения, но между строк мы читаем, что он находит их все же несколько старомодными. Слабость его собственной веры нигде не обнаруживается так явно, как в «Облаках». Обвиняя Сократа в атеизме, он сам не находит лучшего основания для сохранения веры в богов, как то соображение, что в них нуждается общество. Поэт ужасается при мысли о тех последствиях, которые влечет за собою отрицание богов, и поэтому желает сохранить веру. Эта последняя уловка, доказывает беспомощность этого адвоката религии.

## § 117. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Литература. Относительно Платона ср. образцовый перевод с введениями и т. д. *Б. Джоуэта* (B. Jowett), *The Dialogues of Plato* (3 изд. в 5 т., 1892); *Г. Грот*, *Plato and Other Companions of Sokrates* (3 изд. в 3 т., 1875), и новое сочинение *Э. Пфлейдепера*, *Sokrates und Plato* (1896); относительно Аристотеля

тоже Грот и ясное, очень конспективное изложение. А. Гранта, *Aristotel* (1888); относительно стоиков соответствующая главная часть в М. Гейнце, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (1872); относительно эпикурейцев В. Уоллэс, *Epicureanism* (1890).

От Сократа получило начало движение, которое продолжается до нашего времени и значение которого для историков духовного развития человечества едва ли может быть преувеличено. Современники ложно оценили его значение, приняв Сократа за софиста, за новатора, способствовавшего развращению и разложению настоящего, и наконец осудили его на смерть за то, что он не почитает богов государства, вводит новые божества (*καὶνὰ θεόβωια*) и развращает юношество. Приговор суда, который во всяком случае должен быть рассматриваем в связи с политическими течениями периода демократической реставрации, представляется нам в высшей степени несправедливым. По отношению к государству Сократ добросовестно исполнял свои обязанности гражданина и воина, и его учения по существу своему совсем не были разрушительны. Собственно религии они непосредственно не касались. Сократ, по-видимому, не полемизировал против религиозных понятий своих соотечественников и не оскорблял культа. Он вовсе не желал заниматься объяснением мироздания: внимание свое он направлял на внутренний мир человека и боролся с невежеством и заблуждением в этой области. Таким образом, он основывал этическую и практическую философию, исходя из единства *σοφία* (мудрости) и *σωφροσύνη* (здорового смысла)<sup>1</sup>. Но внутри себя он признавал существование непосредственного элемента, идущего дальше сознательного убеждения; этот элемент имел в его глазах значение божественного голоса, и он называл его своим *θεόβωιον*<sup>2</sup>. Этот голос во всех случаях действует в смысле удержания, а не побуждения, и относится преимущественно к тому последствию, которого нужно ожидать от поступка. Переводя *θεόβωιον* словом «совесть», забывают, что у Сократа *θεόβωιον* не распространялся на все внутреннее состояние, но только на отдельные поступки; с другой стороны, однако, недостаточно видеть в нем просто практический такт, так как Сократ признавал его за голос божества.

От Сократа произошло несколько школ: мегарская, элидская, циническая и киренская. Но значение всех их затмил Платон (428—347), который провел еще далее развитие этических проблем о связи разума с добродетелью и счастьем, причем, впрочем, часто удалялся от Сократа, главным образом в том, что он впоследствии отказался от главного положения последнего о возможности научить добродетели. Мы не можем и думать дать здесь хотя бы только беглый обзор столь разносторонней системы, как Платонова. Вопросы о единстве его системы, о развитии мыслей Платона, о подлинности и хронологической последовательности его диалогов остаются еще открытыми. У Платона фигурируют рядом еще до сих пор не примиренные противоречия и самые разнообразные течения мысли и чувства. Сократ дал ему

<sup>1</sup> Ксенофонт, *Мемор.* III, 9, 4.

<sup>2</sup> Отн. *θεόβωιον* Ксенофонт, *Мемор.*, IV., 3, 12; 8, 5 и 6; I., 4, 15; Платон, *Апол.* 31 D.

сильный импульс; но мы встречаем у него также и умозрения предшественников Сократа — Пифагора, Гераклита, Элеатов. Никто в такой степени, как Платон, не соединял в себе столь острую, уничтожающую критику с таким смелым умозрением. От него исходили как скептические неоакадемики, так и мистические неоплатоники. В его сочинениях как дуализм, так и пантеизм находят подтверждающие их ссылки.

Свое положение по отношению к ходячим религиозным представлениям Платон определил преимущественно во II, III и X книгах «Государства». Гомера он хотел изгнать из своего идеального государства за его недостойные рассказы о богах и героях и за то, что он возбуждает расслабляющие чувства. Платон горячо оппонировал главным образом против тех учений, которые выдумывают другое о богах. Божество никогда не бывает враждебным к людям (δύστρονς ἀνθρώποις), зависть чужда сонму богов; бог всегда благ (ἀγαθός), правдив (ἀληθής), прост (ἀπλοῦς); он делает только справедливое и хорошее и причиняет зло только в качестве наказания, т.е. имея при этом своей целью нечто хорошее. Но так как в этом мире зло имеет очень сильный перевес, то Платон вполне сознает, что такие нормы значительно ограничивают сферу деятельности богов. Несмотря на это несогласие с некоторыми существенными составными частями народной веры, Платон все-таки настолько щадил существующее, что даже хотел, чтобы в его идеальном государстве спрашивали дельфийский оракул об устройстве культа. В «Тимее» он сам объясняет, может быть иронически, что в отношении богов он намерен примкнуть к господствующей традиции; во всяком случае он в этом диалоге признает космических, или видимых, богов (земля и звезды) и невидимых богов теогонии и приписывает им вечное существование, хотя, правда, с подчиненным положением и деятельностью.

Собственная Платонова идея бога не поддается определению. Он представляет божественное вполне трансцендентным, лежащим вне чувственного мира. Высшая из идей, идея добра, занимает в интеллектуальном мире такое же место, как солнце в мире явлений: такими образными выражениями мы и вынуждены довольствоваться. В высшей степени замечательно, что Платон в «Государстве», подчеркивая безусловную необходимость познания идеи добра, сам, однако, ее не сообщает. Идея добра имела в его глазах значение источника всего существующего (παράδειγμα) всего хорошего в мире; но и она лежит тоже за пределами познания и вне чувственного мира. Мысль об отдельности мира сущностей от мира явлений принадлежит к основным положениям платонизма. Впрочем, между обоими мирами есть связь: видимые существа образованы по образцу идей и тем самым причастны последним (μέθεξις — сопричастность), но, с другой стороны, сама идея остается неопределенной и непознанной. Платон уже решительно направляется по пути мистики. В физической космогонии «Тимея» Платон дал спекулятивное построение мира: он учит, что этот мир был образован Демиургом по образцу вечных идей — образован, но не сотворен, потому что деятельность Демиурга только построила из находившегося уже в наличности бесформенного вещества стройный мир: из хаоса сделала космос. Это необработанное вещество Платон называл ἀνάγκη (необходимостью) и не ра-

зумел под этим чего-либо неизменного, определенного, но, напротив, нечто случайное, неразумное. Из него произошел настоящий мир, как нечто одушевленное, αὐτοζῶον (живое в себе, самодовлеющее). Сам Демиург создал только первый класс существ — богов, которые в свою очередь, подражая ему, создали людей и другие существа. Это построение важно главным образом потому, что оно вводит разнообразные промежуточные ступени между идеями и видимыми существами.

Учение Платона о бессмертии повлияло на религию и теологию не менее, чем его идея бога. У него нашло свое классическое выражение пифагорейское и мистическое учение о том, что истинный человек есть душа, а тело только темница, случайное местопребывание души. Все доказательства бессмертия души, приводимые в «Федоне» и «Федре» и в частности не всегда согласованные между собою, не имеют такой ценности, как тот блестящий пример, с которым Платон связал свое учение: именно смерть Сократа. Эта смерть Сократа стала для человечества типическим примером того, как сила и независимость души, обнаруживаемые ею во время смерти, ручаются за продолжение ее существования. Благодаря Платону человечество стало обладать учением, согласно которому душа есть вечная, по существу своему не уничтожаемая субстанция. Даже в тех случаях, когда отступали перед некоторыми из его выводов (предсуществование души, переселение душ, бессмертие души животных), это учение все еще сохраняет свое влияние; оно не исчезло и в христианстве, хотя в нем оно было связано с мыслями совершенно другого происхождения.

С Аристотелем (384—322) опять выступает на первый план объективный мир. Впервые связав опыт с умозрением, Аристотель соединил в себе все знание своего времени во всех его областях и сделался отцом научной энциклопедии. Его логические формы мышления господствовали в средние века в арабской философии и христианской схоластике, а отчасти еще проявляют свое влияние и до сих пор. На Аристотеля можно смотреть как на первого мыслителя, положившего научное основание теистическому понятию Бога и подготовившего так наз. космогоническое и телеологическое доказательства бытия Божия посредством применения мысли о действующей, двигающей причине и имманентной целесообразности. Аристотель различал сущность, или форму, которая в качестве ἐντελέχεια (осуществленности), ἐνέργεια (деятельности), actus (действия), завершает и образует вещество, или субстрат; но он не разъединяет их одно от другого, подобно тому как Платон разъединил свои два начала. Понимая бога как чистую деятельность, или энергию, он, с одной стороны, удерживал чистую духовность бога, с другой, сохранял его отношение к миру.

Аристотель жил при Александре Великом; в начале периода Диадочов Зенон и Эпикур основали в Афинах стоическую и эпикурейскую школы. Обе эти школы во многих пунктах сходятся между собою: они дают материалистическое истолкование мира, решительно обращаются в сторону этических проблем и гораздо более интересуются человеком как отдельной личностью, чем его отношениями к государству. Во многих отношениях, впрочем, они являются антагонистами и для религии имели

противоположное значение. Стоицкая школа, первыми тремя учителями которой были Зенон из Кипра, Клеант и Хризипп, выводила мир из смешения четырех элементов: двух активных (драстических, τὸ πῦρ — огонь и воздух) и двух пассивных (патетических, τὸ ἕρμα — земля и вода). Мировоззрение их было монистическое, так как стоицкая школа все объясняла материально, но вместе с тем и логически: Логос, производящий порядок и гармонию, образующий и проникающий все существа, отождествляется с материальным огнем. Этот огненный Логос есть жизнь и зародыш, семя всех существ, мировое начало, мировой разум, мировой закон; вместе с тем он ставится на место идеи бога и этического начала. Иногда стоики прославляют это мировое начало также под именем Зевса, как в известном гимне Клеанта. Затем, так как, согласно этому учению, Логос соединяет и организует все существующее в мире без исключения, то является необходимость или отрицать зло, или объяснить его так, чтобы оно представлялось согласным с разумом. В этой теодицее стоицкая школа ссылается на совершенство целого, части которого нельзя рассматривать изолированно; как тень, сопутствуя свету, не нарушает гармонии, так же следует смотреть и на зло; нужно отличать общие цели, προϋόμεια (первоначальное), от сопровождающих их обстоятельств, ἐπιόμενα (производного). В целом стоицкое учение оказывалось опорой для религии благодаря своей нравственной строгости и настойчивому подтверждению чувства долга, но еще более благодаря апологетическим тенденциям, которые оно проявляло, пытаясь философски обосновать основные понятия религии, в особенности мантику.

Совершенно другой характер носила эпикурейская философия, объяснявшая мир движением атомов в пространстве, без всякого применения идей целесообразности или разумности. По этому учению боги, как вечные и блаженные существа, живут в Интермундии, т.е. междумировом пространстве, и не заботятся о делах, касающихся мира. Вследствие такого учения школа эта была враждебна религии. Эпикур жил спокойно, умеренно и скромно в кругу учеников и стремился осуществить счастье нетребовательной жизнью, озаренной светом дружбы.

Практическое значение стоицизма и эпикуреизма обнаружилось в римском обществе в конце республики и при императорах. Там мы опять встретим обе школы.

## § 118. РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ

Литература: К. Кэстлин, *Geschichte der Ethik* (I, 1887); Л. Шмидт, *Die Ethik der alten Griechen* (в 2 т., 1887).

**М**ы не имеем в виду излагать здесь, как греки понимали добро и обязанности, определяли добродетель и устраивали нравственные отношения. При случае мы уже касались некоторых нравственных идей в том виде, как они представляются нам в литературе. Здесь мы намерены только высказать еще несколько слов относительно связи между религией и моралью. Впрочем, наши сведения об этом ограничены; мы

не в состоянии определить влияние религии на идеи, чувства и поступки греков в частностях. Мы знаем лишь то, что и здесь пестрое разнообразие их жизни не было приведено к единству никаким религиозным авторитетом, никаким уставом. Различные периоды, разные местные и общественные круги сильно расходятся друг с другом по нравственным воззрениям. Героический век имел не те идеалы, что период процветания афинской культуры. Большая разница между тем временем, когда вместе с Гомером полагали, что центр тяжести человеческого существа заключается в теле, и тем, когда вместе с Платоном искали его в душе; когда, как в классический период, считали за высшее проявление морали учение о государстве, или когда она понималась индивидуально, как это было в позднейших школах. Но, несмотря на все эти различия, мы все же можем сделать общую характеристику, так как греки в границах, обусловленных их общими склонностями и способностями, развивались в одном определенном направлении и нравственные их черты получили отпечаток определенного типа.

Хотя греки и стремились основать нравственность на религии, но последняя не удовлетворяла нравственным потребностям; между той и другой происходили частые столкновения. Нормами нравственности служили обычай (ἔθος) и закон (νόμος); и тот и другой имели религиозную санкцию. Мы уже упоминали об основном значении клятвы. Порядок и устройство семьи, общества, государства состояли под божественным покровительством: в солоновском θεοῦς τίμα, γονέας αἰδοῦ (чти богов и повинуйся родителям) они соединены вместе. Границы, полагаемые личности условиями жизни, согласной с законом и обычаем, грек понимал как божественные установления, которых отдельное лицо должно держаться с благоговейным страхом. Поэтому благочестие он понимал не только как исполнение обязанностей культа, причем боги получают должное им, и не только как обрядовую чистоту, но как правильное поведение, во всем образе жизни считающееся с божественной волей. Поэтому дозволенное богами (δσιος) и справедливое (δίκαιος) совпадали, и εὐσεβής (благочестивый) имело двоякое значение: благочестивого образа мыслей, осуществляемого или всю жизнь, или в особенности жертвоприношениями и молитвами. Благочестивое и правильное поведение существенно состояло в соблюдении установленных отношений, но включало также, в качестве высокой религиозной обязанности, милосердие к чужестранцам и просящим защиты. Но греческая нравственность не была вполне связана существующими установлениями, а касалась и того, что выходило из их пределов. Это мы видим из того благоговения, с каким иногда положительным законам противопоставлялись νόμοι ἄγραπτοι (законы неписанные), как более высокие. Не только Софокл в «Антигоне», но и многие другие греческие авторы<sup>1</sup> проповедуют, что рядом и даже выше велений государства стоят имеющие общее значение божественные законы, которым должно повиноваться предпочтительно пред этими велениями. Но эта литература не указала ни средства к назначению этой

<sup>1</sup> Например, Фукидид, II, 37.

высшей нормы, ни масштаба для оценки связи этого неписаного права с существующими установлениями. Вообще грекам не удалось найти прочной основы для нравственности. Софисты выдвинули эту задачу; она была глубоко и широко поставлена Платоном, но в народном сознании так и не была разрешена.

Мораль находила себе в религиозных представлениях крайне недостаточную опору. Главное, чего требует от религии мораль — это идея бога, которая бы служила выражением мысли о справедливом управлении миром. Но именно этой-то идеи и не было у греков. Между мифологическими образами и хранителями нравственных законов в мире не существовало никакой иной связи, кроме того, что те и другие носили одинаковые названия, и эта одинаковость вводила в соблазн многих. На богов, которые преследуют свои личные интересы, которые не единодушны между собою и совершают всякого рода постыдные дела, нельзя было полагаться как на правителей мира, а между тем это управление приписывалось Зевсу и другим богам. Когда это противоречие сознавалось, то для обозначения управления миром употребляли неопределенные, безличные способы выражения: Мойра, Дике, Фемида, один из богов, кто бы это ни был. Но не только деятели мирового управления, но и содержание и тенденция этого управления большей частью оставались в тумане. Греки не знали злых богов, которые бы по своей сущности всегда враждебно противостояли добрым; но своим собственным богам они приписывали также произвольные вредные действия. Это вело, с одной стороны, к резкому учению Геродота о зависти богов, с другой — к оппозиции Платона, который производил от богов только доброе, но вместе с тем представлял, что мир и жизнь по большей части существуют самостоятельно. Таким образом, греки не могли выработать себе религиозной идеи провидения.

Боги, не отвечавшие потребности в справедливом управлении миром, столь же мало могли служить и образцами нравственности. Мы уже видели, как много соблазна вызывали безнравственные рассказы мифологии. Правда, боги были возведены в идеальные образы, но только с эстетической, а не с этической точки зрения. Одна лишь история Геракла служила выражением этических мыслей. С этим существенно связано то, что греки так мало ощущали свою внутреннюю связь с богами. Характерно выражение: ἄτοπον ἄν εἴη, εἰ τὴς φιλίᾳ φιλεῖν τὸν Δία (странно было бы выказывать любовь к Зевсу)<sup>1</sup>. Боги не имели никакой притягательной силы, не могли оказать никакого очищающего влияния; хотя пифагорейцы и Платон и ставили целью жизни уподобление богу — ὁμοίωσις θεοῦ, — но это уподобление богу не заключало в себе богатого содержания.

Можно было бы, пожалуй, признать за достаточное религиозное основание для морали то явление, которое оказывала на жизнь мысль о другом мире, высказывавшаяся в таинствах. Но сила мистических таинств понималась слишком внешним образом, как магическая сила, и потому не могла придать жизни действительно этическое значение. Притом мистический культ представляет нечто слишком само-

<sup>1</sup> Аристотель, *Этика*, II.

довлеющее, существующее рядом с жизнью, не проникая в нее. Хотя то, что представлялось в Элевсине, и имело большое значение для счастья или несчастья в будущем, но оно не возбуждало никакого морального чувства и не направляло к деятельности или к практическому выполнению добродетели.

Таким образом, греки искали в религии руководства для нравственной жизни — и не нашли. Их главные добродетели: мудрость (σοφία), мужество (ἀνδρεία), благо-разумие (σωφροσύνη), справедливость (δικαιοσύνη) — имеют к богам лишь косвенное отношение. У этого народа, с его высокими стремлениями и необузданным чувством свободы, грех состоял главным образом в несоблюдении должных границ, в гордости (ὕβρις). Во всяком случае оценка греческой этики будет слишком низка, если не обратить внимания на то, что ею были поставлены тонкие этические проблемы, которые и были подведены под религиозную точку зрения, что видно, например, из усердной работы над теодицеей. Ни один народ древности не брал на себя таких возвышенных задач и не чувствовал столь глубоко своих недостатков. Греки старались достигнуть блаженства (εὐδαιμονία) в гармоническом существовании, подобно тому как своих богов они представляли блаженными — μάκαρες. Но они не нашли условий такого счастья и не выяснили, что именно ему препятствует.

## § 119. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

**П**ериод, начинающийся с Александра Великого, обыкновенно обозначается именем эллинистического. Греческая культура, оторванная от своего национального основания, распространялась по всему миру и смешалась с восточными элементами, — двойной результат, сознательно имевшийся в виду Александром. Александр приносил жертву олимпийским богам, послал свою первую военную добычу в Афины Палладе Афине, на крайнем пункте своих походов — в Гифазисе — воздвиг алтари двенадцати олимпийским богам и велел произвести военные игры на греческий манер. В его новом городе Александрии главный храм принадлежал Посейдону; существовал и культ Деметры, но также и культ Изиды. В разных странах Александр почитал местных богов: в Тире — Мелькарта, в иерусалимском храме — Иегову, в Вавилоне — Ваала, Зевса Амона, оракула которого он вопрошал в Ливийской пустыне. Таким образом он ставил рядом различные религии как равноправные, и эта теокразия сделалась образцом для всего эллинистического периода.

Но греческий дух, перед которым открылось столь широкое поле, будучи пересажён на чужую почву, потерял благодаря этому некоторые из своих характерных особенностей. Греческим теперь уже сделался весь известный мир, и главными местопребываниями культуры, рядом с Афинами, стали Пергам, Родос и Александрия. Национальную жизнь сменила жизнь космополитическая, публичную — частная. Гордость и чувство свободы, которыми питалась греческая литература и которые имели в Демосфене своего последнего представителя, исчезли. Соответственно ново-

му положению возникли новые роды искусства: новая комедия Менандра, роман<sup>1</sup> — в том и в другом рассказывалось о похождениях, приключениях, любовных историях отдельных лиц; идиллия, превозносившая изнеженным жителям больших городов простоту сельской жизни или рисовавшая жанровые картинки из действительной жизни. Философия стремилась содействовать нравственному образованию и счастью личности и отклонилась от политических умозрений, составлявших еще у Платона венец системы. В качестве школьной учености философия сохранялась еще в течение столетий и именно в Афинах, где ряд лиц, стоявших во главе школ и последовательно занимавших большей частью почетное положение, продолжал распространять традиции отдельных доктрин. Собственно столицей учености в этом периоде была Александрия. Птолеми показались себя большими покровителями науки и искусства; они основали в Александрии библиотеку и ученую школу музея. Образование носило здесь преимущественно ученый характер и состояло главным образом в собрании и истолковании литературных сокровищ древности и в подражании им. Именем александрийского обозначают то направление в литературе, которое недостаток вдохновения прикрывает старательно выглаженной и искусно обработанной формой и которое произвело только талантливые ремесленные издания. Таланта у поэтов первого столетия периода Птолемеев отрицать нельзя. Элегии и гимны Каллимаха, эпос Аполлония Родосского и главным образом идилии Феокрита принадлежат к числу достойных внимания произведений литературы, пережившей уже свое цветущее время<sup>2</sup>. Для истории религии эта поэзия имеет ценность главным образом потому, что она сохранила много древнего материала. Только описания Феокрита, вроде изображения болезненно-влюбленной женщины с ее чародейственными средствами или большого религиозного праздника в Александрии, позволяют нам бросить взгляд на стремления его времени.

В религии эллинистический мир вообще оставался верен древним культам и обычаям. Но вместе с независимостью мелких греческих государств сокрушилось и могущество предания и закона в политической области, и сами боги потеряли часть своей деятельной сферы. Несмотря на это, служение им в Александрии и других местах совершалось с большой пышностью. Оппозиция против кровавых жертвоприношений, которая у греков возникла уже давно (Пифагор, Эмпедокл, Гераклит), нашла себе красноречивого представителя в лице последователя Аристотеля — Теофраста<sup>3</sup>. В эллинистическом мире пробудился живой интерес к древнему достоянию не только греков, но и других народов и к изучению их состояния в древние времена. Греческий язык стал средством для взаимного знакомства ранее отделенных друг от друга цивилизаций. В третьем веке Бероз писал о вавилонской древности, Манефон — об египетской, 70 толковников переводили на греческий язык Ветхий Завет. Таким

<sup>1</sup> Э. Поде, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (1876).

<sup>2</sup> А. Куа (Couat), *La poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées 324 – 222 av. Chr.* (1882).

<sup>3</sup> Порфирий сохранил отрывки из его сочинения «О благочестии» (Περὶ εὐσεβείας); см. И. Бернайс (Bernays), *Theophrastos Schrift über Frömmigkeit* (1866).

образом происходило знакомство с различными религиями и смешение их между собою. Птолемию почитали как греческие, так и египетские божества и оказывали покровительство многочисленному иудейскому населению своей столицы. Что Селевкид Антиох Эпифан не выказал такой же терпимости по отношению к палестинским иудеям, это следует объяснить отчасти политическим положением самих иудеев и их различных партий.

Между божествами, которые в этот период стояли особенно на первом плане, мы назовем древнюю сирийскую богиню в Гиерополисе, Гелиосу родосцев, Сераписа, принесенного из Синопа на Понте в Александрию. Благодаря походу Александра в Индию, где в одном городке Пизе предполагалась родина Диониса, культ этого бога также получил новое развитие: сам Александр отождествлялся с Дионисом. В особенности резко обнаружилось в это время обоготворение властителей, свойственное рабскому Востоку. В Александрии с большой пышностью и великолепными процессиями совершали апофеоз Птолемея Лага; ему был воздвигнут храм и в честь его отправлялся регулярный культ. Почитание Димитрия Полиоркета в Афинах льстивой низостью превзошло все бывшее до тех пор. На том месте, где он вступил на Аттическую землю, ему, как *καταβάτης* (сошедшему), был воздвигнут алтарь; ему был отведен храм, в котором он даже устраивал свои попойки; ему приносились жертвы, его вопрошали, как бога-оракула. Такие случаи не составляли исключения; мы можем привести подобные примеры в различных эллинистических царствах. Эти апофеозы важны как подготовительные ступени к позднему римскому культу императоров.

О том, как римляне после завоевания Коринфа и эллинистических царств вступили в обладание наследством греческой культуры, мы расскажем позднее.



## РИМЛЯНЕ

Литература. Многие общие сочинения о классической древности указаны выше (в статье о греках). Для римской истории главнейшее сочинение есть *Т. Моммзен*, *Römische geschichte* (начато в 1854, но было много новых изданий; до настоящего времени появились т. I, II, III, V); в этом сочинении каждый период сопровождается обзором религиозного развития. Вместе с Моммзеном заслуживает упоминания 2 ч. *Weltgeschichte Ранке*. Особенно заслуживает рекомендации по своим богатым и прекрасным иллюстрациям *В. Дюррюи*, *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des Barbares* (в 4 т., 1879—1885).

Римская литература вполне удовлетворительно обработана многими авторами, например, Бернард и Мунком; но все прочие сочинения уступают сочинению *М. С. Тейффеля*, *Geschichte der römische Literatur* (с 1870 г. появились дополненные издания), где латинская литература изложена самым подробным образом, со включением христианской литературы первого столетия.

Главное руководство по римским древностям есть *Беккер и Марквардт* (в новых изданиях *Марквардт и Моммзен*), *Handbuch der römischen Altertümer*. О богослужбных предметах говорится в 6-м томе Марквардта (2 изд. вышло в 1885 г. под редакцией Виссова). Также *Буше-Леклерк* в своем *Manuel des institutions romaines* (1896) довольно обстоятельно занялся религиозными вопросами.

Относительно религии могут еще быть полезны для справок старое сочинение *Гартунга*, *Die Religion der Römer* (в 2 т., 1836) и статья *Цумпта*, *Die Religion der Römer* (1845). Лучшая книга *Преллера*, *Römische Mythologie* (которой следует пользоваться в 3-м изд. Г. Иордана, в 2 т., 1881—1882). Богатый мифологический материал находится в относящихся к мифологии статьях Лексикона Рошера.

### § 120. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

При изложении исторического очерка римской религии приходится встречаться с большими трудностями. На первый взгляд представляется, что на римскую древность достаточно пролили свет богатые исторические традиции; между тем нигде нет такой большой разницы между традиционной историей и результатами новых критических исследований. Римская история трактует преимущественно о государственном устройстве, тогда как религия рассматривается большей частью как ее подразделение, и из римской религии нам известен почти исключительно культ, который принадлежал к жизни государства. Философское и религиозное учение римляне выработали только позднее и притом несамостоятельно. Выдающаяся литература, открывающая нам силу религиозной мысли и мотивы, обуславливающие духовный характер жизни, существует только для времени упадка настоящей римской жизни. Поэтому нам остается почти только один государственный культ, но и тут встречаются значительные затруднения как в подробностях, так и в истории его происхождения.

Развитие римского народа, с одной стороны, было в тесной связи с развитием греческого, с другой же — являлось как его противоположность. Предположение о

том, что греки и италики первоначально составляли одну особую отрасль индогерманского племени, сделалось невероятным после новых исследований: к италийской народной группе нельзя отнести всех древних жителей Италии, как, например, япигов и мессапиев, живших в Калабрии и Апулии, которых в последнее время стали ставить в связь с иллирийцами. К италийской группе относятся только латинские и умбро-самнитские национальности, жившие в средней Италии, по обеим сторонам Аппенин. Лингвистические памятники дали возможность разделить их на эти две группы, с подразделением последней на умбров и самнитов (умбрийское и осское наречие), но и до настоящего времени на основании лингвистических данных нельзя еще составить полного родословного дерева италийских национальностей. Гораздо достовернее то, что город Рим был по преимуществу латинским городом и самнитский элемент в нем, хотя и был очень древним, но стоял на втором плане. Римское государство уже рано вступило в соприкосновение с этрусками и греками, жившими в самой Италии. Относительно происхождения этрусков (Разены) лучшие исследователи до сих пор не пришли ни к чему верному; но твердо установилось мнение, что со времени Тарквиниев Рим значительно подвергся их влиянию — как и влиянию греков, имевших на юге полуострова многочисленные колонии с высоко-развитым населением. Хотя исторически и нельзя доказать существования сношений между этими колониями и италиками, но более чем вероятно, что еще ранее того периода, когда римляне сознательно усвоили себе духовные сокровища греков и старались их переработать, греческие культы и нравы в самой Италии оказывали влияние на развитие юной римской культуры.

Нельзя, однако, не указать и на противоположность между римским и греческим: в государственном устройстве и в искусстве, в литературе и религии, при значительном общем материале и деятельном историческом общении, греки и римляне стремились и приходили почти к противоположному. Всемирную задачу римского народа, сравнительно с исторической деятельностью греков, Виргилий описывает в виде такой антитезы: *«здесь искусство, там всемирное владычество»*. Если за италиками можно признать «глубокое чувство общего в особенном» (Моммзен), то греки, наоборот, жили скорее в созерцании конкретного. Божества греков изображались пластически и в мифологии являлись живыми личностями; у римлян они остались абстракциями. Но религиозность римлян была не менее религиозности греков; она только другого рода, она вся уходит в ритуал, и то, что она теряет в жизненности, она выигрывает в торжественности.

## § 121. ОБОЗРЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ

**И**сточники, из которых можно было бы ознакомиться с римской религией, очень недостаточны, особенно для древнейшего периода. Сведения свои мы заимствуем из литературы, подвергнувшейся влиянию греческой образованности и потому

уже мало понимающей оригинальное италийское, и из указаний, впрочем многочисленных, позднейших, отчасти даже очень поздних ученых и антиквариев; но собственно тех источников, которые лежат в основании этих указаний, дошло до нас очень мало. Конечно, каждый год доставляет нам археологические открытия, но число их очень не велико для истории римской религии сравнительно с греческой или египетской.

На первом плане стоят надписи, которые были собраны в *Corpus inscriptionum Latinarum*, издаваемом Берлинской академией с 1863 г. под руководством Моммзена. Конечно, важнее этих надписей были бы (если бы мы только имели их) законы и летописи, собрания постановлений гражданского и священного права, записи многих жреческих и иных коллегий, ритуальные предписания и культовые песни; все это, кроме немногих отрывков, потеряно. Политические и сакральные тексты не резко различались. Мнимые *leges regiae* (названные по имени позднейшего собирателя *jus Papirianum* — Папириево право) были самыми древними жреческими правилами; только списки магистратов, как *libri lentes*, которые часто упоминает Ливий, хранились в храме Юноны-Монеты в Капитолии. Из формул, употреблявшихся различными корпорациями при священнодействиях, до нас дошли только небольшие остатки, каковы, например, некоторые отрывки из древних песнопений *ахашента* или *сагмина салиария*, которые пели салии на весенних праздниках Марса и которые, оставаясь неизменными по языку, уже во время Цицерона были непонятны. В стихах этих песен упоминались отдельные боги; и по их именам самые стихи называются *janui* (в честь Януса), *jovii* (в честь Юпитера) и т. д. Несколько более имеем мы из гимнов Арвальских братьев (жреческой коллегии из 12 жрецов), по крайней мере один *сагмен*, также с древними формами языка, найден был в Риме в 1477 году, и с того времени его много раз комментировали. В новое и новейшее время еще открыты были многие отрывки из актов их коллегии, все относящиеся ко времени императоров. В эту обширную темную область бросают луч света так называемые *tabulae Iguvinae*, игувинские таблицы (7 таблиц, 447 строк), найденные в городе Губбио в 1444 г. Эти таблицы, написанные на латинском и умбрском диалектах, содержат как предписания, так и формулы одного умбрийского культа, «атридийского» братства, и вместе с обычными известными нам богами, каковы Юпитер, Марс, упоминают еще многих, нам неизвестных и непонятных богов, как *Cerfius*, *Vofionus*, *Tefer*.

У жрецов в самом Риме развилась разносторонняя писательская деятельность, но, к сожалению, мы знаем о ней только по поздним известиям и скудным цитатам. Обыкновенно различаются книги понтификов *libri pontificum*, содержащие ритуал и священное право, толкования, *commentarii pontificum*, заключающие в себе *decreta* (постановления) и *responsa* (заключения), данные по разным случаям и в качестве прецедентов сохранявшиеся для будущего; *annales maximi* — хроника, ежегодно публикуемая верховным жрецом; *fasti* — часть календаря, в которой означены были дни заседаний и решений суда и перечислялись праздники и игры, и т. д. В интересах истории религии особенно достойна сожаления потеря тех официально утвержденных

священных формул, которые известны под именем *индигитамент* и которые могли бы дать важнейшие сведения о римском мире богов. Как можно судить по замечаниям у позднейших писателей, — таких, например, как Варрон, Сервий, Цензорин — эти индигитаменты, инкантаменты или индиции — *indigitamenta, incantamenta vel indicia* (Paulus) — были формулы, постоянно и неизменно употреблявшиеся для призывания отдельных богов, с упоминанием при этом их свойств. Вероятно, эти индигитаменты содержали названия всех богов, или по крайней мере всех древних, потому что это можно документально доказать по отношению к некоторым группам богов. Число этих богов должно было быть чрезвычайно велико, потому что «каждому отдельному состоянию» и «всякому моменту какой-нибудь деятельности предстояло особое божественное существо»<sup>1</sup>. Индигитаменты удостоверяют, насколько у римлян человеческая жизнь и всякое дело и побуждение были во всякий отдельный момент тесно связаны с религией и какое большое значение в религии имела формальная сторона.

Таким образом, непосредственные источники для нас недоступны и нам остаются лишь гораздо более поздние сведения, которые мы почерпаем из литературы и из работ ученых и антиквариев; но литература отражает в себе религиозное или антирелигиозное направление писателей своего века, и с этой точки зрения впоследствии мы будем говорить о Цицероне, Лукреции, Виргилии, Горации и проч. Многие из них, впрочем, занимались в то же время обработкой более или менее древнего материала: так, у Виргилия можно найти многое из древних обычаев и преданий. Сочинение Цицерона *De divinatione* («О предугадывании») гораздо интереснее вследствие большого количества собранных в нем древних историй и стихов, чем в силу его философских замечаний. Особенно у Овидия в его шести книгах, к сожалению, обнимающих собою только полгода, находится большое богатство для желающего заняться исследованием праздничных обычаев и затем всего, что относится к календарю<sup>2</sup>.

Родоначальником ученого писательства в Риме является Катон страшный, который в своей «Древнейшей истории» (*Origines*) в первый раз изложил римскую историю в прозе; в этом сочинении есть и многие культурно-исторические сведения. Но мы знаем об этой книге только из случайных упоминаний у других. Через сто лет после этого в Риме уже распространена была образованность и в него проник греческий дух, от чего тщетно предостерегал Катон. Всадник Люций Элий Стилон (*L. Aelius Stilo*) комментировал древние памятники, в том числе и салийские гимны; жрец Квинт Сцевола прежде всего был юристом, но уделял деятельное внимание и религиозным вопросам. Оба они находились под влиянием стоической философии и оба были

---

<sup>1</sup> *И. Л. Амброт*, *Über die Religionsbücher der Römer* (1843 из *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*). Подробное общее исследование и перечень индигет дает *Р. Петер* в статье *Indigitamenta* в *Лексиконе Рошера*. Теперь для характеристики индигитации следует привести также *Г. Узенер*, *Götternamen* (1896).

<sup>2</sup> Вследствие имеющего большое значение введения рекомендуется издание *Р. Меркеля* (1841 г.)

учителями Варрона. Но за ученых по-преимуществу считались у римлян Публий Нигидий Фигул и Марк Теренций Варрон; цветущей порой их деятельности была первая половина I в. до Р.Х. Варрон имел энциклопедические знания и в прозе и поэзии написал 74 различных сочинения, из которых, правда, до нас дошло лишь немного. К счастью, в сочинении Августина «О граде Божием» сохранился подробный обзор содержания его собрания материалов по римской древности<sup>1</sup>, с многочисленными цитатами: это сочинение называлось *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* — «Древние сказания о делах человеческих и божественных». В первых 25 книгах изложены дела человеческие, *quod prius existerint civitates, deinde ab eis res divinae institutae sint* (потому что сначала было человеческое общество, и оно уже установило религию). В 16 книгах говорится о сакральных делах, именно после введения 3 книги посвящены пяти предметам: священным лицам, местам, временам, священным действиям и наконец богам, которые разделялись на *dei certi, incerti* и *selecti* (богов достоверных, сомнительных и избранных). Рядом с этими отрывками из Варрона большое значение имеет то, что осталось из лексикона реалий Марка Веррия Флакка. При Августе Веррий в алфавитном порядке собрал в книге *De verborum significatu* («О значениях слов») всякого рода сведения о римских древностях. Из этого сочинения Помпей Фест сделал извлечение, а Павел Диакон (в VIII веке по Р. Х.), в свою очередь, сделал выписки из Феста. Правда, мы имеем только эти последние, вместе с отрывками Феста, но и в такой производной форме это сочинение составляет для нас очень важный источник<sup>2</sup>. При Августе жил также вольноотпущенник и библиотекарь Гигин (*Giginus*), который писал о многом, но мы упоминаем здесь о нем потому, что ему приписывают — впрочем, с сомнительным правом — сборник из 277 сказаний (*fabulae*), сочиненных в подражание греческим мифографам и содержащих исключительно греческие мифы, только с латинскими именами. Несравненно важнее в качестве источника для познания древнеримской религии комментарий к *Виргилию Сервия*, писавшего во 2-й половине IV века и сообщающий многое, без него неизвестное, о религиозных древностях из Варрона и др.<sup>3</sup>

Это суть все важнейшие источники, хотя еще можно обращаться за сведениями к таким историкам, как Полибий, Ливий, Дионисий Галикарнасский, и к таким ученым, как Плиний и Плутарх. Много драгоценных сведений, хотя, правда, очень неравного достоинства и взятых из вторых или третьих рук, заключают в себе такие авторы, как во II в. Геллий, в III в. Цензорин (*De die natali*, 238 г.), в IV и V вв. Макробий (*Saturnalia*). Из отцов церкви ритор Арнобий и особенно его ученик Лактанций уделили язычеству значительное внимание.

---

<sup>1</sup> Изложение у Августина в *De civitate Dei*, VI, 3

<sup>2</sup> Издание К. О. Мюллера *S. Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome* (1839).

<sup>3</sup> Большое издание Сервия Г. Тилло и Гагена (у Тейбнера).

## § 122. БОЖЕСТВА ДРЕВНИХ РИМЛЯН

Как ни бедны были религиозное учение и мифология римлян, однако мы знаем их представления о божественных существах и влиянии их на жизнь отчасти из самого культа, отчасти из их часто прозрачных имен. Здесь мы не будем говорить о сочетании римских богов с греческими; оно было завершено уже при Эннии, который в двух стихах называет двенадцать богов<sup>1</sup>. Боги эти были те самые, которым, по рассказу Тита Ливия, после сражения при Тразименском озере было совершено в Риме жертвоприношение *lectisternium* («божья трапеза»). Изображения их были поставлены, по греческому обычаю, на форуме, и они часто назывались *Consentes* — боги-советники. Впрочем, представление о высшем совете богов, которые поэтому назывались *consentes* или *complices*, было свойственно этрусской религии; там это были боги, которые советами своими помогали Юпитеру (Тина); они вместе произошли и должны были вместе погибнуть; эти боги в свою очередь были подчинены высшим скрытым богам тайного мирового порядка — темным богам *dii involuti*, число и имена которых неизвестны<sup>2</sup>. Но такие идеи во всяком случае были чужды римской религии; мы не имеем возможности ни определить точного числа главных богов, ни установить точной классификации божественных существ и не имеем права приписывать древним римлянам представлений о совете богов и о тайном мировом порядке.

Деление Варрона (*dii certi, incerti, selecti*) понятно с точки зрения этого писателя, но несколько не основано на сущности дела. Даже значение такого деления не вполне ясно. *Dii certi* были древнеримские божества, существо и деятельность которых ясно описаны в жреческих актах и формулах. В противоположность им *dii incerti* были или те, которые не были сначала несомненны, но только через причисление к сонму богов — консекрацию — сделались богами, следовательно, это были обоготворенные люди (Кастор, Поллукс, Геркулес) и олицетворения добродетелей (Преллер); или же они были просто скрытые боги, которых и Варрон знал только по имени; таковы Сумман, Фурина и т. д. (Марквардт). *Dii selecti* были главные боги, которым принадлежали самые большие храмы и служение которым стояло на первом плане. Варрон знает их 20. Кроме перечисленных двенадцати богов к ним еще принадлежали Янус, Сатурн, Гений, Солнце (*Sol*), Оркус, Либер-отец (*Liber pater*), Земля (*Tellus*), Луна. Очевидно, что различия эти коренились единственно лишь во внешней обстановке, а не в характерных чертах самих божественных существ. Более первоначальный характер имела, по-видимому, противоположность между новыми богами, *dii novensides* (или *novensiles*) и *indigetes*, которую мы встречаем в старинных формулах<sup>3</sup>: *dii novensides* были чужие, а *dii indigetes* (ἐγχθριοί) туземные боги. Но у римлян были и другие

<sup>1</sup> Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Jovi, Neptunus, Vulcanus, Apollo.

<sup>2</sup> Ср. скудные замечания у Сенеки *Nat. Quaest.* II, 41; Festus, s. v. *manubiae*; Arnobius III., 40.

<sup>3</sup> Например, Ливий VIII., 9.

деления; так, мы находим: *dii superi* (вышних богов), *inferi* (нижних) и *mediocimi* (средних). К последним причисляются и *dii terrestres* (земные боги), следовательно они не были божествами моря, так как море для древних римлян было чуждым элементом; они не были, как впоследствии, и полубогами — средним классом между богами и людьми. Боги группировались не только по областям своих владений, но и по своим функциям: так находим в индигитаментах *dii conjugales* (брачных богов), *praesides puerilitatis* (охранителей детства), *dii nuptiales* (свадебных богов), *dii agrestes* (земледельческих) и т. д.

Существа, которым поклонялись римляне, были скорее божественными существами (*numina*), чем личными богами. Были боги культа, которые заведовали участью отдельных людей и защищали государство; *dii complures hominum vitam pro sua quisque portione adminiculantes* (многие боги, поддерживающие человеческую жизнь, каждый по мере своих сил), как говорит Цензорин в «*De die natali*», о богах индигитаментов. Ни пластика или мифология, ни духовная потребность или рассудочная рефлексия — ничто не возвысило эти существа до духовной сферы, и из них не образовалось ни семейства, ни общества. Правда, что божеские четы: Сатурн и Ops, Сатурн и Луна, Квири и Тора, Вулкан и Майя, Марс и Перия, — часто назывались отцами и матерями, но это означало лишь то, что они были защищающими, производящими и питающими силами; их взаимные отношения не развились далее. Римляне почитали предков и духов; отдельные функции человеческой жизни и деятельности имели также своих духов<sup>1</sup>. Были еще у римлян боги, или группы богов, у которых индивидуальность не различалась. Таким абстракциям, как *Juventus*, или Фортуна, был также уже в ранние времена посвящен усердный культ. Высшие боги, имевшие хотя и не ясно выраженный, но все же более личный характер, находились в связи с природой или



Сатурн.

<sup>1</sup> *Singulis actibus proprios deos praeesse* (для каждого действия были свои особые боги), говорит Сервий в *Aen. II.*, 141.

же были защитниками государства. Отождествление римских богов с греческими пошатнуло веру в них, но не изменило значительно воззрений на их существо. Теперь мы займемся ближайшим рассмотрением этих богов.

Число богов, значащихся в жреческих индигитаментах, определить невозможно. Нигде мы не встречаем такого бесконечного раздробления божеского существа, как у римлян: всякое отдельное состояние, всякое действие, даже часть действия, всякий класс предметов имели особых духов-защитников. Большое число божеских существ, упоминаемых в индигитаментах, первоначально были богами данного момента и лишь впоследствии перешли в родовые понятия. Этих богов Узенер называет *особенными богами* (Sondergötter). Амброш считал имена их в молитвенных формулах за обозначение именно тех свойств, или функций богов, к которым обращались в каждом определенном случае: так, известно, что, например, Юпитер призывался салиями в качестве Lucetius, Фавн — как Inpus и Fatuus. Однако связь этих призываний с более личными богами могла быть доказана лишь для отдельных случаев, и личность италийских богов была слишком слаба, чтобы разлагаться на многие функции. Последние с самого начала существовали сами по себе независимо; духовный и лингвистический процесс, лежащий в основе их развития, ясно изложен Узенером. Из этого круга богов Варрон сохранил для нас лишь немногих. Это суть именно те, которые заведывали эмбриональным развитием: боги рождения, боги, которые защищали дитя и мать, боги, помогавшие развитию ребенка, одни в раннем, другие — в более позднем возрасте; боги брака и те, которые помогали в особенных случаях жизни. Следующие примеры покажут, до каких мелочей простиралось это деление: маленького ребенка учили пить и есть Эдука и Потина, Куба охраняла его постель, Оссипаго укрепляла его кости, Карна — его тело, Статан (Statanus) учил стоять, Абеона и Адеона — ходить, Фабулин, Фарин и Локуций — говорить. Когда ребенок становился старше, тогда в училище вела его Итердука и обратно в дом приводила Домидука; Менс, Каций (Catus), Конс, Сенция делали его понятливым; Волента и Стимула укрепляли его волю, Престана, Полленция, Перагенор, Стрения — силу исполнения, и так шло до бесконечности. Кроме приведенных рядов богов, были еще многие другие. Все части дома имели своих особенных богов: так, Форкул (Forculus) охранял двери дома, Лимент (Limentus) — пороги, Кардеа — дверные крючки. Понятно, что при земледелии почитались многие такого же рода существа. Акты арвальских братьев называют двенадцать богов, которые издавна наблюдали за разными моментами посева и призывались при служении в роще богини Dia. Римляне предпочтительно занимались земледелием, но и скотоводство и другие занятия имели также своих божественных покровителей: так, на Бубоне (Vibona) лежало попечение о быках, на Эпоне — о лошадях, на Палесе — об овцах; пастухи почитали Флору и Сильвана, садовники — Путу и Помону, купцы — Меркурия. Все эти имена мы приводим только как примеры, не имея вовсе в виду дать сколько-нибудь полный перечень важнейших богов. Сюда же следует причислить и божества с более личным характером, например

Сатурна, который упоминается как в ряду богов зачатия, так и в числе *dii agrestes*. Эти боги в полном смысле *dii certi* (неизвестно, находится ли это название в индигитаментях, или, что вероятнее, оно принадлежит Варрону), *indigetes*, древние туземные боги, которым служили не только молитвами, но и жертвами, а позднее воздвигали им алтари и ставили изображения, перед которыми отправлялся культ. Имена, под которыми они призывались в индигитаментях, означали только их функции, но собственные имена богов оставались тайной<sup>1</sup>. Результат актов культа вообще зависел от безошибочной индигитации, так что, назвав уже целый ряд богов, из опасения забыть имя какого-либо бога, в заключение произносили общую формулу, как: «*quisquis es*» («кто бы то ни был»), или «*sive quo alio nomine fas est appellare*» («кого надо называть каким-нибудь другим именем»), или «*sive deo, sive deae*» («или богу, или богине») и т. п.

Невозможно точно определить границы между богами, охраняющими отдельные моменты жизни, и общими абстракциями, так как те и другие установлены сходными духовными процессами. Такие существа, как Стрения, Менс, принадлежат обоим. Но мы должны особенно подчеркнуть этот характер всеобщего одухотворения жизни и мира, ведущий к образованию абстракций. Эта черта принадлежит к древнейшим в римской религии и замечается еще и в позднейших ее фазах, когда за самостоятельные существа считались *clementia* или *providentia* обоготворенных императоров. Разные добродетели: свобода, счастье, мир и т. п. — не только были обожествлены в римской религии, но они были прямо богами, которым был посвящен культ: воздвигались храмы, статуи, алтари таким существам, как *Pax*, *Fides*, *Victoria*, *Spes*, *Libertas*, *bonus Eventus*, *Virtus*, *Concordia*, *Pudicitia*, *Pietas* (мир, верность, победа, надежда, свобода, удача, мужество, согласие, целомудрие, благочестие). Между всеми этими богами более всего чествовалась богиня счастья, счастливого случая Фортуна<sup>2</sup>. Она имела многие храмы в Риме и в его окрестностях и в честь ее учреждены были многие культы. Два ее древнейшие святилища основаны были, по преданию, Сервием Туллием, из коих одно было на правом берегу Тибра, куда на веселый праздник 24 июня собирались преимущественно чернь и рабы; другое было на Бычьем форуме — рынке, где Фортуну представляло скрытое изображение, с которым были связаны разные саги. Кроме того, она почиталась под различными названиями, как *Fortuna publica* (или *populi Romani*) — общественная, *Fortuna muliebris* — женская, в воспоминание достигнутого римскими женщинами отступления Кориолана. Были еще: *Fortuna equestris* — конная, *Fortuna barbata* — бородатая, которой юноши

<sup>1</sup> *Iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint.* (Понтификальными правилами предписывалась осторожность — не называть римских богов их настоящими именами, чтобы не могла быть уничтожена их аугурация). *Сервий*, in *Aen.* II, 351. *Indigetes, dii quorum nomina vulgari non licet; Пав. Диак.*

<sup>2</sup> Плутарх, περὶ τῆς Ρωμαίων Τύχης, представляет интересную точку зрения. Как богата литература и как был многосторонен этот культ, можно видеть из статьи «Fortuna» в Лексиконе Рошера.

посвящали первую бороду, и т. д. Эти Фортуны как вообще, так и для отдельных классов и на особенные случаи, вполне отвечают римским воззрениям; представление же о стоящей выше богов непреклонной силе рока было чуждо римлянам, хотя оно, по-видимому, лежало в основе служения *Fortuna Primigenia* — Первородной — в Пренесте, признававшейся за мать Юпитера и Юноны.

Как жизнь и мир во всех своих частях находились под духовными влияниями, так и смерть и подземный мир имели в религии своих представителей; правда, они были немногочисленны и римляне не выработали собственного представления о царстве смерти, а свои мнения о нем большей частью заимствовали у греков. Главную фигурой был *Огкус* — бог подземного мира, тождественный с *diis pater* (хотя этого не признает Преллер). Он похищал живых и низводил их в свое мрачное царство, но чтобы имя *Огкус* означало иногда это царство, а не самого бога, этого нельзя доказать



Paх.



Pudicitia.

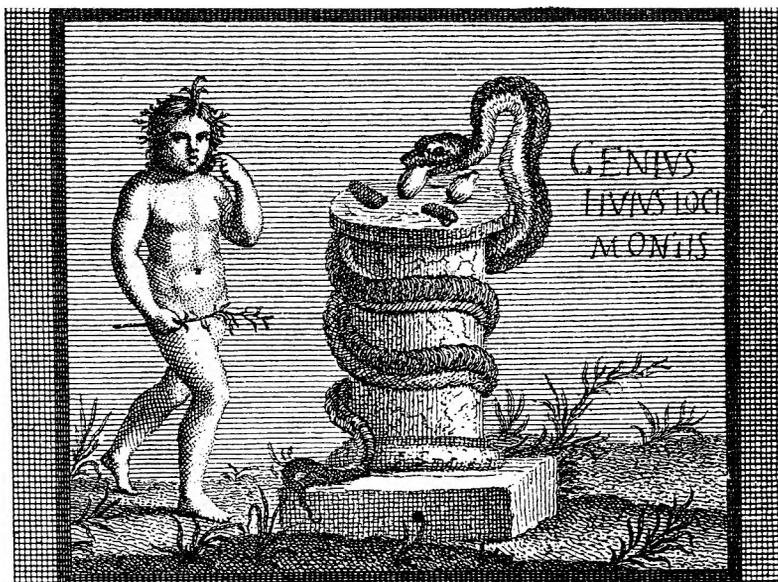
ни из одного писателя древности. *Огкус* принадлежал к почетнейшим богам культа; Варрон причисляет его к *dii selecti*.

Прочие *dii inferi* были души умерших, которых, выражаясь эвфемистически<sup>1</sup>, называли добрыми (*χρηστοί*) *Manes* или также еще молчаливыми (*Silentes*). Культ душ предков, *dii Manes* (*D. M.* — на многих могильных надписях), был в Риме очень древним; культ же героев был не римский, а во всех случаях, когда он существовал, перешел от греков. Тело умершего торжественно провожалось до места погребения. В похоронных процессиях участвовали и предки, в лице людей, имевших их маски и атрибуты. В десятый день совершалось угощение и приносилась жертва (*sacrificium novemdiale* — девятидневное жертвоприношение, *feriare denicales* — погребальная жертва) и, кроме того, близкие покойника в течение года не раз приносили ему на его могиле дары; постоянно же совершалось это в *dies parentales* (с 13 до 21 февраля; последний день 21 февраля назывался *feralia*). Эти дни считались общественными праздниками, а 22 февраля был семейным праздником — *Caristia*. Были также заброшенные, не примиренные духи, являвшиеся в виде злых привидений — они

<sup>1</sup> *Sunt autem noxiae et dicuntur κατὰ ἀντίφρασιν.* Serv, in Aen. III. 63.

назывались Лемурами и Ларвами и в ночи на 9, 11 и 13 мая (Lemuria) домохозяйева выгоняли их из дома, бросая им черные бобы.

Часто для обозначения духовных существ встречается название *Гений*. Слово это употреблялось или в единственном числе, как у Варрона, и тогда оно обозначало одного бога (которого Варрон считает в числе 20 богов), или во множественном числе, и тогда оно относилось к целому классу божеств<sup>1</sup>. Гений считался духом-защитником каждого отдельного человека. Гений также считался за производителя, поэтому брачное ложе ставилось под особую защиту гения. Но кроме этого, гении были



Гений места (genius loci) в виде змеи.

хранителями определенных мест и предметов. Их символом была змея; позднее их идола получили человеческий вид. Замечательно, что как муж имел своего гения, так и жена имела свою Юнону (Juno); таким образом, Юнона была женским гением. Не только отдельные личности и места, но также семейства, города и народы имели своих гениев; о почитании Гения *populi romani* упоминается в первый раз во время

<sup>1</sup> Важнейшие места: Августин. *Civ D.* VII, 13 и 23. Павел, *D.* р. 94, где две этимологии: 1) самого автора, очевидно неверная: «Genium appellabant deum: qui vim obtineret rerum omnium gerendarum» (гением называется бог, имеющий силу всем управлять), и другая правильная — некоего Ауфустия: «Genius est deorum filius et parens hominum ex quo homines gignuntur (гений есть сын божий и отец людей, от которого произошли люди); Сервий in *Georg.* I, 302: Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscujusque loci vel rei vel hominis (древние называли гением природного бога какого-нибудь места, или какой-нибудь вещи, или человека); Цензорин, *De die nat.* С., 3.; Аммиан, *Marc.* XXI, 14.

второй Пунической войны. Во время императоров сильно возвысился культ гениев, именно гения императора. Даже у богов были свои гении и юноны, — так были храмы, посвященные Jovi Libero или Jovi Genio и т. д. Было еще другое название для божественных существ Semones, древность которого доказывается именем Semo Sancus в клятвах и присутствием его в песне арвальских братьев. Точное объяснение значения этого слова уже невозможно, но если правильно предположение, что Semo стоит в связи с semel, sege, то Семоны имеют одинаковое значение с гениями. Вероятно, впрочем, что оба названия не относятся к особым классам богов, но понимаются как общие имена для духовных или божественных существ. Несомненно, что и сами древние римляне не проводили строгой границы между Манами, Гениями, Ларами; поэтому и нам следует остерегаться, чтобы те оттенки, которые во всяком случае чувствуются в этих словах, не возвести в степень строго различных понятий.

Между духами-охранителями дома и жизни прежде всего выдаются два обширных класса: Лары и Пенаты<sup>1</sup>. Слово *Лары* опять-таки есть совершенно общее обозначение для духовных существ; еще в древности Лары понимались как вид гениев, и в действительности они были тоже духами-покровителями; но, с другой стороны, они близко подходили к душам предков — Манам. Мать Ларов называлась *Мана генита*, *Mania Lara*, *Larunda*, *Acca Larentia* и ее понимали как богиню смерти или богиню земли (*Acca Larentia* стояла в тесном соотношении с *Tellus*, *Dea Dia* и т. д. или даже была с ними тождественна). В этих именах уже проглядывала тесная связь. Лары ревностно почитались в доме, в дороге, на полях и в городе. Первоначально они стояли в связи с местами так же, как гении с лицами. В доме их место было у очага вместе с Пенатами; эта группа домашних богов называлась просто тоже Ларами; собственно она состояла из одного Лара и двух Пенатов. Семейный Лар (*Lar familiaris*) был покровителем семьи, тождественным с гением рода *genius generis*, и в некоторых повествованиях он является как прародитель или первый предок. Сношения вне дома и в пути состояли под защитою *Lares compitales* (находящихся на перекрестке) или



Лар.

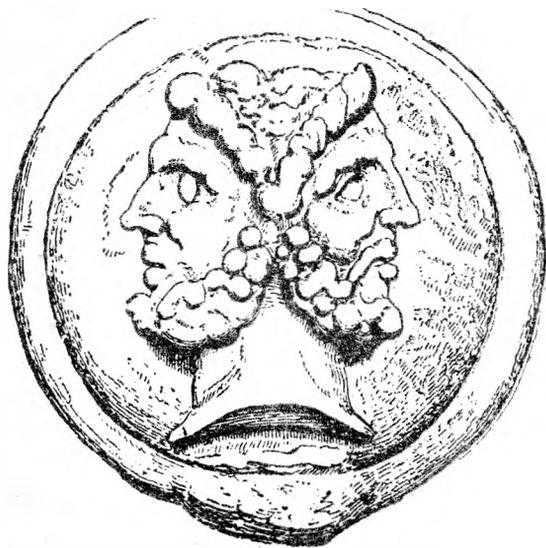
<sup>1</sup> Ср. превосходную статью *Wissow* о Ларах в Лексиконе *Роснера*.

viales (дорожных); последние имели многочисленные часовни, в которых им приносились в дар сельские произведения. Защитниками и охранителями города были *Lares praestites*. Поэтому служение Ларам было равно важно и внутри и вне дома; оно принадлежало к древнейшим культам; песня арвальских братьев начинается с призывания Ларов. Во времена императоров этот культ получил новое значение потому, что гений Августа был принят в число Ларов и сделался предметом общественного почитания. Вместе с Ларами мы упомянули о *Пенатах*; последние были в тесной связи с Вестой. В доме Пенаты, подобно Ларам, имели значение защитников и дружественных духов, которым предлагалась пища и которых семья чествовала в священном средоточии дома — у очага.

На них лежала преимущественно забота о продовольствии, о насущном хлебе, и в общественном культе *Penates publici*, вместе с Вестой, стояли в самой внутренней части святилища — *Aedes Vestae*.

Среди этих разрядов духов не особенно выдавались духи природы, однако и в них не было недостатка; так, под разными именами были духи лесов и источников, но их культ долго не был так важен, как, например, культ бога Термина, который охранял пограничные знаки. Замечательно, что и боги, представлявшие природу, являлись по преимуществу представителями ее отношений к человеческой культуре: боги земли защищали земледелие, *Liber pater* — виноделие, Церера — хлебные растения, Венера — садоводство, Вулкан или *Mulciber* не был богом огненного элемента, а искусным кузнецом. Служение природе в римской религии было скудно, и по отношению к высшим богам оно не выступало на первый план. Конечно, некоторые обряды находились в связи со сменой времен года и в некоторых образах богов просвечивает их природное значение, которое может открывать сравнительная мифология; но у римлян исторического времени эта связь была забыта и они видели в богах только защитников общественной, и частной жизни.

Теперь скажем о некоторых главных богах. Такое название значит не то, чтобы культ их был важнее, чем культ Гениев и Ларов, или чтобы они отличались ясными признаками от этих духов, или, наконец, чтобы они составляли отдельный класс. Под именем главных богов разумеем единственно важнейшие божеские существа, которые дошли до известной персонификации. При этом мы оставим в стороне богов,



Янус.

Теперь скажем о некоторых главных богах. Такое название значит не то, чтобы культ их был важнее, чем культ Гениев и Ларов, или чтобы они отличались ясными признаками от этих духов, или, наконец, чтобы они составляли отдельный класс. Под именем главных богов разумеем единственно важнейшие божеские существа, которые дошли до известной персонификации. При этом мы оставим в стороне богов,

заимствованных из Греции; да и между древнеиталийскими и древнеримскими ограничимся только немногими образами. Одним из самых древнейших богов, который был введен, по-видимому, еще Ромулом и играл роль в культе гениев, был *Янус bifrons* (двухлобый), или *genius* (двойной); храм его, бывший близ Форума, отпирался на время войны и запирался во время мира. Он есть бог дверей и вообще всякого начала. Мы не будем разбирать этимологию его имени, равно как и вообще его происхождение, которое, по мнению Шпейера, относится к индогерманскому времени<sup>1</sup>.

Древнеримским божеством был также *Фавн*, в честь которого 15 февраля праздновался пастушеский и искупительный праздник Луперкалий, установленный мифическим Эвандром. Фавн, родственник Сильвану и Марсу, был представителем деревни, сельской жизни и скотоводства. Он считался царем страны и учредителем религиозных установлений и позже эвemerистически введен был в круг лаурентийских царей. Сочетание его с Сатиром есть уже позднейшее греческое представление.

*Марс* был «древнейший главный бог италийских городских общин», общий латинскому и сабинскому именам; у сабинян он также назывался Квирином (*Quirinus*). Из трех великих жрецов — жертвоприносителей — два (*flamen martialis* и *flamen quirinalis*) были посвящены этому богу и с ним был связан древний культ Салиев; форма его имени подвергалась изменениям: *Mars*, *Mavors*, *Maгmог* (в гимне арвальских братьев). Особенно достойно внимания, что в древние римские собственные имена (*Marius*, *Maternus*, *Maturius*) не входит имени никакого другого божества. В календаре этому богу принадлежит месяц март. Как богу весны и оплодотворения, ему посвящались праздники и церемонии в марте и октябре, — например, открытие щитов, пляски Салиев и октябрьское жертвоприношение коня *ob frugum eventum*. Известно, что



Марс.

<sup>1</sup> *I. J. Speyer, Le dieu romain Janus* (R. N. B., 1892).

иногда этому богу посвящалась в качестве *ver Sacrum*, священной весны, и выходила под его защитой молодежь, ставшая в одну и ту же весну способной носить оружие. Марс находился в связи как с земледелием и скотоводством, так с государственной жизнью, колонизацией и войной. Воинственные свойства этого бога становились тем важнее, чем больше места занимала война в жизни самих римлян. Его священными животными были прорицатель-дятел (*picus*) и волк. Вообще все, что известно об исконно римских племенных преданиях, соприкасается с этим богом. Марса не следует комбинировать с Апполоном<sup>1</sup>.

Богиня *Веста*, общая грекам и римлянам, не принадлежала, кажется, индо-германской древности: однако же культ ее в Греции и Италии имел большую важность; в Италии он был общим для латинян и сабинян. Веста в качестве богини и домашнего, и общественного очага составляла центральный пункт как в религии семьи, так и в



Веста и лары.

культе государства. Считать это значение за производное и из положения, которое занимала Веста в начале или в конце обрядов культа, выводить мысль, что Веста была только богиней жертвенного огня<sup>2</sup>, это кажется мне ошибочным. Веста занимала центральное положение в римском культе. Она была главной богиней дома, и вся жизнь семьи состояла под ее покровительством. Но и общественное благо в государстве признавалось связанным со служением ей. Самым худым предзнаменованием для государства было то, когда погасал ее огонь. Если случалось такое несчастье, то нерадивая весталка строго наказывалась и огонь должен был вновь добываться по

<sup>1</sup> Как у Рошера в статье «Марс» в Лексиконе, которая, впрочем, содержит очень много ценного.

<sup>2</sup> Так, А. Прейнер, *Гестия-Веста* (1864); он между проч. основывается на выражении Сервия в *Аен.* 1, 292: *Vesta Significat religionem, quia nullum Sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus Sacrificiis invocantur* (Веста значит богослужение, так как ни одно жертвоприношение не может быть без огня, почему она вместе с Янусом и призывается при всяком жертвоприношении).

древнему способу, чрез сверление плодового дерева, или же, может быть, для этого пользовались лучами солнца. В храме Весты хранился Палладиум Рима<sup>1</sup>. Святая искупительная жертва, *februa casta*, которая воскурялась во время Палилий — празднования годовщины основания Рима 21 апреля, — готовилась весталками из крови октябрьского коня и пепла теленка, сожженного во время Фордицидий; они же должны были готовить жертвенную муку, *pola salsa*, для культа не одной Весты, но и других богов. Весталки молились за благо римского народа, поэтому и сами они, и культ, которым они заведывали, находились под особенным надзором *pontifex maximus* — главы римского культа. Таким образом, Веста принадлежала к главным божествам римлян; она действительно была Веста-мать (*Vesta-mater*), потому что важнейшие культовые боги в Риме назывались отцами и матерями. Веста при этом была девственная богиня, и чистота составляла главный признак ее служения; известно, что целомудрие было главной обязанностью весталок, и весталку, нарушившую целомудрие, погребали заживо.

Собственно главным богом римлян был *Jupiter*. Его многочисленные прозвания знакомят нас с различными — как изначальными, так и присвоенными ему впоследствии — функциями, в которых нельзя установить единства. Его отношение к небу и свету твердо установлено не только сравнительной мифологией, но также именем *Lucetius*, которое он носит в песни салиев; само собою ясно, что *Jupiter Tonans*, громовержец, и *Fulgur*, молния, имели отношение к грозе. Возможно, еще древнее в культе италийских племен было его отношение к сбору винограда, вследствие которого он назывался *Liber*. *Jupiter Latiaris* считался древним богом латинского союза. На войну и победу указывают имена *Stator* (останавливающий отступающих), *Feretrius* (податель добычи), *Victor*. Союзы, как и вообще всякое право и верность, находились под его особой защитой; иды каждого месяца были посвящены ему; что чистота была главною чертою его существа, — на это указывают те условия, которые требовались от его жрецов, *flamen Dialis*. Культ Юпитера, который Тарквиний установил на Капитолии, с одной стороны, соединял эти и другие разнородные его качества, а с другой стороны, отодвигал их культом на задний план. Капитолийский Юпитер *optimus maximus* (величайший и могущественнейший) признавался высшим властителем человеческой жизни и специальным представителем римской силы и владычества, которые он защищал и распространял. Как такового его почитали и подчиненные народы и вассальные цари: Антиох Эпифан, «римская обезьяна» (Момзен), поставил ему храм в Антиохии, Адриан воздвиг в честь Капитолийского Юпитера святилище на развалинах Иерусалимского храма. Так культ Юпитера распространялся вместе с расширением римского всемирного владычества. Что и во время республики преимущественно от него ожидали общественного блага, доказы-

---

<sup>1</sup> *Palladium* — изображение Паллады, упавшее с неба в Троию — после долгих приключений попавшее в Рим. — *Ред.*

вается набожностью великого Сципиона, который всякое утро молился пред его статуей на Капитолии и чрез то сосредоточивался и получал силы для дневного труда на служение государству.

Подле Юпитера стояла *Юнона*, во многих отношениях его женское подобие. Ей также приписывались свойства, характеризующие ее как защитницу жизни и государства, которые отодвинули на второй план ее первоначальное природное значение, может быть, богини света. Под ее защитой у италийских племен состояли укрепления городов; в Риме она первоначально была богиней куриий. Как Юпитеру посвящены были иды, так ей календы каждого месяца; но в особенности она была богиней женщин, которые ею клялись, как мужчины гением; она наблюдала за супружеской верностью и помогала при родах.

Третье капитолийское божество — *Минерва*. Относительно этой богини трудно с определенностью сказать, какие черты были первоначально италийские, какие заимствованы от этрусков (у которых она называлась Менрфа) и какие от греков. Вероятно, еще у италиков она почиталась как богиня укрепленных мест. Но преимущественно она была богиней разума — рассуждающей, исчисляющей, изобретающей силы духа; метание ею молний могло быть этрусским воззрением. Ее праздниками были *Quinquatrus*, большие в марте и малые в июне; впоследствии она постепенно все более принимала вид и характер греческой Афины.

Как мы уже выше сказали, даже и эти главные образы римского мира богов были лишь слабо олицетворены и не резко различались от других классов богов и духов. Это особенно видно из того, что сами они тоже распались. Можно говорить о многих Юпитерах; каждая община имела своего Марса, каждый дом — свою Весту, и у этих главных богов всякая функция, всякая индигитация была тоже сама по себе; их не связывали вместе ясно определенные очертания личности.

## § 123. РЕЛИГИЯ ГОСУДАРСТВА

**Р**елигия для римлян составляла необходимое условие процветания государства<sup>1</sup>. Она не имела своей собственной среды, но сопровождала на всяком шагу как общественную, так и частную жизнь. Всякое предприятие требовало гадания по полету птиц — ауспий, всякое грозящее несчастье — искупительной жертвы, *riscula*. Таким образом, религия была вместе и государственным учреждением, по описанию Варрона, и основой государства; такое противоречие не шокировало философски-необразованных римлян. Во всяком случае, между государством и религией существовала внутренняя связь и сакральные дела относились к государственному управлению. Если Цицерон говорит об особых религиозных законах, то при этом он

<sup>1</sup> Дионисий Галикарнский, II., 18.

имеет в виду только обряд общественного культа<sup>1</sup>. Уже при рассказе об основании города, именно *Roma quadrata*, древнего города на Палатине, последний обозначается как священное место. Конечно, при этом мы должны оставить в стороне большей частью основанные на ошибочном понимании чудесные комбинации касательно *mundus*, *lapis manalis*,  *pomerium* и т. д. Мы не можем здесь указать ни на какой достоверный результат, но должны заметить, что нет ни одного положительного свидетельства о том, чтобы к числу обрядов при основании города принадлежало устройство *mundus* (яма с алтарем будто бы для подземных богов). Границы *Pomerium*'а, области собственно города, означала борозда, которая проводилась запряженными в плуг белыми быком и коровой. *Pomerium* первоначально ограничивался Палатином, но позже часто расширялся; так было при Сервии Туллии, при Сулле и несколько раз во времена императоров. Это была священная область, — это значит, что она была основана священным гаданием — *augusto augurio* или *auspicato inauguratoque*<sup>2</sup>. Именно в ней и производились *auspicia publica*. Средоточие этого  *pomerium*'а в историческое время составлял Капитолий, где также было и *auguraculum in arce*, куда сходились авгуры для отправления своих важнейших обязанностей.

Настоящее слово для выражения понятия о таком месте, которое освящалось ауспигиями и было удобно для наблюдения таких знамений, было слово *templum*, храм<sup>3</sup>. Собственно весь город внутри  *pomerium*'а был *templum*, а внутри его были еще малые *templa*. Никакое другое понятие не указывает так ясно на соединение в Риме сакрального с политическим, как *templum*. Прежде всего мы должны различить *templum* небесный и земной. Небесный *templum* составлял ту часть неба, которая заключалась в границах, определенных авгуром посредством жезла (*lituus*), и в которой ему являлись знамения богов. При этом авгур проводил две главные линии, *Cardo* и *Decumanus*, делившие небо на области, и устанавливал свои наблюдения, для обозначения которых употреблялось слово *contemplari*. Как положение авгура по отношению к областям неба, так и употребляемые им формулы изменялись смотря по месту и обстоятельствам. Слово *templum* обозначало также и земные места: «*in terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus*» (*Templum* называется на земле такое место, которое, посредством торжественного объявления предназначено для авгуров или ауспигий) (Варрон). Следовательно, *templum* не был непременно зданием, и не всякое жилище богов составляло *templum*; так, храм Весты *aedes Vestae*, хотя и одна из важнейших государственных святынь богов, не был *templum*. *Templum* было освященное через авгуров место, где воля богов узнавалась в интересах государства. В главном, капитолийском *templum*,

<sup>1</sup> *Cicero*, *De legibus* II., 8.

<sup>2</sup> *Ливий*, V, 52; *Геллий*, XIII, 14; *Варрон*, *De lingua latina*, V, 143.

<sup>3</sup> Классические исследования *Г. Ниссена* «*Templum*» (1869) требуют осторожного пользования.

средоточии деятельности авгуров, новые должностные лица должны были получать ауспиции, на которых основывался их авторитет. Важнейшие государственные отправления могли совершаться только в *templum*, только в нем сенат постановлял свои решения и собирались комиции. Таким образом, *templum* — вначале просто открытое место, удобное для наблюдений знамений небесных — приобрел преимущественно политическое значение и оказался в тесной связи с *Comerium* и Капитолием. При распространении могущества Рима надобно было иметь ауспиции и вне Рима; поэтому предводители войска брали с собою из города ауспиции, необходимые им на войне (*auspicia militaria, bellica*); при переходах через реки опять требовались особенные ауспиции (*auspicia peregrina*). По отношению к ауспициям различаются пять областей: *ager romanus, gabinus, peregrinus, hosticus, incertus*. Что именно нужно было для каждого случая и каждой области, все это находилось в правилах авгуров.

Инаугурация не была единственным родом посвящения, который был известен римлянам; встречаются еще слова: *sacer, sanctus, religiosus*, которые прилагались к местам, предметам и лицам, чтоб обозначить их священный характер различного рода. При этом необходимо заметить, что все эти понятия и различия имели и религиозное, и в то же время государственно-правовое значение. *Sacrum* было то, что из владения государства или отдельной личности перешло во власть богов. По отношению к государственным имуществам это отчуждение совершалось посредством двойного акта: передачи через магистрата (*dedicatio*) и принятия богом через понтифика (*cosencratio*), но этот сакральный характер мог быть снова потерян чрез такой же торжественный акт — *profanatio*. Была еще *consecratio*, которой не предшествовала *dedicatio*: это была *consecratio capitis et bonorum*, когда виновный предавался во власть богов. Это *sacer esto* («проклято») имело свое начало уже в древних законах: муж, продавший свою жену, обрекался подземным богам; сын, наносящий побои отцу, — домашним богам; патроны и клиенты, изменявшие друг другу, — Юпитеру; кто передвигал пограничный камень — Термину. В историческое время *consecratio* в таком смысле встречалась при нарушении священных, нерушимых законов — *leges sacratae*; также народные трибуны объявляли, что тот, кто противодействовал их власти, тем самым делался *sacer*. Но если *sacrum* составляло собственность божества, то под понятие *sanctum* подводилось лишь то, что, по законоположениям *ab injuria hominum defensum atque munitum est* (защищено и охранено от нарушений со стороны людей). Если наказанием за нарушение *sanctio* было *consecratio*, как в вышеприведенных установлениях, в таком случае то, что им защищалось, называлось *sacrosanctum*. То же, что не было легально санкционировано или консекрировано, однако же стояло в таком близком отношении к религии, что к нему обращались с глубоким почтением и страхом, — то называлось *religiosum*. К таким предметам принадлежали могилы, места, где *fulgur conditum est* (скрыта молния), *puteal* (огороженные места), через которые никогда нельзя было переступить, — также *sacella*

(часовня) частного культа, не консекрырованные провинциальные святилища и другие издревле почитаемые и освященные преданием местности.

Сакральное право так глубоко проникало во все отношения жизни, что для все-стороннего объяснения его значения пришлось бы коснуться почти всех римских древностей. В двух следующих параграфах нам придется еще говорить о многом, сюда относящемся; теперь же вкратце скажем, каким образом различные религиозные круги включались в государственный культ и в чем состояло главное различие между *sacra privata* и *publica*, *populatia* и *pro populo*.

Частный культ, священные действия семьи и рода (*gens*) вовсе не предоставлялись произволу каждого. Если бы они совершались нерадиво или неправильно, то они вызывали бы гнев богов, поэтому государство должно было заботиться о частном культе и поручало за ним надзор понтификам. Последние особенно заботливо должны были охранять законы об усопших, *ius manium*. Без сомнения, культ умерших принадлежал к *sacra privata*; но все, что к нему относилось, подчинялось надзору понтификов; они назначали места и порядок погребения и заботились, чтобы маны не лишены были следующих им почестей и даров. Влияние их простиралось и далее. Все отношения семьи и рода были отношениями юридическими и носили сакральный характер, охрана которого лежала на обязанности государства. Поэтому сомнительные юридические случаи предлагались на разрешение понтификам. Брак признавался за сакральное общение; женщина была *socia rei humanae atque divinae* (участница в делах божеских и человеческих) и должна была в качестве матери семейства приносить домашнюю жертву. Поэтому брачный союз освящался понтификом через торжественные церемонии, в числе которых на первом месте стояло принесение Юпитеру хлеба и полбы. Такой старо-патрицианский брак, *confagreatio*, был не единственной употребительной формой и в последующее время он даже формально сделался исключением и встречался почти только у жрецов — *flamines* и *rex sacrorum*, которым он вменялся в обязанность; также и завешание, *testamenti factio*, совершалось пред коллегией понтификов. При усыновлении, с переходом в другой род, понтики должны были наблюдать, чтобы не произошло нарушения обряда или смешения родов; но понтики не участвовали в обрядах собственно частной религии: это исполняли домохозяева и особенные жрецы-фламины для рода; государство, однако имело надзор за тем, чтобы все совершалось согласно сакральному праву, и выступало на сцену при всех важнейших случаях даже и частной жизни.

Не все родовые культы принадлежали к области частной религии, — были еще *sacra publica*, которые составляли принадлежность известных родов, как, например, культ Минервы принадлежал роду Науциев, культ Аполлона — роду Юлиев. В случае прекращения рода для государства было важно, чтобы культ этого рода не прекратился вместе с ним; поэтому в случае надобности обязанность выполнения его переносилась им на *sodalitas* (товарищество), или на коллегию. Кроме этих общественных товариществ были еще разные частные, которыми государство интересовалось

лишь если подозревало, что они имеют значение политического клуба. К таким коллегиям раньше принадлежали большей частью союзы промышленников (*collegium orificum* или *artificum*), позже разные похоронные кассы, при посредстве которых маленькие люди обеспечивали себе почетное погребение (*collegium funeraticium*).

Из того, что относилось к общественной религии, мы упоминаем прежде всего о *sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt* (делавшиеся для народа на общественный счет), — *Festus*. При отправлении таких обрядов присутствие граждан не было необходимым; хотя они и не устранились, но не принимали в них никакого активного участия, а были только зрителями; самое большее, если они участвовали в процессии (*pompa*) или в жертвенном угощении. Когда *sacra publica* сопровождалась праздничным отдыхом, всякие дела прекращались и многие присутствовали при священнодействиях, но в ежедневных жертвах фламинов публика не участвовала, и внутренность храмов была доступна одним жрецам.

Если по цели своей *sacra pro populo*, предпринимавшиеся для сохранения и благоденствия государства, стояли выше, то в жизни граждан имели гораздо большее значение народные празднества, в которых участвовали все граждане вообще, или по классам, — *sacra popularia, quae omnes cives faciunt* (исполняемые всеми гражданами). К таким праздникам относились два очень древних, не вполне ясных праздника: *Septimontium* и двойная процессия с Аргеями, которым 17 марта в городе воздавалось почитание в их 24 святилищах — *sacella*, а 15 мая их бросали в Тибр. Оба праздника, вероятно, были очищениями для различных кварталов города.

Из народных культов мы встречаемся сперва с культурами 30 курий, которые справлялись для каждой курии в отдельности под руководством куриона, а для всех вместе под руководством великого куриона (*curio maximus*); к этому последнему званию допускались с 290 года также и плебеи, что было ими достигнуто не без предварительной борьбы. Культ курий оплачивался государством; он имел в виду различные божества, прежде всего Юнону *curitis*. Курии справляли многие аграрные праздники: *Fornacalia* и *Fordicidia*. Форнакалии, получившие свое название от *Dea Fornax* (богини печей и хлебопечения), были древнейшим праздником, справлявшимся в феврале, причем жарили хлебные зерна, раздавали их по куриям и устраивали веселый пир<sup>1</sup>. Фордицидии (также *Nordicidia*) праздновались 15 апреля и состояли в том, что *Tellus* (Земле) приносилась в жертву *forda bos* (стельная корова); нерожденные телята сжигались преимущественно для того, чтобы их пеплом пользоваться как очистительным средством во время Палилий<sup>2</sup>.

Как курии, так и паги сообща праздновали свои *sacra paganorum*; в это время приносились жертвы *Tellus* и Церере; особенно весело праздновались паганалии в

<sup>1</sup> Овидий, *Fasti*, II, 511 и сл.

<sup>2</sup> Там же, IV, 629 и сл.

январе<sup>1</sup>. *Vici* соединялись на празднике компиталий, который вновь организовал император Август. В феврале на поле совершалось жертвоприношение богу межевых камней и праздновались терминалии<sup>2</sup>; перед сбором урожая летом крестьянин приносил в жертву *porca praesidanea*.

Можно было бы привести еще многие подобные факты, но лучше изложить их, когда будем говорить о календаре. Теперь же скажем о многочисленных люстрациях — церемониях или предупреждающих вред, или очищающих, или искупительных, совершаемых в определенное время или по особым случаям, для поля и пашни, для государства, для скота, для города и народа. Эти церемонии прежде всего состояли из жертв, обыкновенно *suovetaurilia* (жертвоприношение свиньи, овцы и быка), причем жертвенные животные три раза обводились вокруг люстрируемого предмета. На поле, при созревании жатвы, таким же образом отправлялись *Ambarvalia*<sup>3</sup>. Торжественная процессия, посредством которой очищался город во время бедствия, называлась *Amburbium*. При *lustratio populi*, после переписки, народ собирался на Марсово поле. Такое же значение имело и *lustratio pagi*. В Риме справлялся еще один великий искупительный праздник Палилии (парилии)<sup>4</sup>, с которым соединялось воспоминание об основании города. Тогда каждый брал из государственного очага в *atrium Vestae* очистительные средства, окроплялся водой посредством лавровой ветки, окуривал серой дом и двор, прыгал чрез горящую бобовую солому, приносил жертву старому богу пастухов Палесу и веселился на общих пирах.

Мы познакомились с государственной религией с различных ее сторон, как в официальных, так и в народных ее проявлениях. Надо еще сказать несколько слов о культе в муниципиях. В них не только не уничтожались существовавшие раньше местные культы, но они даже признавались за *sacra populi romani* и включались римлянами в общественную религию. Таким образом, в муниципиях были части римской государственной религии, которые исполнялись преимущественно туземными жрецами, но под надзором понтификов, живших в Риме. Нам известны многие такого рода муниципальные культы, хотя некоторые только по имени. Во времена императоров они, видно, отчасти были реорганизованы. В этот период в муниципиях на первый план выступило обоготворение *Dea Roma* (богини-покровительницы Рима) и, через августальных севиоров, *divi* (эпитет умерших царей).

Рядом с государственной религией существовали в Риме разного рода чуждые культы, которым государство то благоприятствовало, то их преследовало. К ним присоединялось все более и более граждан, но они, однако, не проникли в сферу общественного культа. Значение этих культов мы изложим впоследствии, когда будем говорить о временах императоров.

<sup>1</sup> Там же, I, 663 и сл.

<sup>2</sup> Там же, II, 639 и сл.

<sup>3</sup> Катон, *De re rustica*, 141, *Виргилий*, *Георгики*, I, 345 и след.

<sup>4</sup> *Овидий*, *Fasti*, IV, 272 и след.

## § 124. ЖРЕЦЫ

**В** Риме было много жреческих коллегий отчасти древнеиталийского происхождения, а отчасти возникших в более позднее время. Круг их действия был очень различен: одни из них, как салии, луперки и арвалы, исполняли только древние священные церемонии; другие, именно — понтифики и авгуры, составляли основы общественной религии и вместе с тем вообще государственной жизни. Но это не следует понимать в том смысле, что жрецам принадлежала самостоятельная политическая власть; напротив, инициатива в общественных религиозных делах принадлежала светским властям, которые обращались к жрецам только за советом, как к сведущим в этих делах людям. Однако и в качестве таких сведущих лиц жрецы оказывали решительное влияние на государственную религию. А так как, вследствие этого, должность понтифика или авгура имела политическое значение, то и плебеи добивались права быть ими, и по закону *Ogulnia*, за 300 л. до Р. Х., получили право, которым впоследствии не пренебрегали даже императоры. Жрецы вообще назывались *sacerdotes*. Достоверно, что к *sacerdotes publici* или *populi romani* причислялись понтифики, децемвиры и авгуры; впрочем, это обозначение не совсем ясно.

Понтифики составляли духовное присутствие, на которое был возложен надзор над всей областью древне-отеческой религии и над служением всем отеческим богам — *dii patres*. Под фламинами разумелись жрецы-жертвоприносители отдельных богов: так, курии, а иногда и роды, а также отдельные культы, например, культ арвалов, и те, которые были в муниципиях, имели своих собственных фламинов. О некоторых жрецах-жертвоприносителях, стоявших в ближайшей связи с понтификальной коллегией, мы упомянем особо впоследствии.

Коллегия понтификов в последнее время существования республики состояла из 15 членов и, кроме того, к ней причислялись также *rex sacrorum* (верховный жрец), три *flamines majores* (фламина из патрициев) и три *pontifices minores* (помощники понтификов). Главой коллегии был *pontifex maximus*, великий понтифик; на него были перенесены существенные сакральные права царя; другие члены коллегии составляли его *consilium*, совет, но ему одному принадлежало решение; поэтому он обыкновенно назывался *judex et arbiter rerum divinarum et humanarum*, *judex vindexque contumaciae privatorum magistratuumque* (судья и решитель дел божеских и человеческих, — судья и каратель непокорных как частных, так и должностных лиц) (*Festus*). Обязанности и власть понтификов были разнообразны. На них лежала забота о том, чтобы богам отцов отдавалось должное и исполнялся их культ. Сами понтифики также приносили многие жертвы, что доказывается их инсигниями (*simpulum* — ковш для жертвенных возлияний вина, *secespita* — жертвенный нож — и др.). Были, конечно, служители, помогавшие им при жертвоприношениях, но самое священнодействие, если право его совершения не было передано другому лицу,



*Piacula* были необходимы тогда, когда делалась ошибка в ритуале, или вообще чем-либо погрешали против *jus divinum* (божественного права). Жертва, сделавшаяся недействительной чрез такое упущение, должна была быть совершена вновь, и государство, или подлежащий магистрат, или жрец, должны были получить искупление чрез *piacularis hostia* (искупительную жертву). Это было также необходимо, если магистрат по недосмотру совершил что-нибудь неправильное, например, если претор судил в *dies nefasti* (запретные дни). В древнее время при исполнении смертного приговора требовалась *piaculum*. Но если кто умышленно согрешал против *jus divinum*, то понтифексы должны были такого дерзкого признать за *impius* (нечестивого), т. е. за такого, которого грех не искупался, хотя, впрочем, его собственной совести предоставлялось наложить себе наказания. Второй случай необходимого употребления *piacula* был при *procuratio prodigii* (исследовании чудесных явлений). Если в каком-нибудь публичном месте происходило что-нибудь необыкновенное, вроде землетрясения или удара молнии (*procuratio fulguritorum*), то сенат, по исследовании данного случая, если он признавал его за чудо (*prodigium suscipit*), обращался к понтификам с просьбою об издании декрета о причине гнева богов и о способах его отклонить. Но если *prodigium* признавался за *portentum* (знамение), т. е. за объект для гадания, то в этом случае понтики были некомпетентны и тогда уже обращались к какой-нибудь гадательной коллегии (деценвиран или гаруспикан), к обязанностям которых относилось изыскание в таких случаях средств искупления.

*Vota* также требовали содействия понтификов. В случае особенных бедствий — заразы, трудной войны или иных угрожавших государству опасностей — было в обычае делать богам пожертвования по обещанию, как, например, храмы, жертвы и игры. Но установленные 1 января *vota* за благо государства, а позже за счастье и жизнь императоров, совершались магистратами. Древняя *ver sacrum* (весна священная) была обетом, а *consecratio capitis* приняло в историческое время характер добровольного *devotio* (обета). Во всех этих случаях понтифик изрекал формулу *devotio*, которую затем повторял магистрат или народ. На такой вид совместного действия магистрата и жрецов мы указали уже ранее при обзоре *dedicatio* и *consecratio*. Роль, которую играли жрецы при передаче богам государственного имущества, была тройкая. Сперва они давали мнение о дозволенности посвящения, потом оставляли документ, констатирующий переход (*lex templi*) и, наконец, при совершении торжественного акта *dedicatio*, понтифик произносил формулу и принимал храм, как святыню — *res sacra*, во владение богов.

В тесной связи с понтификальной коллегией были некоторые жрецы-жертвоприносители. Прежде всего мы упомянем о *rex sacrorum*. В древнем распределении жреческих должностей *rex sacrorum* стоял на первом месте, за ним следовали три фламينا и лишь на пятом месте великий понтифик; но мы уже видели, что все существенные элементы жреческого влияния сосредоточивались в руках последнего.

У *rex sacrorum*, рядом с которым в качестве *regina* была его жена, осталось только председательствование на *comitia calata* (собрании для избрания царей или жрецов) и некоторые жертвы, именно искупительная жертва, совершавшаяся 24 февраля, при которой участие его состояло в том, что, убив животное, он тотчас поспешно удалялся (*regi fugium*). С должностью *rex sacrorum* соединялось так мало действительного влияния и она была обставлена такими тягостными ограничениями, что к концу республики она оставалась долгое время незамещенной и только Август вновь придал ей почет.

Кроме *rex sacrorum* к понтификальной коллегии принадлежали 15 фламиннов, которые находились во власти великого понтифика. Из них 12 были младшими фламиннами (*flamines minores*), но ни об одном из них мы не знаем, какому божеству они служили. Между тремя *flamines maiores*, присутствовавшими вместе с понтификами в коллегии, первым считался *flamen Dialis*, потом *flamen Martialis* (Марса) и *flamen Quirinalis* (Квирина — Ромула). *Flamen Dialis* был посвящен Юпитеру, а фламинника, — жена его, с которою он был соединен посредством *confarreatio*, — Юноне. Еще важнее, чем жертва, которую он приносил, например, в Иды и в Виналии, был строгий образ жизни, который он должен был вести<sup>1</sup>. С чем-либо мертвым или вообще нечистым он не мог входить в соприкосновение, даже глядеть на него; всякий спор и всякая работа прекращались при его приближении; связанный освобождался в его доме от уз; даже одежда и пища этих жрецов должна была отличаться величайшей чистотой. Менее строги были предписания, которым должны были следовать два других фламина. Их обязанности по существу ограничивались принесением многих ежегодных жертв, между прочим жертвы коня, которую жрец Марса приносил в октябрьские иды (октябрьский конь).

Как фламинны, так и весталки (*virgines vestales*) были во власти великого понтифика, который их принимал (*capit*) с известной формулой и под именем *amata*<sup>2</sup>. В это звание поступали дети избранных и хотя бы и плебейских, но во всяком случае уважаемых семей, в возрасте от 6 до 10 лет. 30 лет оставались они весталками: 10 лет ученицами, 10 лет сами отправляли службу и 10 лет были в качестве учительниц. Затем, если они желали, то могли быть экзавгурированы и выйти замуж, но многие оставались в атриуме Весты. Обязанностью весталок было преимущественно охранение огня в храме Весты (*custodire ignem foci publici sempiternum* — караулить вечный огонь общественного очага), потом они сберегали палладию Рима, приготавливали жертвенные кушанья (*mola salsa* — крупно молотая ячменная мука с солью) для публичного культа и раздавали очистительные средства. Весталки были в большом уважении и пользовались величайшими почестями. При встрече на улице даже консул уступал им дорогу, на играх им давалось первое место и они погребались на

<sup>1</sup> Gellius, N. A. X, 15.

<sup>2</sup> Gellius, N. A. I, 12.

форуме; осужденные, с которыми случайно встречалась весталка, получали помилование; их мольбы за общественное благо признавались имеющими силу. Но, соответственно почестям, строги были и наказания их за проступки. Если угасал священный огонь, то нерадивая весталка подвергалась бичеванию, нецеломудренную весталку хоронили заживо. Известно *prodigium* (чудо), бывшее в 145 г. до Р. Х., когда весталка Тукция принесла воду в решете и этим избавилась от обвинения в нарушении целомудрия.

Кроме понтификов, никто из жрецов не имел большего влияния, чем авгуры; впрочем, обе должности могли быть соединены вместе, а также и с магистратурой в одном и том же лице. Мы уже ранее говорили о том, что ауспиции составляли основание римской государственной жизни и что они приурочены были к храму. Для общественных ауспиций, которые следует отличать от ауспиций, к которым обращались частные люди, существовала коллегия *augures publici populi Romani Quiritium*, т. е. государственных авгуров Римского народа, состоявшая сперва из трех, а впоследствии из 16 членов. О внутреннем устройстве этой коллегии мы знаем немного. Как понтифики собирались в *regia* (дворце), так, авгуры имели специальное место своих собраний — *auguraculum in arce*; как у понтификов, так и у авгуров был свой архив. Их влияние на государство было велико, потому что неблагоприятные предзнаменования влекли за собою отмену всякого начинания, даже в том случае, если заключения авгуров были высказаны *vitio*, т. е. вопреки указанию ауспий. Свои *precationes* (молитвы) авгуры обращали прежде всего, хотя, впрочем, не исключительно, к Юпитеру, от которого исходили и знамения; поэтому они и назывались *interpretes Jovis optimi maximi* (толкователями могущественнейшего Юпитера). Спрашивание ауспиций входило в обязанность магистрата и называлось *spectio*; затем авгур давал извещение — *punctatio* (если знамения были неблагоприятны, то *obnuntiatio*). Знамения давались или в ответ на вопрос (*impetrata*) или случайно (*oblative*); шум считался препятствием, поэтому прежде всего предлагалось хранить тишину. Авгуральные правила различали 5 главных видов ауспиций: 1) *ex avibus* (по птицам), т. е. или по полету птиц (*alites*), или по их пению (*ascines*), или же только по одному их появлению; 2) *ex coelo* (по небу), именно по виду молнии; 3) *ex tripudio* (по еде кур), и этот вид ауспиций был самым обыкновенным в историческое время;



Весталка.

4) *ex quadrupedis* (по четвероногим) или *auspicia pedestria*, по большей части неблагоприятные; 5) *ex divis* (от богов) — страшные предвестия, которые всегда были неблагоприятны, почему к этим знамениям и не обращались с вопросами; они состояли из явлений, или разных родов шума, происходивших случайно. Наблюдение и объяснение этих знамений было одной стороной авгуральной деятельности; другая сторона, одинаково важная, заключалась в инаугурации лиц и мест, о чем уже говорилось ранее.



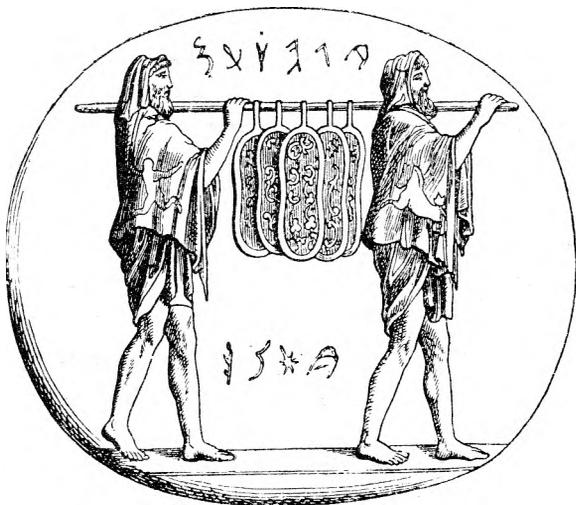
Гаруспиции.

От авгуров нужно строго отличать гаруспиции (*haruspices*)<sup>1</sup>, о которых, однако, мы упоминаем здесь по сходству их деятельности с авгурами. Если авгуры, как представители туземных ауспиций, пользовались высоким уважением, то гаруспиции считались за нечто чуждое, а их искусство признавалось более или менее за суеверие. Они были прорицатели из Этрурии, этой *genetrix et mater superstitiones* (родительницы и матери суеверия). Правда, что гаруспиции давно уже водворились в Риме, а в чрезвычайных случаях сенат вызывал их и из Этрурии. Мантика их отличалась от авгуральной дисциплины тем, что знание молний у них было развито гораздо более и что они еще занимались рассматриванием внутренностей (*extispicium*); при этом они, конечно, имели и другие правила для толкования. Мы

<sup>1</sup> О гаруспициях главное место у Цицерона: *De divin.* II, 12—32.

должны смотреть на авгуральную дисциплину не как на свободно развивающееся в известном направлении объяснение ауспий, но как на правила, во всех частностях точно определенные и основанные на твердо установленных положениях. От этого и происходило, что не во всех случаях достаточно было туземных ауспий, а иногда обращались к другим предсказателям, как, например, к гаруспициям, которых вместе с тем более или менее презирали.

Государственный культ в Риме заключал в себе не только почитание древнеиталийских богов: боги чужеземного происхождения также пользовались общественным служением. Это служение находилось под надзором особой коллегии, которая по отношению к *dii peregrini* (пришлым богам) и *ritus graecus* (греческому обряду) занимала то же положение, какое понтифексы к *dii patrii* и *ritus romanus* (отеческим богам и римскому обряду). Сперва это была комиссия из двух мужей — II-viri, дуумвиры; позднее их стало десять — X-viri, децемвиры, а впоследствии даже пятнадцать — XV-viri S. F. (*sacris faciundis*). Культы, которыми они заведывали, были тесно связаны с Сивиллиными книгами, а главный бог, которому они служили, был Аполлон<sup>1</sup>. X-viri, по требованию сената, должны были спрашивать Сивиллины оракулы (*inspicere libros* — изучать книги) и толковать их, т. е. применять изречения Сивиллы к данному случаю; они же судили о подлинности новых изречений Сивиллы; им же предоставлен был надзор за чуждыми культами, в которых они часто сами функционировали; так было при *ludi Appollinares* и *ludi saeculares* (секулярных играх, устраиваемых раз в столетие). Если же некоторые из этих культов имели своих собственных жрецов, как, например, культ *Mater Magna* (Великой Матери), то эти жрецы состояли под надзором X (XV) viri и назывались поэтому *sacerdotes quindecimvirales*.



Служители салиев.

Понтифики, авгуры и X (XV) viri вместе с *epulones* (устроителями пира), на которых было возложено попечение об *epulum Jovis* (трапезе Юпитера) в Капитолии,

<sup>1</sup> X-viri s. f. *carminum Sibyllae ac fatorum populi hujus interpretes, antistites eisdem apollinaris sacri caerimoniarumque aliarum* (децемвиры были истолкователями сивиллинских изречений и пророчеств этого народа; они же были первосвященниками культа Аполлона и других церемоний). *Livius*, X, 8. Очень ценно исследование *H. Diel, Sibyllinische Blätter* (1890).

образовали четыре расширенных — *summa* или *amplissima* — коллегии. На их попечении находились важнейшие государственные культы; поэтому они оказывали на общественную жизнь величайшее влияние. Позднее с этими высшими коллегиями были сравнены *sodales Augustales* (члены жреческой коллегии), заведывавшие культом императоров. Кроме того, был еще целый ряд других жреческих обществ с очень ограниченным кругом действия, влияние которых на общественную жизнь было невелико, но культы которых принадлежали к древнейшим в римской религии.

Прежде всего встречаем мы коллегию, которая представляла международное право, сакральные обязанности при войне и мире. Это были фециалы (*fetiales*), древнее италийское учреждение; они проявляли свою деятельность при объявлении войны и при союзных договорах; один из них шел во главе, как *pater patratus* (главный жрец). Фециалы носили при себе священную траву из Капитолия (*sagmina* или *verbenaе*), скипетр и *lapis silex* (кремень) из храма Юпитера Феретрия, которым они клялись и которому при совершении союзной жертвы (*foedus ferire*) закалывали в качестве жертвенного животного свинью. Прежде объявления войны *pater patratus* должен был требовать удовлетворения (*clarigatio, res repetere*); если удовлетворения не получалось, то по истечении 33 дней он бросал окровавленное копье через границу враждебного государства. Впоследствии, при войнах вне Италии, сделалось затруднительным исполнять этот обычай; поэтому в это время враждебную страну стали представлять у *columna bellica* (военной колонны) пред храмом Беллоны и там исполняли надлежащую церемонию. В частности обряды *jus fetiale* (международного права) нам уже не вполне понятны, а также и формулы его не все с точностью известны<sup>1</sup>.

Салиев в Риме было две группы. Каждая состояла из 12 членов патрицианского рода: *Salii Palatini*, жрецы старшей коллегии, посвященной Марсу, и *Salii Agonales*, жрецы младшей коллегии, посвященной Квирину. Их обряды состояли в танцах и пении, причем ими руководили *praesul* и *vates*. В своих песнях (*axamenta*) они прославляли многих богов и в заключение Мамуриуса (*Mamurius*), искусного оружейного кузнеца, который в добавление к упавшему с неба щиту сделал еще 11, вполне сходных с упавшим. Открытие и закрытие священных щитов (*ancilia movere* и *condere*) в марте и октябре, связанное с рядом церемоний, имевших отчасти целью люстрацию (освящение) оружия, и составляло важнейшее дело салиев<sup>2</sup>; в их одеянии видна была особенная смесь воинственного и жреческого характера.

Если локализация салийских корпораций на Палатине и Квиринале была признаком их высокой древности, то можно то же самое признать и за луперками, жрецами Фавна, которые в искупительный праздник Луперкалий (когда жертву приносил сам

<sup>1</sup> Livius I, 24, 32; IX, 10. Gellius I, 21; XVI, 4.

<sup>2</sup> Различные их праздники в марте описаны подробно у Овидия, *Fasti* III, 259 и сл.; 523 и сл., 809 и сл.

flamen Dialis) полунагие, в диком беге, обходили вокруг Палатина и били ремнями встречающихся им бесплодных женщин, чтоб они сделались плодородными<sup>1</sup>.

В заключение скажем еще о братстве арвалов. Подобно тому, как при служении Фавну, во время Луперкалий, имелось в виду животное оплодотворение, так культ арвальских братьев имел свою целью *ut fruges ferant arva* (чтобы поля приносили плоды). Для этого арвальские братья — коллегия из 12 жрецов во главе с ежегодно переизбиравшимся магистром — в середине мая совершали обход городской черты Рима, вознося моления об обильном урожае, и на расстоянии пяти миль от Рима, в роще на *via Sacra*, приносили жертву *Dea dia*. Это жертвоприношение продолжалось три дня. Также некоторые из обрядов арвальских братьев происходили в самом Риме; позже они принимали особенное участие при культе императоров.

## § 125. КАЛЕНДАРЬ И ПРАЗДНИКИ

До реформы, произведенной в исчислении времени Юлием Цезарем, в области календаря господствовали величайший произвол и запутанность. Календари, дошедшие до нас, относятся лишь ко времени императоров. Одна из труднейших задач — проследить развитие римского календаря от его начала до этого позднейшего времени. В нашу программу не входит обзор относящихся сюда исследований, предпринятых вслед за Моммзенем. Мы считаем нужным лишь указать, что разделение времени носило безусловно сакральный характер. Низший сакральный чиновник должен был наблюдать за первым появлением луны и показать ее *rex sacrorum*, который затем созывал (*calare*) на Капитолий народ, чтобы определить *Nonae* — 5-й или 7-й день месяца, девятый день до Ид — середины месяца, главной точки отсчета. В Календы, первый день месяца, приносили жертвы Юноне, а в Иды — Юпитеру. Ноны не были посвящены ни одному из божеств. От понтификальных определений зависели не только религиозные праздники, но и указание дней, которые годились или не годились для деятельности суда (*dies fasti*) и народных собраний (*dies comitiales*). Только относительно позже (304 г. до Р. Х.) эдил Гней Флавий стал объявлять эти *Fasti* публично, так что каждый мог прочесть о них на форуме. Цезарь изъяснял календарь из произвола понтификов: до него не было никаких твердых правил для добавлений или вставок, но было предоставлено жрецам по своему усмотрению включать *mensis intercalaris* (вставочный месяц).

В календаре дни имели различные знаки, таковы: *F* — *fasti*, *quibus verba certa legitima sine piaculo praetoribus licet dari* (в которые преторы могут без греха произносить установленные формулы), *C* — *comitiales*, *N* — *nefasti*, *per quos dies nefas dari*

<sup>1</sup> Обычай при Луперкалиях описывает Овидий, *Fasti*, II, 267 и сл.

praetorem: do, dico, addico, (в которые претор не может произносить: даю, посвящаю, передаю), *EN* — *endotercisi-intercisi, per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta portecta fas* (исключенные, в которые ни утром, ни вечером нельзя, а только в неурочное время можно). *Dies nefasti* не были безусловно несчастными днями, но только в эти дни, по различным причинам, нельзя было предпринимать никаких судебных действий. Частью это были именно радостные, торжественные дни больших праздников богов. Может быть, именно эти дни обозначались знаком *NP*, но до настоящего времени это недостаточно объяснено. С другой стороны, были дни, которые признавались за *dies atrii, religiosi, funesti* (черные, зловещие, несчастные) для начинания всякого, как общественного, так и частного дела: путешествия, свадьбы и т. п.; такими днями были дни после Календ, Нон и Ид и три дня, о которых говорилось: *tundus patet* (24 августа, 5 октября, 8 ноября). А между тем именно эти дни были большей частью *fasti* или, по крайней мере, *comitiales*.

Лишь немногие римские названия месяцев были образованы от имен божеств. Кроме мая, который, конечно, получил свое имя от богини весны Майи, можно с несомненностью указать лишь на связь месяца Января с Янусом — богом начала и Марта (*Martius*) с Марсом — богом весны. Первоначально первым месяцем года считался, наверное, март, позже — январь. Февраль в сакральном отношении имел характер заключения года; по своему названию (*februarius* — очистительный) этот месяц был месяцем общего очищения, искупления и поминовения душ всех умерших, в котором как бы заканчивались все претензии и все осквернения старого года, зимы и смерти (Преллер).

Если теперь мы просмотрим указания в календаре на различные торжества, то тотчас заметим, что мы напрасно будем искать в нем многих праздников (*feriae*), например, там нет названных ранее Амбарвалий и годового праздника *Dea dia*; оба они были в мае, но не в определенные дни. Естественно, что календарь содержал только постоянные и твердо установленные дни (*feriae stativae*), а не те, которые каждый год устанавливались снова и назначались хотя и в одно и то же время года, но в различные дни (*feriae imperativae, conceptivae, indictivae* — праздники чрезвычайные, подвижные, объявленные). Между последними мы особенно упомянем о *feriae Latinae*; при вступлении в должность консулы должны были устраивать эти празднества в честь Юпитера — покровителя Лациума (*conspicere Latiar*) и раньше, чем они состоятся, не могли отправляться в провинцию. Местом собрания была *mons Albanus* — Альбанская гора близ Альбы Лонги; там приносили в жертву Юпитеру белого быка; части разделяли между городами латинского союза, причем молились за Рим и за Лациум; с этим празднеством соединялись жертвенные пиры и народные игры (между прочим *oscilla* — качели). Это был праздник союза латинян. Во время его празднования магистраты удалялись из Рима и город ставился под надзор *praefectus urbis*

feriarum Latinarum. Также и в самом Риме приносились жертвы Юпитеру Latiaris и устраивались в Капитолии игры.

Мы уже несколько раз употребляли для обозначения религиозных торжественных дней слово *feriae*; это были дни, в которые совершалось жертвоприношение, соединенное с жертвенным пиром, и в которые прекращались работы. Но это понятие не было строго выдержано: не все дни, в которые совершались действия, составляющие служение богам, были *feriae*. Кроме того, вместе с *feriae publicae*, находившимися в календаре, были еще праздники семейные, родовые и т. д., праздновавшиеся как *feriae* в ограниченном кругу. Мы уже ближе ознакомились со многими *фериями*, каковы, например, праздники в честь умерших и предков (*Parentalia*, *Feralia*), дни люстраций (*Lupercalii*, *Palilii*); праздники народных культов, стоявшие в особых отношениях к земледелию (*feriae sementivae*). Моммзен<sup>1</sup> дает полный список неподвижных общественных праздников из самого древнего времени, когда еще от греков не было заимствовано никаких культовых понятий и не проявлялось еще никакого отношения к капитолийским богам. Этот список дает возможность взглянуть на условия и воззрения того времени; поэтому мы сообщим из него самое важное. Главными богами были Юпитер, которому посвящены были Иды и праздник винограда, Марс и его двойник Квирин. Также и Юпитеру Злому (*Vediovis*) посвящали 21 мая с принесением ему жертвы (*agonia*).

Выдающееся значение имели праздники в честь Марса — конские бега 27 февраля и 14 марта (*equiritia*), ковка щитов (*amuralia*), а также танец с оружием в честь Минервы в марте (*quinquatrus*), праздник освящения труб 23 марта и 23 мая (*tubilustrium*) и освящения оружия в октябре (*armilustrium*). Квирин имел свой



Фавн.

<sup>1</sup> Röm. Gesch. I, 161 ff.

праздник 17 февраля. Рядом с этими воинственными праздниками стояли важнейшие земледельческие и винодельческие празднества, а также некоторые праздники пастухов. В апреле приносили жертвы: 15-го числа — богине Tellus (земля) (*fordicidia*), 19-го — Церере (*Cerialia*), 21-го — богине стад Палес (*Palilia*), 23-го — Юпитеру как хранителю виноградной лозы, причем откупоривали бочки предшествующего года (*Vinalia*), 25-го — Робигусу, богу, предохраняющему злаки от хлебной ржавчины (*Robigalia*). При собирании с поля жатвы 21 августа праздновали *Consualia*, посвященные богу Консу (*Consus*), а 25 августа *Opiconsiva*, посвященные богине Опс, в декабре их же благодарили за благословение житниц (15-го *Consualia*, 19-го *Opalia*), 17-го декабря начинался новый посев и несколько дней праздновались *Saturnalia*. Винодельческих праздников, кроме вышеназванных апрельских *Vinalia*, было еще два: 19 августа (*Vinalia*) и 11 октября (*Meditrinalia*, потому что в молодом



Бог р. Тибра.

сусле заключалась целебная сила). В конце года пастухи 17 февраля праздновали *Lupercalia*, посвященные Фавну Луперку, а земледельцы 23 февраля — *Terminalia*, посвященные богу границ и межей Термину. Летом 19 и 21 июля праздновался праздник рощ *Lusagia*; осенью 13 октября Сильванам был посвящен праздник источников *Fontinalia*. В период коротких дней 21 декабря новому солнцу были посвящены *Divalia*, *Angeronalia*. Хотя первоначально море было элементом, чуждым для римского мировоззрения и римской мифологии, однако и мореходы имели свои праздники: *Neptunalia* — 23 июля, *Portunalia* (в честь бога портов и пристаней Портуна) — 17 августа, *Volturnalia* — 27 августа (праздник посвящен реке Тибру). Ремесло и искусство имели среди богов были представлены одним только Вулканом; ему посвящены были не только *Volcanalia* — 23 августа, но и праздник освящения труб *Tubilustrium*. По мнению Моммзена, сюда же относится Кармента (*Carmentis*),

которая сначала была богиней магических формул и песнопений, впоследствии же она преимущественно охраняла рождение; женские празднества в честь нее *Carmentalia* происходили 11 и 15 января. Гораздо важнее были праздники, относящиеся к семейной религии; в главных чертах мы уже описали их. Сюда принадлежат: *Vestalia* (9 июня), *Matralia* (11 июня), *Liberalia*, праздник благословения детей (17 марта), *Feralia* (21 февраля), *Lemuria* (9, 11, 13 мая). Значение древних гражданских праздников (*Regifugium* 24 февраля, *Poplifugia* 5 июля, *Septimontium* 11 декабря) в настоящее время уже не ясно<sup>1</sup>. Янусу, как богу начала, посвящался жертвенный праздник 9 января *Agonia*. Если к названным праздникам прибавим еще почти забытые *Furrinalia* (25 июля) и *Larentalia* (23 декабря), то мы перечислили все неподвижные *feriae publicae* древнейшего времени.

Мы уже сообщили значительную часть определений календаря. Хотя мы не имеем возможности привести их все, но должны отметить, что в календаре были также *dies natales* — дни основания и освящения храмов, дни рождения разных лиц, именно годовщины рождения императоров и их жен. Происхождение почти всех праздничных дней относилось или к самому древнему, или к новейшему периоду, т. е. или ко времени царей, или ко времени императоров.

Это замечание не относится к играм, о которых нам теперь остается сказать. Почти все игры (*ludi*) ведут свое начало из времен республики, конечно, за исключением самых древних игр — *ludi romani*. Они праздновались осенью, при возвращении победоносного войска с войны. Первоначально они были однодневными, потом к ним прибавляли все большее число дней, так что в начале времени императоров они уже продолжались 16 дней (4—19 сентября). Характер триумфального праздника *ludi romani* получили вследствие того, что главным делом в них была торжественная процессия (*pompa*)<sup>2</sup>. Впереди шли пешком и ехали на лошадях римские юноши, за ними участвующие в играх возничие, всадники, танцовщики, музыканты, потом несли курильницы и священные сосуды, наконец, изображения богов на носилках (*fercula*); в то же время атрибуты (*exuviae*) везлись на особых колесницах (*thensae*), сопровождаемых детьми — *pueri patrum* и *matrum*. Во время империи в процессии везли также изображения обоготворенных императоров и их жен. Из игр самыми древними были бега на колесницах; потом, с течением времени, к ним присоединились и всякого рода прочие упражнения — верховая езда, борьба, танцы и, наконец, сценические представления. *Ludus Trojae* — конная игра патрицианских юношей, хотя упоминается лишь только во время Суллы, но, вероятно, это был очень древний

<sup>1</sup> *Regifugium* — бегство царей, праздник изгнания царей из Рима (24 февраля); *Poplifugia* — праздник, справлявшийся в июльские ноны в память спасения Рима от латинян; *Septimontium* — праздник Семихолмия, справлявшийся в Риме 11 декабря в память включения семи холмов в городскую черту Рима. — *Ред.*

<sup>2</sup> Описание *Dion. Halikarn.* VII, 42, по Фабию Пиктору.

обычай, практиковавшийся при играх (по преданию, он установлен Асканием при основании города Альба Лонга).

Совместно с римскими играми уже рано существовали еще и некоторые другие, прежде всего народные игры — *ludi plebei*, происходившие во Фламиниевом цирке *circus Flaminius*. Они сперва были однодневными, но впоследствии продолжались 14 дней; в эти дни происходили бега и сценические игры; только о *romp'e* мы не находим при этом ясного упоминания. Как при *ludi romani epulum Jovis* приходился на сентябрьские Иды, так в ноябрьские Иды *epulum Jovis* составлял высшую точку для *ludi plebei*.

Может быть к тому же времени, как *ludi plebei*<sup>1</sup>, должно отнести и *ludi Cereales*, или *Cerealia* (12 апреля), которые также праздновались играми в цирке (сценические игры при *ludi Cereales* упоминаются только позднее), причем мы встречаемся и с народными обычаями вроде травли лисиц, которым к хвостам привязывали факелы. Что Цереалии справлялись под надзором *X-vigi*, по греческому обряду, и что их ставили в связь с греческим мифом о Деметре и Коре — не должно нас вводить в сомнение относительно древнеримского характера Цереры как богини полей и защитницы и покровительницы плебеев.

*Ludi Apollinages*, или Аполлинарии, в первый раз праздновались в честь Аполлона в Большом цирке, *Circus maximus*, во время бедствий второй Пунической войны, по указанию марцианских изречений (212 до Р. Х.). Они приходились на июль и впоследствии продолжались по нескольку дней. Подобное же происхождение, только немного позже (204 до Р. Х.) имели *ludi Megalenses*, или Мегалезии, бывшие в апреле, в честь *Mater magna* из Пессина<sup>2</sup>. При этих играх, также как и при Апполоновых, сценические представления стояли на первом плане, хотя к ним, без сомнения, присоединялись и цирковые.

Несколько старше, чем вышеупомянутые игры, были Флоралии — *ludi Florales*, которые праздновались в мае с необузданной веселостью и народными шутками. Кроме этих игр, были еще некоторые другие — или меньшего значения, или частного характера (как *ludi funebres*, похоронные игры) или же более позднего происхождения (как *ludi victoriae Caesaris*, *ludi Augustales* — в честь побед Цезаря, в честь Августа). *Ludi publici* были сначала также праздниками по какому-нибудь случаю и учреждались по обещанию (*ludi votivi*); потом они сделались постоянными, ежегодно повторяющимися праздниками и были включены в календарь.

Здесь, после других игр, всего более кстати будет сказать о *ludi Saeculares*, или *Terentini*; поскольку они проводились лишь раз в столетие, то, естественно, не могли быть включены в календарь. В этих играх этрусские понятия и обычаи слились с древнеримскими. О происхождении *ludi Terentini* так рассказывает древняя сказка.

---

<sup>1</sup> Описание у Овидия, *Fasti*, IV, 393 и след.

<sup>2</sup> Овидий, *Fasti*, IV, 179 и след.

Один сабинский крестьянин, по имени Валезий, в Теренте (самой нижней части Марсова поля, *sampus Martium*, на берегу Тибра) получил исцеление для своих детей и, найдя на глубине двадцати футов под землей алтарь *Dis* и *Прозерпины*, принес этим богам жертву, *fugvae hostiae*. Из этого можно вывести, что терентинское служение имело свое происхождение в частных *sacra* рода *Valeria* и относилось к подземным богам, от которых ожидали исцелений; с этим культом были соединены *Iudi Saeculares*. Понятие *saeculum* определяется продолжительностью жизни одного поколения, считая от основания города до дня смерти наиболее долго живших из родившихся тогда; с этого времени счет начинался снова и таким же образом продолжался далее. По особым знакам, находившимся в этрусских книгах, боги давали возможность узнавать конец одного *saeculum* и начало другого. Когда и как оба эти воззрения встретились в Риме и когда возникли *Iudi Saeculares* и *Terentini*, остается нам неизвестным. Первое исторически достоверное празднование их было в 249 г. до Р. Х., следующее в 146 г., а знаменитейшее при Августе, в 17 г. до Р. Х. При императорах этот праздник встречается много раз: так, он упоминается при Клавдии, Домициане, Антонине Пии и т. д., потому что *saeculum* исчислялось различно и в половине *saeculum* тоже учреждались игры. При этом праздновали не только терентинским подземным богам, но также Юпитеру с Юноной, Аполлону и Диане. Так как это были иностранные обряды, то они находились под надзором *X-viri* (а при Августе уже *XV-viri*). Прежде об играх в Риме извещал герольд: «*quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset*» (чтобы кто-нибудь не увидел того, чего ему видеть не следовало). За несколько дней до праздника *XV-viri* делали на Капитолии и в храме Аполлона Палатинского воскурения — *suffimenta* (возжигали факелы, серу, асфальт) и устраняли рабов от участия в празднике. Тогда же в храме Дианы на Авентине народ получал пшеницу, ячмень и бобы. Собственно праздник продолжался три дня и три ночи. На празднике приносились жертвы разным богам, устраивались игры и пелись на этот особенный случай сочиненные стихотворения, *carmen saeculare*, вроде горациевских, сохранившихся до нашего времени.

## § 126. СКАЗАНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РИМА

Литература. Кроме общих сочинений, эти саги как в древнее, так и в новое время были обработаны в ряде специальных исследований. Обзор результатов этих исследований находится у *И. А. Гильда*, *La légende d'Enée* (Р. Н. Р. 1882, II), и в статье Вёрнера *Aeneias* — в Рошеровом Лексиконе (1884 г.). Из позднейших работ заслуживают упоминания соч. *Кауэра*, *De fabulis graecis ad Romam conditam pertinentibus* (1884) и *Die Römische Aeneassage von Naevius bis Virgilius* (1886, отдельный оттиск из *Jahrb. f. class. Philol.* 15. Suppl. Bd.).

**Н**а сказания об основании Рима надо смотреть не как на индогерманские природные мифы, попытки чего делались еще в новейшее время; их интерес заключается

в том, что они отражают в себе «древние факты римского культа и римской истории» (*Преллер*). Легко доказать, что прагматическая связь, которую проводят между разными элементами сказания писатели, подобные Ливию и Дионисию Галикарнасскому, неустойчива и что критика не могла переработать этот псевдо-исторический образ в исторический; но в сказаниях, безусловно, есть указания на этнические связи, о которых история ничего не знает, на политические отношения из первобытного времени и на сакральные обычаи, о происхождении которых они рассказывают. Сказания эти создавались в течение веков, и распутать тот клубок, который образовался ко времени Дионисия и Virгилия — одна из самых неразрешимых задач исторического исследования; поэтому остается удовлетвориться тем, чтобы, следуя по пути, проложенному *Швеглером*, возможно отчетливой распределить материал и как возможно дальше проследить историческое развитие отдельных частей, из которых посредством искусственной комбинации создано целое.

Среди этих сказаний наиболее важны рассказы о Геркулесе, Ромуле и Энее. Соединение этих первоначально не связанных трех имен и трех циклов сказаний произошло довольно рано. Самою самостоятельной была сага о Геркулесе, которую, однако, Дионисий и Virгилий вплели в историю происхождения Рима, причем искусственная генеалогия возвела Геркулеса в отцы Латина, в родоначальники Фабиев и т. д. Древнее предание говорит, что Геркулес после того, как убил исполина Гериона и угнал его быков, пришел в Италию и остановился у царя Эвандра на горе Палатинской; в это время в пещере Авентинской горы жил разбойник Какус. Этот Какус украл у Геркулеса быков и, чтобы навести на ложный след, ввел их в свою пещеру задом, таща за хвост, но их рев обнаружил похищение. Геркулес убил разбойника, воздвиг жертвенник Юпитеру-Inventor (Создателю), с торжеством возвратился к Эвандру, одарил и угостил римлян и научил их вновь учрежденному культу у великого алтаря, ага шахима. *М. Бреаль*<sup>1</sup> в борьбе между Геркулесом и Какусом доказал существование природного мифа, который в разных формах и на разных ступенях развития встречается и у других индогерманских народов. Этот миф был также известен и в Италии, хотя чуждые имена и скрыли за собою туземные. За добрым Эвандром и злым Какусом, вероятно, скрывались итальянские образы; имя Геркулеса также не есть первоначальное: это только итальянская форма греческого Геракла, который в рассказе занял место национального Юпитера Resapanus'a. Таким образом, известный нам рассказ о Геркулесе и Какусе представляет собою индогерманский миф в итальянской форме, преобразованный на греческий лад. Но для римлян эта история, очевидно, имела другое значение; для них главное дело заключалось в древнем культе у ага шахима, которому служили фамилии Potitii и Pinarii. В древности чаще, а в более позднее время только один раз в году, или по особенным поводам, там совершалось жертвоприношение и устраивался жертвенный обед, причем салии пели

<sup>1</sup> *M. Bréal, Hercule et Cacus.*

победу бога и представляли ее в пантомимах. Установление древнего архаического культа у этого алтаря возводилось к самому богу; но при этом рассказе для римлян главным делом был ритуал, а не природный миф.

Основание города на Палатине приписывалось Ромулу. Сага говорит, что девственная дочь албанского царя (весталка) Рея Сильвия, вследствие насилия, совершенного над ней богом Марсом, родила двоих близнецов: Ромула и Рема, которых у подножия Палатина под руминальской смоковницей вскормила волчица, а позже их воспитала пастушеская чета, Фавстул и Акка Ларенция. Вместе с пастухами, с которыми они выросли, близнецы на Палатинской горе заложили город, будущее господство которого было предсказано Ромулу благоприятными ауспигиями. Наконец, Ромул убил своего брата, который перепрыгнул через низкую еще стену города, что было предупреждающим примером для всякого, кто впоследствии осмелился бы святотатственно нарушить границы города. В этом предании историческое значение имеет то, что древний город был основан на Палатине латинянами. Правда, близнецы были в связи с албанскими царями, но основание Рима первоначально не приписывалось ни албанским колонистам, ни троянским переселенцам. Чрез Албу сага о Ромуле соединилась с сагой об Энее, и мать в ней иногда называется Ииа. В начале этой связи не было, потому что ядро в саге о Ромуле было туземным; напротив, Эней всегда оставался пришельцем. Но значение можно исчерпать, лишь разложив его на отдельные составные части. Для многих из них (божественное и девственное происхождение, пара близнецов, выставление на реку, жизнь у пастухов, братоубийство, значение животного, в данном, случае волчицы при основании города) общее изучение поэтических преданий дает интересные параллели. Легенда о Ромуле имела преимущественно этиологическое значение, так как посредством ее и священное значение Луперкала на Палатине, как равно и всей территории города, и происхождение различных обрядов возводилось к самому основателю. Ромул был сын Марса и весталки; мать лар воспитала его (многие считали Ромула и Рема за *lares praestites*, ларов-покровителей старого города); он основал город не без ауспигий. Как при Луперкалиях, так и при Палилиях праздновались его память и основание города. Легенда о Ромуле отражает не только эти древние обычаи, но, как удачно высказал фон Ранке, все римское предание о времени царей представляет смешение древних воспоминаний с политическими взглядами; именно по ней Ромул является основателем гражданской власти, а Нума — понтификата. В Нуме сабинский элемент присоединился к латинскому; первый был, впрочем, представлен еще Титом Тацием, который, как предполагалось, поселился рядом с Ромулом и правил вместе с ним. Этот сабинский элемент постольку повлиял на сагу о Ромуле, поскольку последний после своей смерти был отождествлен с богом Квирином и, как таковой, сделался предметом поклонения. Сага об исчезновении Ромула во время грозы или даже о восшествии его на небо к своему отцу Марсу — не первоначального происхождения: такого рода прославляющие сказания указывают на греческий образец.

Однако над туземной традицией об основании Рима Ромулом взяла верх иноземная сага об Энее и еще в раннее время слилась с нею. Этот союз делался все теснее, на что у римских и современных им греческих писателей есть много отдельных указаний. Гомер знает только о господстве энеадов над Троей<sup>1</sup>, между тем как многие местные традиции как на берегах, так и на островах Средиземного моря рассказывают о пребывании самого Энея. Эти, так сказать, путевые легенды приводили также троянского героя в Италию, но первоначально они не были связаны между собой, а поводом к их возникновению служило большей частью сходство имен и соотношения культов. Первого рода соединительные пункты даны были, например, Фракийским *Ainos*’ом и островом Айнария (*Ainaria*); что касается до обстоятельств второго рода, то сага об Энее распространилась вместе с культом Афродиты. За основателя Рима уже Гелланник считал Энея, хотя, впрочем, не соединял его истории с итальянскими преданиями. Но такое соединение мы находим уже у древних известных нам латинских писателей — Энния и Невия, которые Ромула делают внуком Энея. Этим путем шли все дальше: комбинировали обе саги о Лавинии и Альба-Лонге, возводили этиологически всякого рода обычаи культа к самому началу этой первобытной истории, в которой главным героем был Эней; Троя, Лавиний, Альба, Рим — таков был главный результат этой генеалогии. У *Кауера* (*Sauer*) можно найти указание на то, что именно в эти сказания внесено было отдельными писателями: Фабием Пиктором, Кассием Гемина, Катонем, Варроном и греками: Каллиасом, Тимеем, Ликофроном (в его «Алекサンドре»), Кастором, от которого Ливий заимствовал список албанских царей. Этот процесс закончился у Дионисия и Вергилия.

Если за этим комплексом легенд мы признаем этиологическое значение, то при объяснении его будем стоять на исторической почве; но это очень неверная почва крайне недостаточно известной нам истории. Конечно, говорить определенно о троянском происхождении Рима не позволяет недостаток источников, но отрицать такой связи нельзя ввиду преданий, упоминающих в различных местах Италии о таких героях, как Эней, Антенор и принадлежащий к троянскому циклу Диомед. Большую важность имеет вопрос о связи между Энеем и Лациумом. *К. О. Мюллер* указывал источник ее в Сивилиных книгах. Позднее мы скажем о великом влиянии, которое азиатско-греко-италийская сивилла (*Erythrae, Gergis, Cumae*) имела на развитие римской религии, и будем иметь ее в виду при объяснении саги об Энее. Против этого, однако, можно возразить, что не ясно, почему Эней не имеет прямой связи с Римом, а только с Лавинием (*Lavinium*), и что если бы этот взгляд был верен, то Эней должен бы находиться в соотношении с культом Аполлона, чего однако нет; но, несмотря на это, нельзя отвергать, что и Сивилла тоже способствовала развитию и распространению саги об Энее. Еще более важно, по-видимому, то, на что указывает *Преллер*

---

<sup>1</sup> Илиада, XX, 307.

относительно культа Афродиты, который также процветал в Сицилии (Егух), Италии и повсюду вместе с собою приводил и образ Энея. В Лавинии такой соединительный пункт представлял святилище Афродиты (Frutis, Venus). Но всего правильнее воззрение *Вёрнера*, что при посредстве морской торговли, которая еще в раннее время объединяла Лациум с греческими колониями, Этрурией и Карфагеном, легенда об Энее была принесена с разных сторон и в различных видоизменениях.

Легенда прежде всего переносила основание Лавиния на Энея. Принесенный к берегам Лациума со своими троянцами, Эней (или собственно его сын Асканий) признал эту страну за назначенную ему во исполнение древнего предсказания, и спутники его совершили там жертвенную). Супоросая свинья, которую тоже должны были принести в жертву, убежала и показала место, где следовало основать новый город, причем принесла 30 поросят — символ 30 союзных латинских городов. К этим двум чудесам (prodigii) присоединилось, при построении Лавиния, еще третье: огонь в лесу, поддерживаемый орлом и волком, который старалась погасить горихвостка, не погас: это означало, что очаг нового поселения, находившегося под защитой Юпитера и Марса, не мог быть уничтожен враждебными рутулами.

Борьба и союз пришельцев троян с туземным царем Латинном, на дочери которого Лавинии женился Эней, рассказываются опять различно. К союзным троянцам и туземцам становятся во враждебные отношения Турн и тиран из Церэ, Мезенций; без сомнения, в этих личностях сохраняется воспоминание о борьбе с этрусками. Чем более развивалась сага, тем более переход от Лавиния к Альбе и от Альбы к Риму казался соответствующим исторической достоверности. Здесь мы преимущественно укажем на значение этой легенды для сага. Лавиний был в Лациуме, городе Ларов и Пенатов, где в храме Весты римские магистраты ежегодно приносили жертву. К этому культу присоединен был и Эней. Предполагалось, что он принес из своего отечества Пенатов, которые были тождественны с великими богами, Кабирами Самофракии. Известно, что это перенесение составляет главный момент в изображении *Виргилия*; его образ и в другом отношении имел религиозное значение, так как он сам обоготворялся и почитался как *pater indiges*. Этот процесс, которым чужеземный герой получил характер туземного бога, объяснялся очень различно. *Фюстель де Куланж* в таком божеском почитании основателя и родоначальника, или лара, видит местный, исконный элемент. Гильд считает его лишь за продукт позднейших взглядов и утверждает, что это героизирование в Италии — греческого происхождения.

Своим великим значением сага об Энее преимущественно обязана различным политическим обстоятельствам. Война с Пирром являлась фактом мщения греков потомкам троянцев. К представлению о Пунической войне присоединился важный эпизод любви Энея к Дидоне и Анне. Когда римляне, в качестве великой державы, вступили в соприкосновение с эллиническими государствами, то они любили с неко-

торую аффектацией выставляя свое троянское происхождение и даже при дипломатических переговорах требовали привилегий для своих троянских родственников в Малой Азии. К концу республики народ был равнодушен к такому происхождению, которое шло на пользу только некоторым патрицианским родам — их называет Варрон в своем сочинении о троянских фамилиях. Между этими родами род Iulia достиг великого значения и, при посредстве империи Цезарей и Августов, легенда об Энее получила свою окончательную форму. Этому обстоятельству мы обязаны тем, что имеем Энеиду — эпос, носящий на себе, несмотря на все свои красоты, следы принуждения, которые должен был сделать над собой автор, чтобы соединить столь многие туземные и чужеземные элементы в одно художественное целое.

## § 127. ПЕРИОДЫ РИМСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ

**Р**имская религия была государственным культом, который сопутствовал всем обстоятельствам земной жизни, но не создал никаких особых форм — ни в жизни, ни в мировоззрении, ни в искусстве. Из мрака полуисторического времени культ этот в существенных чертах выступает уже готовым, и более чем в продолжение тысячелетия одни и те же жреческие коллегии заведывали одними и теми же sacra, и это продолжалось до того времени, пока к концу IV столетия христианской эры эдикт Феодосия не положил конец этим языческим учреждениям. Таким образом, о развитии римской религии не может быть собственно и речи, — она сама не изменялась, а только извне приводили в нее чуждые элементы. Иноземные культы присоединялись к туземным и либо поглощались и воспринимались национальной жизнью, либо их терпели и им покровительствовали в качестве чуждых. То, чего не давала римлянину собственная его религия, на что она не обращала внимания — то он заимствовал у покоренных народов; так, нормы для мышления и жизни получил он от греков, религиозное одушевление и веру нашел в культе восточных богов. Все это лишь с трудом уживалось вместе с остававшейся неприкосновенной, несмотря на такие заимствования, и прочно сохранявшейся государственной религией. Таким образом, развитие римской религии подразделяется соразмерно с величиной и значением этих чуждых влияний. С этой точки зрения мы различаем четыре периода: 1-й — до Тарквиниев, 2-й — до пунических войн, 3-й — до конца республики, 4-й — время императоров. Последний период требует отдельного, подробного изложения; здесь мы соединим и изложим главные моменты трех первых периодов.

Начало государственного культа совпадает с самым основанием государства; римляне считают Нуму основателем культа, хотя многое из его обычаев относилось еще ко временам Ромула. Мифологические и этнографические исследования нашего времени особенно много занимались элементами, из которых сложились исторические

институты. Так, *Рошер*<sup>1</sup> пытался многие римские божества объяснить путем сравнительной мифологии, и *Маннгардт* хотел некоторые обычаи культа выяснить подобными же обычаями, встречающимися у греков и северо-европейских (германских) народов<sup>2</sup>. Ранее господствовало мнение, что и римская религия происходит от пеласгов, у новых же исследователей самое имя их почти не упоминается, а круг исследования расширился введением в него германской древности и общих этнографических параллелей. Впрочем, добытые этим путем воззрения, без сомнения, далеко не все одинакового достоинства: так, истолкование имен божеств и скудных мифов при помощи сравнительной мифологии дает лишь очень неверные результаты; зато исследования *Маннгардта* привели к открытию поразительного сходства между народными обычаями германцев и многими обычаями, вошедшими в организованный культ римлян и греков. Так, нам известно теперь, что обряды праздника Луперкалий, которые с таким трудом в 496 г. отменил папа Геласий, коренились не только в италийской старине (в легендах место их действия приводилось в связь с Ромулом), но имели связь с различными весенними обрядами, бывшими у германцев, так что старинный автор, *Себастиан Франк*, сам того не замечая, открыл очень важное этнографическое соотношение, когда высказал, что ночные празднования во время масляницы довольно сходны с языческими луперкалиями. То же относится к Палилиям, к октябрьской жертве коня и многим другим обрядам. Элементы римского культа были очень примитивны; об этом можно заключить из того, что его отношение к личным божествам — к главным богам — имело в себе так мало первоначального и существенного: это были полевые и лесные культы, находившиеся в соотношении с временами года, жатвой и скотоводством.

Еще в историческое время существовали священные деревья (дубы, смоковницы) и священные рощи (как роща Арвалов, роща Дианы у озера Неми). Священное значение воды высказывается в саге, которая производила вдохновение Нумы от нимфы источника Эгерии, священное значение огня выражалось в служении Весте. Священные животные, как волк и дятел, сперва были почитаемы сами по себе, но позднее скомбинированы были с богом (два вышеназванные — с Марсом). Насколько за такими священными предметами, как камень фециалов, *lapis manalis*, который обносили кругом во время засухи, копье Квирина, щит Салиев, Палладий Рима и т. п., скрывались древние фетиши, этого мы не беремся решить. В частности, еще многие вопросы остаются без ответа; но мы уже знаем достаточно, чтобы иметь право заключить о том, что в древней италийской религии повторяются те же самые черты, которые можно встретить везде: старые фетиши, служение деревьям и животным, культ природы и почитание духов, культ душ и предков, — все это тем более ясно

<sup>1</sup> *Рошер*, Аполлон и Марс (1873); Гера и Юнона (1875). Ср. относящиеся к ним статьи его Лексикона.

<sup>2</sup> *В. Маннгардт*: Древние лесные и полевые культы (1879); Мифологические исследования (из посмерт. соч., 1884).

можно различить в римской религии, что здесь эти элементы не были скрыты или заслонены учением и мифологией.

Цель культа состояла в умилоствлении богов или духов и вообще отклонении неблагополучия. Особенно у древних италиков выступало на первый план гадание, преимущественно по полету птиц. Между жертвами у них мы встречаем древне-индо-германские жертвы лошадей, самыми же обыкновенными жертвенными животными были свинья, овца и бык. Следы древних человеческих жертвоприношений можно заметить во многих символах и обрядах позднейшего времени: так ежегодно бросали в Тибр тридцать соломенных кукол; *oscilla*, маленькие восковые куклы, подвешиваемые на деревьях, представляли живых людей; *veg sacrum*, весна священная, был обычай по обету, даваемому в дни бедствий, принести в жертву богам всех первенцев, которые родятся ближайшей весной; молодые животные закалывались, а родившиеся мальчики посвящались Марсу и, став юношами, уходили из страны, чтобы основать новую родину. Однако, с этими выводами не соглашается Моммзен, признающий, что человеческие жертвы у римлян ограничивались только умерщвлением преступников и добровольным самопожертвованием невинных.

Из таких элементов сложился римский государственный культ. Учреждение его большей частью приписывают Нуме, что вполне входит в область этиологического мифа. Но из этого не следует, что сабинцы принесли самые существенные его элементы: теперь уже невозможно определить, что в нем принадлежало в частности жителям древнего палатинского города, а что сабинянам, жившим на Квиринале. Варрон дает нам перечень богов, которым Тит Таций поставил в Риме 12 алтарей, и к ним присоединяет еще некоторые другие божества; в этот перечень, с одной стороны, вошли, несомненно, имена некоторых латинских богов, а с другой стороны, в нем находятся не все имена сабинских божеств. Важно то, что большая часть богов и обычаев латинских племен были им общи с сабинскими. Обе общины находились под защитой своего Марса; в обеих ему служили салии; в обеих жертвоприношения совершались чрез жрецов (*flamines*, зажигатели). Но многое принадлежало только одному племени: так, Янос и Фавн принадлежали латинянам, Квириин и Санкус — сабинянам. Если создается впечатление, что из преданий царского периода вытекает то, что политическая и военная организация идет от латинян (Ромул, Туллий), а сакральная от сабинян (Нума, Анк), то против этого можно возразить, что та и другая стороны так тесно связаны между собою, что их невозможно разделить. Нума есть только эпоним учреждения римской религии. Но дело здесь идет о действительном учреждении или основании, так как отдельные культы соединились в одно целое и сделались связью для гражданской общины или государства. Эта государственная религия в понтификате и авгурате получила свой центр и свои органы. Совместно с этими главными коллегиями существовали менее влиятельные, но не менее уважаемые братства салиев, арвалов, лупеков, имевшие на своем попечении культы Марса,

Dea Dia, Фавна — Луперка с их древним ритуалом. Главные боги этого периода: Янус, Юпитер (Diovis), Марс, Квирин, Веста — уже известны нам. Значение религиозного устройства Нумы состояло в том, что на первом месте стали положительные государственные учреждения вместо народных и что религия превратилась в точное выполнение множества церемоний и обрядов.

В противоположность италийской религии, этруская носила на себе отпечаток мрачных воззрений, выразившихся в жестоких видах культа, темных представлениях подземного мира, символической игре цифр и в боязливой вере в приметы и знамения. Мэру этрусского влияния на римскую религию трудно определить, но не следует его оценивать слишком высоко. Из богов Рима ни один не был несомненно этрусского происхождения; вредный Вейовис (Veiovis), противоположность доброго Диовиса (Diovis) — злой бог, культ которого, впрочем, рано отодвинут был на задний план, — несомненно имеет древне-италийское происхождение. Хотя на этрусскую мантику и был спрос в Риме, но ее представители, гаруспиции, считались всегда чужеземцами и этрусское влияние ограничивалось существенно лишь выработкой отдельных понятий и обычаев, каковы, например, Saeculum (см. § 125), гаданье по молнии и по наблюдению внутренностей. Притом нельзя вполне быть уверенным, чтобы и всего этого не было первоначально у древних италийцев. Господству Тарквиниев тоже нельзя придавать значение ассимилирования этрусских элементов. Сам же предание об этрусском происхождении этих царей зиждется на очень нетвердой почве, значение же их сакральных мероприятий заключается гораздо более в восприятии греческих, чем этрусских понятий. Однако первый римский храм, был, вероятно, создан этрусским строителем.

Построением капитолийского храма Тарквиний древний совершил богатое последствиями дело. Варрон придает большое значение известию о том, что у римлян в течение 170 лет не было ни храма, ни изображений. Упадок религии начался с того, что вместе со служением изображениям страх Божий уступил место заблуждению<sup>1</sup>.



Церера.

<sup>1</sup> Августин, «О граде божием», IV, 31.

Первым великим святилищем на римской почве был храм на Капитолии в честь божественной триады: Юпитера, Юноны и Минервы. Против мнения, признающего в этой группировке этрусское влияние, приводят тот факт, что еще ранее на Квиринале была часовня для этих трех богов, так наз. *Capitolium vetus*. Но даже если оставить в стороне очень недостоверную историю отношений между латинами, сабинцами и этрусками, то и тогда значение создания Тарквиния будет очень велико. Построение храма на Капитолии дало римлянами свое святилище, в котором нашли себе убежище и другие культы и с которым рано соединилось предсказание о всемирном господстве. Капитолийский Юпитер — *Optimus Maximus* — сделался главным богом Римского государства, и его культ соединил в себе разные элементы этого государства: так *Juppiter Latiaris* был тоже богом Латинского союза, а Диана, изображение которой Сервий Туллий поставил в храме на Авентине, была также защитницей союза с латинами. Построением храма Тарквиний обогатил культ и сделал его сложнее; этому существенно содействовало также введение *ludi romani* (см. § 125), причем капитолийская триада чествовалась жертвами, пирами, процессиями и играми в цирке. Что политические и сакральные нововведения Тарквиния нарушали многие древние учреждения, на это, кажется, есть указание в легенде, в которой царю энергично протестует сабинский авгур Атт Навий.

Не менее важным учреждением, чем капитолийский культ, было введение Аполлоновой религии при посредстве сивиллиных книг (мы имеем в виду известную сказку о появлении Сивиллы из Кум (*Cumae*) при младшем Тарквинии и о покупке им оставшихся трех книг, после того как он отказался от покупки целого сборника из девяти книг). Важно то, что вследствие принятия этих сивиллинских писаний греческие божества и обряды вошли в римскую государственную религию. Книги хранились в Капитолийском храме; была учреждена особая коллегия (сперва II, позже X и наконец XV-*virī sacris faciundis*; см. § 124), чтобы советоваться с ними и согласно их указаниям делать исправления в ритуале. Сочинения эти были написаны по-гречески и когда, в последнем столетии республики, они были уничтожены пожаром, то сенат распорядился собрать изречения Сивиллы в ее греческо-малоазийской родине, чтобы таким образом, насколько возможно, возместить потерю. В этих книгах находилось не так много откровений относительно будущего, как указаний на те средства, которыми в чрезвычайных, стесненных обстоятельствах можно было отвратить божеский гнев. Эти средства состояли в почитании чуждых, сперва исключительно греческих, а позже восточных богов, но это почитание не было частным делом, а исходило от всего государства. Преимущественно таким образом в Риме введено было почитание Аполлона как бога пророчества — в этом смысле к нему относилась и Сивилла — и как бога исцеления и искупления. Первый храм ему был посвящен в 431 г. по случаю заразы, потом (во 2-ю Пуническую войну) в честь его были учреждены Аполлинарии (см. § 125), а много ранее (еще при Тарквинии)

обращались с вопросами к его оракулу в Дельфах. Вместе и рядом с ним проникли в Рим богини его цикла — Артемида и Латона. Еще ранее Аполлона Диоскуры получили себе храм в Риме в благодарность за помощь, оказанную ими римлянам в сражении при Регильском озере (485). Таким же образом почитались в Риме и многие другие, а напоследок и все великие боги Греции. Одним из последних был Эскулап, торжественно призванный из Эпидавра для исцеления моровой язвы (291 г.). Эти боги отчасти не находили себе никаких соответствующих образов между италийскими божествами, как Аполлон и Эскулап, отчасти же они отождествлялись с туземными божествами на основаниях, иногда для нас непонятных, как, например, Артемида с Дианой, Деметра с Церерой, Афродита с Венерой.

Но сивиллинские книги оказали существенное влияние на римскую религию через введение не только греческих богов, но и греческих обрядов. Уже при обыкновенных богослужбных действиях, жертвоприношениях и молитве между греками и римлянами существовало заметное различие: «когда грек обращает глаза к небу, тогда римлянин покрывает себе голову: молитва первого была созерцанием, молитва второго — размышлением» (Моммзен). Важнейшими же греческими обрядами были лектистернии и суппликации. При лектистерниях, «божиих трапезах», на площади или в определенном храме ставилось для каждого двух богов по одному ложу (*pulvinar*), на которых они возлежали, и им ставили стол для жертвенного обеда. В первый раз такое *lectisternium* было устроено в 399 г. по случаю эпидемии и по требованию сивиллиных книг. Тогда на площади были поставлены три ложа: для Аполлона и Латоны, для Геракла и Артемиды и для Гермеса и Посейдона. При суппликациях — общих молебствиях — толпа выходила из храма Аполлона и под музыку, с лавровыми венками и с молитвой, обходила кругом особых ковчегов. Характерно в этом обряде было участие в нем всего населения. Так благодаря сивиллиным книгам чуждая религия вошла в Рим, но только как чужеземный обряд, а не как чужеземное учение или воззрение. Но чужие боги и их обряды включены были в римский государственный культ, и коллегия, наблюдающая за их *sacra*, была с самого начала государственным учреждением, равным по рангу туземным понтификам и авгурам. Во всяком случае *ritus graecus* отличался от *ritus romanus*, но так как греческие боги слились в одно с туземными, то и последним служили по греческому обряду, так что лектистернии и суппликации делались и для капитолийских богов.

Очень важным событием этого второго периода было предоставление плебейм права активного участия в государственном культе. Первоначально патриции имели в своем исключительном владении все политические права, а также и *jus sacrorum*; плебейм же дозволялось только частное почитание римских богов, и попытки последних трех царей предоставить плебейм большее равноправие лишь очень мало достигли цели. Победа плебеев в борьбе за политические права обеспечила им также и пользование *jus sacrorum*; чрез законы *licinia* (367 г.) и *ogulnia* (300 г.) они приобрели

доступ в три великие коллегии (децемвиров, понтификов и авгуров). Но со временем это допущение оказало разлагающее действие на римскую религию, что впрочем обнаружилось только в следующем периоде. Издревне-почитаемые, но мало влиятельные жреческие звания (*rex sacrorum, flamines, salii, Iuperci*) остались в руках патрициев, но, вследствие различных ограничений, возлагаемых ими на тех, кто их носил, они становились менее желательными и оставались часто долгое время вакантными. Политические деятели вступали в главные коллегии ради приобретения светского влияния, и когда, впоследствии, закон *domitia* (404) установил народное избрание вместо прежней кооптации, то круг лиц, занимавших эти жреческие должности, становился все менее замкнутым, а вместе с тем ослабевала и религиозная традиция, представителями которой они были.

С периодом Пунических войн совпадает начало упадка римской религии<sup>1</sup>. *Кранер* думает, что вторая Пуническая война была высшим пунктом развития римской религии, потому что тогда положительная религия, бывшая до этого объективной, воодушевилась субъективным убеждением, верою во всемогущество богов, которые спасли государство от величайшего бедствия; но этот высший пункт был вместе с тем и поворотным, потому что введение субъективного элемента в религию вызвало рефлексию, которая должна была проявить разлагающее влияние. Однако такое соображение справедливо только отчасти. Подъем национального чувства в это время не принес с собой возвращения к странным туземным божествам, и Ливий определенно говорит, что отеческими обычаями пренебрегали ради иностранных.

Уже в это время началось опущение ауспиций. Фламиний отправился на войну, не спрашивая в Риме о знаменьях, которые должны были узаконить его выбор, и сам Фабий Кунктатор говорил, что то, что служит для блага государства, то должно предприниматься при хороших ауспициях, а что вредно для него, то при дурных. Так развились формальная казуистика и даже открытое неуважение к знаменьям: главнокомандующий закрывал свои носилки, чтобы не увидеть неблагоприятных ауспиций; другой бросил в море кур, которые не хотели есть. Зато тяжелые обстоятельства этого времени подавали повод к основанию многих новых храмов и культов: после поражения при Тразименском озере Венере Эрицинской был посвящен храм; на месте, от которого Аннибал повернул прочь от Рима, воздвигнут был храм богу *Rediculus*, или *Tutanus*. Важнейшим культом этого времени был культ великой Идской Матери, перенесенной в Рим из Пессина (204 г.) по указанию сивиллиных книг и при посредстве царя Аттала, союзника римлян. Это был камень, внесение которого в Рим сопровождалось великими торжествами и чудесами. Культ Великой азиатской Матери, к которому вскоре присоединилось учреждение Мегалезий, отличался впоследствии своим, чуждым Риму, оргиастическим характером; его жрецы

<sup>1</sup> *L. Krahnert*, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der Römischen Staats religion bis auf die Zeit des August (1837 г.).

были не римляне, а осклопленные галлы (galli). Но, с другой стороны, несмотря на это, или даже именно благодаря такому своему характеру, культ этот нашел в римском мире сочувствие и оставался распространенным в нем еще долго во времена императоров<sup>1</sup>. Но с принятием Пессинунтской богини не открылись двери для всех восточных культов. Божество из Команы в Каппадокии, кажется, было введено во время войн с Митридатом, лишь при условии, чтобы оно, по крайней мере по имени, отождествилось с древне-италийской Беллоной. Правда, жрецы этого культа, известные под названием *fanatici de aede Bellonae Pulvinensis*, наполняли весь город и



Праздник Вакха.

храмы шумными проявлениями своего экстаза и своими кровавыми обрядами. Но другие культы не могли получить так легко доступа: так, например, служение Изиде несколько раз было запрещено сенатом, как *turpis superstitio* (постыдное суеверие) и как повод к политическим интригам. Только уже в императорское время можно будет говорить о неограниченном влиянии в Риме восточных культов.

Подобно восточным и другие тайные культы стремились утвердиться в Риме: так, в 186 году появились праздники Вакха, при которых совершались самые тяжкие

<sup>1</sup> *H. R. Göhler, De matris magnae apud Romanos cultu* (1886 г.).

преступления: за отравление, непотребства и обманы более 10000 человек подверглись наказанию; но только после неоднократного вмешательства правительственной власти эти вакханалии были уничтожены. Признаком упадка, только в другом роде, было также нахождение мнимой гробницы и писаний Нумы (181 г.), которые будто бы содержали в себе уставы этого царя, но в действительности, вероятно, имели тенденцию, могущую разрушительно действовать на положительную религию; потому что сенат просто велел их сжечь, так что содержание их осталось никому неизвестным.

Но не одни только экстатические и оргиастические культы и тайная пропаганда подкапывали древние нравы; главным врагом их в этом периоде была все более и более распространявшаяся роскошь. Еще в 269 году введение серебряных денег составляло столь новое событие, что древнему медному богу Эскулану (Aesculapus) придан был сын Аргентин. В периоде же, следовавшем за Пуническими войнами, в Риме стали скопляться сокровища и предметы роскоши и наслаждения, привезенные с Востока, и вызвали появление многочисленных спекулянтов и расточителей. Культ также подвергся этому влиянию и стал дороже. Кроме того, что жрецы восточных культов собирали приношения (*stipem cogere*), также и сборы на туземные *sacra* становились все тягостнее, и все более распространялся обычай делать значительные дарения и обеты. Пирь для богов требовали настолько более забот, чем прежде, что была учреждена особая коллегия из трех (позднее из семи) *viri epulones*, на которую было возложено попечение об этом деле (196 г.), и что роскошные пирь жрецов вошли в поговорку. Столь простые ранее игры увеличились в числе и в продолжительности: к *ludi romani* присоединились *ludi Apollinares*, *Megalenses*, *plebei*, *Floralia* и *Cerealia* (см. § 125); как публичные, так и частные игры (например, похоронные) допускали все более и более чувственное возбуждение; в это время они уже более не ограничивались старинными призовыми бегами и греческими художественными и гимнастическими упражнениями; появились гладиаторы; в 264 г. они сражались на форуме, а в 186 г. были привезены для травли из Африки львы и пантеры.

Главным отличием этого времени было греческое образование<sup>1</sup>. Ранее были заимствованы многие реческие культы, в этом же периоде греческая философия приобрела значительное влияние. Но римляне познакомились с греческой философией не в период ее силы и процветания, а во время ее упадка. Первым представителем греческой образованности в литературе был Энний. В своих анналах он разрабатывал традиционную историю Рима в форме греческого эпоса и с расчетом на то, чтобы она могла быть поставлена рядом с Гомером; разрушительное его действие на религию состояло в том, что он «навел римлян на роковой двойной путь — прагматизма и философии» (Krahnert): на первый — чрез перевод Евгемера, которым он ввел в Рим

---

<sup>1</sup> Об этом важная статья *Е. Целлера*, *Religion und Philosophie bei den Römern* (1865) также в *Vortr. u. Abh. II Samml.*

историческое толкование мифов; на второй — поставив на место религии философские учения Эпихарма. Енний был довольно поверхностный толкователь; он остановился на том, что боги, конечно, существуют, но они не заботятся о человеческом роде. Значение Энния состоит не в содержании его учения, а в том, что он стремился к философскому объяснению и обоснованию религиозных воззрений. Впрочем, Энний был только предшественником других; вскоре после его смерти прибыло в Рим посольство, которое в истории римской философии составляет эпоху (155 г.). Афиняне, в споре своем с Оропом присужденные третейским судом к тяжелому денежному штрафу, послали в Рим трех главных представителей философских школ: стоика Диогена, перипатетика Критолая и академика Карнеада, ходатайствовать об освобождении их от уплаты. Неправое дело они должны были защищать изворотливыми и искусными речами, и в особенности Карнеад своим блестящим изложением и своей диалектикой, сбивавшей с толку нравственное суждение, произвел большое впечатление на римскую молодежь. Этот истинный представитель скептического направления новой академии был вполне способен к тому, чтобы стереть все границы между правом и неправым, и он не побоялся напомнить римлянам, что если бы они не возвысились чрез несправедливость, то и до сих пор жили бы в своих хижинах на Палатине. Еще большее влияние, чем Карнеад, имел стоик Панетий (Panætius), также поселившийся в Риме во II в. до Р. Х. и сделавшийся там учителем многих и настоящим основателем римской философии.

Конечно, само собою понятно, что чуждые культы, нравы и мнения не могли распространяться, не вызывая против себя реакции. Так, еще в 161 г. сенат изгнал из города греческих риториков и философов. В особенности старший Катон более чем в продолжение полувека (он жил в 234—149 гг.) являлся представителем старинной римской добродетели в борьбе с чуждыми культами, расслабляющей роскошью и греческой образованностью. К последней он относился так строго, что хотя он сам был отцом латинской прозы, но осуждал писательство и опасался, что оно приведет к упадку истинного римского духа: о чужих культах он не хотел ничего знать и велел своему эконому приносить жертвы только у домашнего очага и на полевом алтаре и не спрашивать советов ни у каких чужих предсказателей; но туземные суеверия исполнялись им, или по убеждению, или из политики; его книга *De re rustica* содержит формулы для симпатического лечения и чародейственные рецепты.

Еще при жизни Катона нововведения, против которых он вооружался, находили ревностных защитников в лице лучших его современников, а также и в непосредственно следовавшем за ним поколении. Старший Сципион и Эмилий Павел, а позднее кружок младшего Сципиона, к которому принадлежали грек Полибий, Гракхи и Лелий, были друзьями греческой образованности. Замечательно положение, которое занял Полибий относительно римской религии. Он был большим почитателем римской политики и на римскую религию смотрел лишь как на средство удерживать

неразумную толпу в должных границах. Но если такой взгляд господствовал между мыслящими людьми, то религия подвергалась серьезной опасности. Эта опасность могла бы быть предотвращена, если бы религия нашла себе поддержку в философии, и такую поддержку, по-видимому, должен был дать стоицизм. Однако, для положительной религии, какова была римская, философия — опасная союзница; поэтому многие желали удалить размышление из области государственной религии. В этом и состояло значение того различия, которое Сцевола делал между государственным культом (*religio civilis*), философией (*religio naturalis*) и мифологией (*religio poetica*). К. Муций Сцевола был очень уважаемый и влиятельный юрист и *pontifex maximus*, павший во время Марианских волнений в храме Весты от руки убийцы. В своих мнениях он, как и все римское право того времени, зависел, конечно, от стоицизма; тем не менее утверждение, что вышеуказанное тройное деление было вообще принято у стоиков, не имеет достаточного основания. Замечательно, что человек с таким положением и характером, как Сцевола, защищал религию лишь как государственное учреждение и культ и совершенно не придавал ей никакой цены как предмету веры. Не таков был взгляд Варрона. Марк Теренций Варрон был величайший ученый и теолог, который когда-либо появлялся у римлян; мы уже говорили о нем при обозрении источников. Хотя он и удержал различие *religio triplex* (тройной религии) Сцеволы, но он придавал ему другое значение. Гражданскую религию он сохранял, но только вследствие ее целесообразности и необходимости. Посредством аллегорического толкования он придавал богам народной веры естественное и разумное значение. Так, трех капитолийских богов он толковал в том смысле, что Юпитер — это небо, Юнона — земля, Минерва — мысль; далее, мифы о Сатурне объяснялись земледелием и т. д. Таким толкованием он стермился согласовать старинную отеческую религию со стоической философией. Это была первая и последняя попытка теологической обработки римской религии. Мы еще будем описывать многие интересные явления в области благочестия и нечестия в последние десятилетия республики и во времена императоров; но нам уже не придется говорить о теологической спекуляции, которая могла бы иметь какое-либо самостоятельное значение.

## § 128. КОНЕЦ РЕСПУБЛИКИ

**П**адение гражданского, нравственного и религиозного порядка, предвиденное уже Катонам, полагавшим причины его именно в иноземной культуре и литературном образовании, привело, наконец, к полному перевороту всего общественного быта. Разумеется, здесь нет надобности делать очерк очень известной политической истории этого времени, но нам все-таки нужно описать общий характер последнего периода республики. Последнее полувековье республики, от Суллы до империи

Августа, носит на себе резко-характерный отпечаток. При случае мы уже упоминали о событиях и лицах этого времени; но картина общего разложения всех отношений заслуживает особого рассмотрения.

Прежде всего надо отметить великое значение Суллы. Его диктатура обозначает переходный пункт от республиканской государственной формы к монархической. Эта перемена стоила полувека кровавой борьбы. После Митридата римлянам более не угрожал никакой внешний враг, но сами они истребляли друг друга во внутренней борьбе партий. В гражданских войнах и проскрипциях не только погибли некоторые из знатнейших родов, но также навсегда утратилась и та нравственная твердость, которая давалась служением родине и заботой о гражданских обязанностях и добродетелях. Сравнительно с этим не имело большого значения то, что формы религии сохранились и что суеверный Сулла даже покровительствовал многим туземным и иноземным культам. То, что он, несмотря на свои преступления, или даже благодаря им, всегда достигал своих целей и мог смотреть на себя как на любимца богов — он называл себя по-гречески Эпафродитом, а по-латыни — *felix* (счастливый), — являлось обвинением против мирового порядка<sup>1</sup> и потрясало веру более, чем ее могло упрочить установление культов.

Когда общественное благо отступает на задний план и по отношению к нему исчезает и одушевление, и сознание долга — тогда люди вполне поглощаются частными интересами. До какой степени доходило это в Риме, о том свидетельствуют многие судебные речи Цицерона. На такой почве дерзкие искатели приключений вроде Клодия и Катилины могли с помощью уличной черни угрожать опасностью государству, и даже лучшие люди, которых в то время в Риме было все же немало, потеряли твердость духа и были бессильны против общего расстройтва. Кто хотел еще достичь чего-нибудь на свете, должен был отрешиться от твердости характера, иначе оставалось только погибнуть; так, слабоумный младший Катон признан был святым за свое философское самоубийство. Занятие философией для большинства тоже не было достаточно серьезным, чтобы сделаться истинной задачей жизни; а знатные римские юноши искали в школах Афин, или Родоса, не столько познания истины, сколько утонченной образованности и риторической ловкости.

В это время в Риме появились самые разнородные философские направления. Греческая образованность внесена была в Рим уже в середине II в. до Р. Х., когда оригинальность и сила мысли уже замерли в философских школах Греции; греческие друзья знатных римлян и учителя юношества частью были чистые эклектики или скептики, или же, если они держались определенного учения, как отцы римского стоицизма Панэций и Посидоний, то они скорее отличались энциклопедическим знанием, чем действительно содействовали разработке философских проблем. Бенн

<sup>1</sup> *Deorum illud crimen erat, — Sylla tam felix* (Было преступлением со стороны богов, что Сулла был так счастлив). *Seneca, Cons. ad Marc. 12.*

не без основания приравнивает этих мыслителей к софистам, с той разницей, что они настолько же ниже их по остроумию, сколько превосходят их ученостью. Мы не имеем в виду излагать здесь содержание различных философских систем, но нам нужно указать, насколько они соответствовали римским потребностям и применялись к римскому характеру.

Прежде всего обращают на себя внимание стоики. Стоическая философия вошла в такой тесный союз с римской жизнью, что она получила национально-римский отпечаток, а с другой стороны, римлянин сделался типом стоика. В стоической философии римляне находили опору для религии и морали; для первой не столько потому, что боги путем аллегоризации превращены были в космические или этические силы, сколько потому, что стоическое учение давало поддержку институту дивинации. Так как ауспиции издревле были одним из оснований римской жизни, то теория, защищавшая их против неверия, нравилась многим. Мораль и право тоже выросли на почве стоических воззрений, и Цицероново сочинение *De officiis* обработано в духе стоицизма. Римляне мало интересовались объяснением мирового устройства, которое давала стоическая философия, но их образ жизни и исполнение долга приняли стоическую окраску. Трезвое направление, строгий образ мысли, достойное поведение, хладнокровное терпение — все эти качества были в римском характере и раньше, и стоицизм только усилил их. *Gravitas, constantia, aequanimitas* (твердость, постоянство, спокойствие духа) были вполне римскими, так же как и вполне стоическими добродетелями, а также встречались вместе и в утилитарной (но не в гедонистической) морали.

Впрочем, надо заметить, что стоическое учение не овладело всецело Римом, и именно в последнее время республики многие им тяготились. Римские мыслители хотя и не могли сами создать чего-либо оригинального, но были всегда способны к критической оценке; поэтому слабые стороны веры в провидение и бессмертие, поскольку они основывались на стоическом учении, не остались от них скрытыми. К этому присоединилась еще проповедь противоположного мировоззрения, т. е. эпикурейского. Не разрабатывая дальше самостоятельно учения Эпикура, но с полным убеждением в его истине, Лукреций возвестил его как евангелие свободы, избавляющее от уз религии и освобождающее от страха пред богами и смертью. Но хотя эта проповедь встретила сочувствие многих, однако она менее соответствовала потребностям, чем эклектическое и скептическое направление, которое в описываемом периоде имело всего больше сторонников. Скептицизм мог принимать многие формы: у позднейших пиронистов (Энесидем, а во времена империи Секст Эмпирик) он развился в доктрину, в то время как новая академия угождала скептическому настроению светских людей<sup>1</sup>. Эта форма, которая хотя и отказалась от систематического

---

<sup>1</sup> Интересный трактат об этой стороне истории древней философии принадлежит *В. Брошару* (V. Brochard): *Les sceptiques Grecs* (1887 г.).

познания и твердого критерия, но зато подходила к жизни и ее требованиям и эклектически сохраняла многие мнения различного происхождения, господствовала в Риме. Такое направление вполне гармонировало с многосторонним образованием и внутренним непостоянством этого века, представляя притом ту значительную выгоду, что оно не было опасно для внешней религии как основания государства; и часто бывало, что в одной и той же личности совмещались скептический философ и защитник существующей религии. Страстные нападки эпикурейцев уничтожали устои, необходимые для жизни государства, но вместе с тем они требовали безусловной веры в атомистическое мировоззрение. Эклектический скептицизм академиком уважал существующее и давал занятие уму, не требуя больших усилий в сфере веры; поэтому последняя точка зрения гораздо более соответствовала духу времени, чем первая.

Во всяком случае, появились и более положительные стремления. Циническая философия, приобретшая в Риме многих сторонников и имевшая довольно сильное влияние на Цицерона, шла, конечно, против многих теоретических учений и диалектического искусства стоиков, но вместе с тем она имела в себе и такие положительные стороны, вследствие которых во времена империи циники сделались самыми излюбленными учителями и проповедниками. Мы уже видели, что Варрон хотел основать положительную теологию на стоическом базисе. Его современник Публий Нигидий Фигул (*P. Nigidius Figulus*), который в общественном мнении стоял, по своей учености, немногим ниже Варрона, также писал о богах и культе и держался пифагореизма. Возобновление пифагорейского учения и образа жизни составляет отличительную черту этого времени. Тайные учения и магические искусства, комбинация орфической, восточной и этрусской тайной мудрости — все это было смешано вместе и выступило, прикрываясь священным именем Пифагора. Таким образом, уже в это время получила свое начало та удивительная смесь философских и религиозных элементов, суеверия и спекулятивных умозрений, которая впоследствии под именем неоплатонизма сделалась последним прибежищем падающего язычества. Но и предтеча этого учения — новопифагореизм — имел значение в Риме. Он был представлен философской школой Секстиев. Они возобновили старинное запрещение животной пищи, обязанность самоиспытания и учение о переселении душ, взяв все это из древнего учения пифагорейцев. Эта школа процветала еще во времена первых императоров, и Сенека обязан был ей многими своими положениями.

При обзоре общих течений во время упадка республики мы уже назвали двух писателей: Лукреция и Цицерона, значение которых для религии мы теперь рассмотрим.

Лукреций (98—55)<sup>1</sup>, более светский человек, чем ученый, в своих шести книгах *De rerum natura* («О природе вещей») познакомил римлян с учением Эпикура. В сочинении его находили некоторые отголоски из более ранних философов, именно из

<sup>1</sup> Die Literatur bei Überweg und bei Teufel.

Эмпедокла. Но *Вольтиер* в тщательно разработанном исследовании<sup>1</sup> указал, что Лукреций не черпал прямо из древних источников, но сам знал их только по сочинениям Эпикура. Этот мудрец для Лукреция был единственным авторитетом, которому он следует всегда добросовестно, но не всегда вполне точно. Лукреций изложил физику и психологию эпикурейской школы подробно, а этику мимоходом. В некоторых увлекательных изображениях из жизни как людей, так и природы Лукреций проявил истинный поэтический талант. Замечательно, что в противоположность спокойному настроению и мягкой гуманности, приписываемым Эпикуру и его первым ученикам, Лукреций излагает свое учение горячо и со страстью. Он Эпикура не только считает мудрым учителем, но возводит его в героя, который напал на суеверие с титанической силой и, одержав победу, как бы вознес нас на небо и заслуживает быть прославленным как бог. Религия в глазах Лукреция есть главная причина всех зол. Уже в начале поэмы она является в отвратительном свете при описании жертвоприношения Ифигении. Поэт сознавал себя свободным от цепей суеверия, и это чувство вдохновило его воспеть настоящую триумфальную песнь, в которой он сравнивал себя с человеком, смотрящим с твердого берега на кораблекрушение (*De rer. nat.*, II, 1 и след.). Но заблуждение людей для Лукреция не столько предмет сожаления, сколько ненависти. Тон Лукреция проникнут желчью, когда он говорит о силе религии в жизни, о страхе пред богами и перед смертью. Он бичует легкомыслие тех людей, которые в счастье смеются над религией, а в несчастье *acrius advertunt animos ad religionem* (с горячностью обращаются к религии); он жалуется на страх пред подземным миром, который *omnia suffundens mortis nigrore* (на все разливая мрачный цвет смерти), и жалеет глупцов, которые, веря в никогда не существовавшие муки подземного мира, наполняют свою жизнь на земле мучениями: *acherusia fit stultorum denique vita* (будущая жизнь делается для глупцов настоящей жизнью). И если афоризм *primus in orbe Deos fecit timor* (прежде всего богов создал в мире страх) ведет свое начало не от Лукреция, то все же эта мысль составляет центральный пункт его воззрения. В противоположность ложной религии он прославляет истинную религию без культа и обрядов, состоящую в том, чтобы *pacata posse omnia mente tueri* (смотреть на все спокойно и хладнокровно).

Не легко верно определить отношение Лукреция к течениям его времени. Он наносит такие сильные удары религии, что создается впечатление, будто он имеет дело с сильным врагом. Между тем мы знаем, что его время было временем глубокого скептицизма, так что Цицерон даже смеялся над людьми, которые считали нужным постоянно повторять *epicurea cantilena* (старые эпикурейские песни) против веры в бессмертие души. В век неверия борьба против веры в духе Лукреция имела в себе нечто утрированное; с другой стороны, однако, он умел верно распознать и резко порицал суеверный страх, скрывавшийся под маской свободомыслия.

<sup>1</sup> *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* (1877).

Было бы ошибочно ограничивать действие полемики Лукреция языческой религией того времени. Вполне очевидно, что при таком механическом понимании мирового устройства, какое было у Лукреция, всякая положительная религия утрачивала свое основание. Поэтому понятно, что он осуждает и культ. Лукреций нападает не столько на мифы, которые приписывают богам недостойные дела, сколько на то мнение, что существуют боги, принимающие участие в делах мира. Поэтому он употребляет все усилия, чтобы ниспровергнуть веру в провидение и бессмертие. Неудивительно вследствие этого, что неверие XVIII столетия ссылалось на Лукреция и что такие люди, как Вольтер и Фридрих Великий, искали себе оружие в арсенале его сочинений.

Довольно удивительно, что *De rerum natura* начинается с обращения к богине — с поэтически-прекрасного гимна Венере; и однако Лукреция нельзя упрекнуть за это ни в непоследовательности, ни в оппортунизме: под именем Венеры он прославляет не что иное, как производительную силу природы; поэтому именно такое воззвание является как раз подходящим началом. Вместе с тем призывание *Aeneadam genitrix* (родоначальница потомков Энея) придает всему сочинению патристический отпечаток. Такому национальному характеру своей задачи поэт придает большую важность; он желает возвестить римлянам на их родном языке спасительное учение Эпикура.

В частностях своих поэма Лукреция содержит много замечательного. Во многих очень удачных жанровых картинах он рисует суетное честолюбие и зависть поколения, терзавшего друг друга в гражданских войнах. В третьей книге важны не столько доказательства, посредством которых он борется со страхом смерти, сколько изображение людей, которым этот страх портит жизнь. В V-й книге встречаются часто весьма удачные изображения начала и первых ступеней цивилизации. Что касается до самого учения, то в изложении его Лукрецию недостает оригинальности. Ни из чего не видно, чтобы он имел на свой век глубокое



Цицерон.

влияние; его имя редко встречается в литературе как его времени, так и времен империи; но уже в раннем периоде средних веков, в эпоху Каролингов, многие христианские писатели заимствуют у него выражения и мысли. Во всяком случае, Лукрецию надо отдать ту честь, что во всей всемирной литературе антирелигиозное направление редко где проявлялось с таким достойным одушевлением, как у него.

Если на Лукреция следует смотреть как на единичное явление, то Цицерон вполне может быть признан за представителя своего времени. Он не был ни глубок, ни оригинален как мыслитель, но несмотря на это, сделался величайшим римским философом. Благодаря своим разносторонним занятиям он приобрел обширное общее образование и в приятно написанных сочинениях так изложил философемы различных философских школ, что в той форме, которую он им дал, они получили широкое распространение и оказали значительное влияние<sup>1</sup>. Цицерон был эклектик и склонялся больше всего к учению новой академии. Греческие подлинники, на основании которых он писал, большею частью известны нам только из его же сочинений; поэтому нельзя с точностью определить, насколько он был самостоятелен в их обработке. Заметно, впрочем, что в разных его сочинениях выступают довольно значительные различия, в зависимости от источников, которым он пользовался. Иногда (как в *De officiis*) он следует преимущественно стоикам. Иногда у него выступает то скептическая, то положительная сторона платонизма (последняя там, где он рассуждает о бессмертии), а иногда он заимствует многое у Аристотеля. Надо сказать, что Цицерон не глубоко входил в сущность разных этих систем и нередко писал о таких вопросах и мнениях, действительное значение которых было для него непонятно и о которых он судил лишь поверхностно. Особенно это проявляется в его трех книгах *De natura deorum* («О природе богов»), где и эпикурейская система, и стоическая догматика, изложены неудовлетворительно и оценены неверно, а пустой скептицизм новоакадемика Котты, с которым автор почти во всем соглашается, вовсе не соответствует великим вопросам, о которых трактуется в этом сочинении. То же можно сказать и по отношению к философскому содержанию *De divinatione* («О гадании»). Впрочем, это сочинение в качестве интересного сборника материалов никогда не утратит своей ценности.

О каких-либо великих, основных воззрениях у Цицерона нет и речи. Он придает большую ценность общему мнению, *consensus gentium*, а в частности, римским нравам и обычаям и тому взгляду на приличия, который господствовал в окружающей его среде. Основанием его нравственности служит понятие добродетели, *honestum*, заключающее в себе *decorum* (πρέπον), подобающее, которое он определяет так: *id quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum posset jure laudari*<sup>2</sup> (то, что, независимо от всякой полезности и без всякой прибыли или выгод, само по себе, по справедливости, заслуживает похвалы). Таким

<sup>1</sup> Интересные стороны этого влияния объясняет И. Эвальд, *Der Einfluß der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius* (1881).

<sup>2</sup> *De finib. bon. et mal.* II, 14.

образом, он ставит его вне зависимости от последствий, а только от уважения и одобрения людей; с другой стороны, его философия не совершенно уж бескорыстна, так как в *Tusculanae disputationes* («Тускуланских беседах») речь идет именно о *res beate vivendum maxime necessarias* (вещах, особенно нужных для счастливой жизни).

В жизни своей Цицерон тоже различал гражданское и философское воззрения на религию. Являясь часто скептиком в своих философских трактатах, он в своих политических и судебных речах говорит как верующий государственный человек, который верит в божественные предзнаменования и в карающее правосудие. Частные разговоры, в которых выражалось сомнение в существовании богов, не исключали возможности в общественной жизни энергически исповедывать веру в них. Известно, что Цицерон, довольно скептически относившийся ко всяким гаданиям, сам был авгуром.

Если искать у Цицерона твердых религиозных убеждений, то мы найдем у него некоторую веру в промысел и сильную веру в бессмертие. О последнем он в тоне горячего убеждения и с платоновскими аргументами рассуждает в первой книге «Тускуланских бесед», в *somnium Scipionis* («Сне Сципиона») и в других местах. Душу он считает божественной, что вытекает из ее ощущений и сил, короче — из совокупности всего ее существа. Отношение души к телу сравнивается с тем, которое существует между богом и миром; да и для бога он не может создать никакого представления выше того, которое выводится из представления о человеческой душе. Замечательно, что эта вера в бессмертие есть единственный религиозный элемент, который можно найти в частной жизни Цицерона. В его корреспонденции решительно нигде не встречается религиозных мотивов и мыслей, и только уже в преклонном возрасте, когда он потерял взрослую дочь, Туллию, Цицерон стал искать утешения в мысли о бессмертии. Он написал для самого себя *Consolatio*, «Утешение», и хотел даже для этой умершей дочери поставить святилище в своем деревенском имении и почитать ее как богиню. Так как у римлян не было греческого понятия о демонических и героических существах, то они прямо переходили к полному обоготворению — апофеозу. Как у Лукреция, так и у Цицерона мы видим, с какой силой в это время преследовала людей мысль о смерти; первым условием счастливой жизни в Тускуланских беседах признается «*de contemnenda morte*» (презрение к смерти).

## § 129. РЕФОРМА АВГУСТА

**Литература.** Последнее большое сочинение о времени императоров есть *Г. Шуллер, Geschichte der römischer Kaiserzeit* (в 2 т., в 3 ч., 1885), содержащее также перечень источников и переработанных сочинений до нашего времени. Для более позднего времени *Э. Гиббон, Decline and Fall of the Roman Empire*. Сочинение это начинается со смерти Марка Аврелия; хотя оно вышло еще в прошлом столетии, но и до сих пор имеет значение, несмотря на то, что *solemn sneer* (Байрон), с которым Гиббон произносит решительный приговор над религиозными предметами, отнимает у его книги часть ее ценности. О времени от Августа до Марка Аврелия см. *Г. Буассье, La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (в 2 т., 1874);

Г. Фридендер, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* (в 3 т.), особенно т. 3 (5 изд. 1887), интересные картины религиозного состояния. Об упадке язычества В. Шульце, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* (в 2 т. 1887, 1892). Г. Буассье, *La fin du paganisme* (в 2 т., 1891). Из сочинений последнего времени особенно О. Сеек, *Geschichte des Untergangs der alten Welt* (I, 1895).

Общие сочинения относительно нравственного и социального состояния языческого и христианского Рима: Ш. Шмидт, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme* (1853); В. Е. Т. Лекки, *The History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (в 2 т., 1869); Ш. Марта, *Les moralistes sous l'empire romain* (1865); *Etudes morales sur l'antiquité* (1883).

Исследователи о первых временах христианства также в новейшее время обращали серьезное и разностороннее внимание на римскую литературу и историю. Мы упомянем здесь: Э. Ренан, *Histoire des origines du christianisme*, именно 4-й и 7-й тома — *L'Antéchrist* u Marc Aurèle; Э. Гаве (Havet), *Le christianisme et ses origines* (в 4 т., из них для нас важны два первые); А. Гаусрат, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (в 3 т.); Бруно Бауэр, *Christus und die Cäsaren* (1876); Б. Обэ (В. Aubé), *Histoire des persécutions de l'église jusqu'à de la fin des Antonins* (в 2 т., 1875) продолжено в *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antjnjns au milieu du III-me siècle* (1881) и *l'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du III-me siècle* (1886), Т. Кейм (Th. Keim), *Rom und das Christentum* (посмертное изд. 1881); особенно важно: К. И. Нейманн, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian* (т. I, 1890). Из многочисленных монографий мы назовем прекрасную книгу Ж. Ревилля, *La religion à Rome sous les Severes* (1886).

**Р**анее господствовало мнение, что время Римской империи было периодом упадка, но благодаря свету новых исследований в настоящее время его должно считать опровергнутым. Разложение и порча, на которые как на отличительные признаки этого времени указывают христианские писатели и которые изображаются также многими римскими писателями, бывшими в числе врагов империи, суть отчасти обманчивые представления. В противоположность литературным источникам многочисленные памятники, надписи на votивных таблицах, гробницах и т. д., указывают на то, что в низших слоях общества и в провинциях еще господствовала наивная религиозность и вместе с ней многие суеверия. В общем же нравственные и социальные условия при императорах были гораздо лучше, чем в последнее время республики. Некоторые реформаторские и эклектические стремления указывают также на жизненную силу древней религии. Языческий мир не погиб, впад в скептицизм и неверие; наоборот, в этом периоде он старался слить воедино все положительные элементы веры. Первые такие попытки исходят от императора Августа.

Реформа Августа состояла, с одной стороны, в учреждениях, которыми он или реставрировал древние формы культа, или создал новые, а с другой стороны — в духовном влиянии, так как он не только построил многочисленные храмы и издал законы для возвышения семейных отношений, но и имел возможность сильно воздействовать на мнения и настроения. Политика Августа не устраняла древнего республиканского общественного устройства. Поэтому он снова возвысил положение сакральных учреждений, которые уже отчасти пришли в упадок.

Август реставрировал более 80 храмов в Риме, сделался членом всех больших греческих коллегий, а по смерти Лепида был избран в звание великого понтифика. В 27 г. до Р. Х. он принял поднесенный ему сенатом титул Августа, не только для того, чтобы покончить со своим прошлым в лице Октавиана, но также и потому, что этот

титул, заимствованный из жреческого языка (*Augustus* значит *σεβαστός*, священный), облакал его носителя во все достоинства, которые могла ему дать религия, и ставил его в положение лица, которому «*tamquam praesente et corporali Deo fidelis est praestanda devotio*» (которому верующие должны были посвящать себя как присутствующему в телесном образе богу) (*Vegetius*).

Стремления этого властителя направлены были на то, чтобы сделать религию твердой опорой как общественного порядка, так и собственной его власти. Измеряя его учреждения таким масштабом, следует, без сомнения, заключить, что они были очень разумны. Он указал языческой религии такие пути, по которым она шла потом в течение многих веков и на которых проявила великую силу усвоения и сопротивления.

Август оказывал особенное почтение ларам. Старинный римский культ ларов во всех отношениях значительно содействовал его целям. Почитанием ларов император ясно указывал на желание сохранить за своей реформой характер древней и национальной. Этому способствовало еще и то, что лары более, чем кто-либо из великих богов, соприкасались во всех отношениях с ежедневной жизнью. Они были домашними богами и богами-покровителями на улицах и в путях, на полях и лугах; они непосредственно удовлетворяли потребности божественной защиты и сопутствия — представляли собою вездесущий божеский промысел, *pimpe*. К ним прежде всего обращались во всех случаях обыденной жизни и им давали обеты. Большое значение для культа ларов имела реформа, введенная Августом в управление самого города Рима. Он разделил город Рим на 265 округов, из которых в каждом была часовня для лара. *Magistri vicarum*, которым он поручил в каждом округе заведование делами культа и полицией, образовали род народной магистратуры и жречества и вполне были преданы интересам императора. Эти *magistri vicarum* к двум ларам присоединили третьего, гения — Августа, которому, таким образом, еще при жизни императора, приносились жертвы и возносились молитвы. Культ императоров, которому суждено было сделаться настоящей государственной религией этого периода, Август подготовил путь тем, что ему удалось соединить почитание своего гения и в Риме, и в Италии с самым распространенным, популярным и жизненным из всех культов — служением ларам. В провинциях Август пошел еще несколько далее<sup>1</sup>. Как и в Риме, он дал их политической организации в то же время и сакральный характер; в главном городе каждой области он установил культ Рима и Августа с храмом и статуями и часто с пятнадцатидневными играми. Такими главными городами были на западе Лугдунум (Лион), Нарбонна, Таррагона; на востоке: Эфес, Никея и т. д.; главный жрец такого провинциального культа назывался *sacerdos ad aram* или *flamen provinciale*; а на востоке *αρχιερεὺς*. Вообще говоря, эта организация в провинциях не встретила никакого сопротивления. Рим допускал существование старых культов и признавал

<sup>1</sup> Ср.: *V. Duruy, La religion d'Etat sous Auguste. R. H. R., 1880, № 1.*

всех богов, отождествляя их отчасти со своими собственными богами; только рядом с ними и выше всех прочих он ставил культ собственного господства и культ римского повелителя, что, особенно на Востоке, было в полном согласии с издревле существовавшими воззрениями и обычаями. Спротивление встретилось только у иудеев,



Гений Августа.

которые не могли признавать никакого другого бога рядом со своим, и у галльских друидов, у которых новая организация отнимала всякую власть. Впрочем, конфликт с теми и другими произошел не при Августе, но не заставил себя долго ждать при его преемниках.

Не только малым, но и большим богам Август оказывал почитание, и в этом случае он также ловко сумел соединить старое с новым. Сперва он окончил храм Венеры-Матери (Genetrix), в галльском Форуме (Forum Julium), соорудить который обещал Цезарь в битве при Фарсале, но который во время его смерти не был еще совершенно готов. Мы уже раньше сказали о значении Венеры как праматери Энеадов для римлян вообще и для рода Юлиев в особенности. Как наследник Цезаря, Август посвятил также храм Марсу Ultor, наказавшему убийц Цезаря. Постройка подвигалась медленно. Когда же она была окончена, то в портиках этого храма были поставлены статуи великих и победоносных римских вождей. Этим император почтил славное прошлое республики. Тем вре-

менем он, не обнажая меча, приобрел новые лавры: парфяне возвратили отнятые у Красса знамена. Этот случай император отпраздновал, воздвигнув в Капитолии небольшое святилище опять Марсу Ultor (Мстителю). Особенные почести воздавал он Аполлону, которому приписывал победу при Акциуме. Он воздвиг ему на Пала-

тине роскошный храм из каррарского мрамора, и освящение его было отпраздновано великими торжествами.

Август также возобновил для народа игры, которых не было в течение некоторого времени. Так, после битвы при Акциуме он возобновил популярные праздники в честь *Lares compitales*, духов-хранителей перекрестков, отмененные Цезарем из опасения народных волнений. Но особенный блеск придал он своему правлению празднованием *Ludi Saeculares* в 17 г. до Р. Х. Эти старинные очистительные и искупительные церемонии получили новый характер от тех обстоятельств, при которых Август восстановил их действие. Первое место в них занимали уже не подземные боги, а Аполлон Палатинский. Этот праздник являлся выражением тех ожиданий, которые пробуждал новый политический и социальный порядок: *saeculae saeculare*, которое сочинил на этот случай Гораций, прославляет не только богов, но и славное правление Августа и те надежды, которые с ним соединялись.

Реформа этого императора основывалась на том верном соображении, что политическая борьба партий, нравственная испорченность жизни больших городов и религиозный индифферентизм образованного класса еще не совсем поглотили здоровые силы римского мира, а лишь до некоторой степени коснулись его поверхности. Стало быть, можно было еще найти здоровое зерно: надобно было выдвинуть те слои, в которых оно было заключено, что и сделал Август. Насколько к этому побуждали его личные религиозные мотивы — это дело второстепенное. Несомненно, масштабом для него была политическая точка зрения. Нельзя отрицать возможности и того, что забота о нравственности и семейном быте, так же как и о национальных интересах, была или по меньшей мере стала для него делом личного вкуса. Его благочестие могло быть во многих случаях более чем условным; он даже не был чужд суеверия и, как многие властители, верил в свою звезду. В то же время ему приписывались многие скептические выражения. Он также принадлежал к поколению, которое выросло в Риме в последние годы республики. Той же причиной объясняется, что его современники не могли слишком скоро обратиться к искренней энергической вере. Для многих из них религия при Августе была делом вынужденной моды. О настроении этого времени мы лучше всего можем узнать из литературы.

Правление Августа было расцветом римской литературы; для доказательства этого довольно назвать имена Овидия, Горация, Вергилия, Тита Ливия, к которым можно присоединить и многих других поэтов и ученых. Но остановимся только на этих четырех; все они довольно известны, и для нас достаточно отметить вкратце их положение по отношению к религиозному движению того времени. Дальше всего от него стоит Овидий: он не только вполне светский человек, но в своих *Amores* и *Ars amatoria* представитель той нравственной испорченности, против которой Август счел нужным употребить свою власть. Нет ничего невероятного, что Овидий был замешан в скандале императорской фамилии как пособник и что это и было тем

проступком, который он должен был искупить суровым изгнанием в Томах. Но не только против нравов направлялась его поэзия: фривольная обработка истории богов в «Метаморфозах» была для веры гораздо вреднее, чем страстные нападки Лукреция. Неудивительно, что такой человек как Овидий старался чрезмерной лестью приблизиться к властелину, а позже, в несчастье, не находил в себе ничего, кроме недостойных жалоб. Скорее удивительно было то, что в *Fasti* поэзия Овидия прославляла древнеотеческую религию. Мы уже дали оценку этого сочинения как источника для познания обрядов римского культа; здесь мы упоминаем о *Fasti* лишь в доказательство той силы, с которой могучий поток реформаторского движения Августа увлекал за собой даже противников.

Совершенно другим человеком, чем Овидий, был Гораций. Он тоже первоначально был не из благочестивых, а напротив — *parcus deorum cultor et infrequens* (скудно



Гораций.

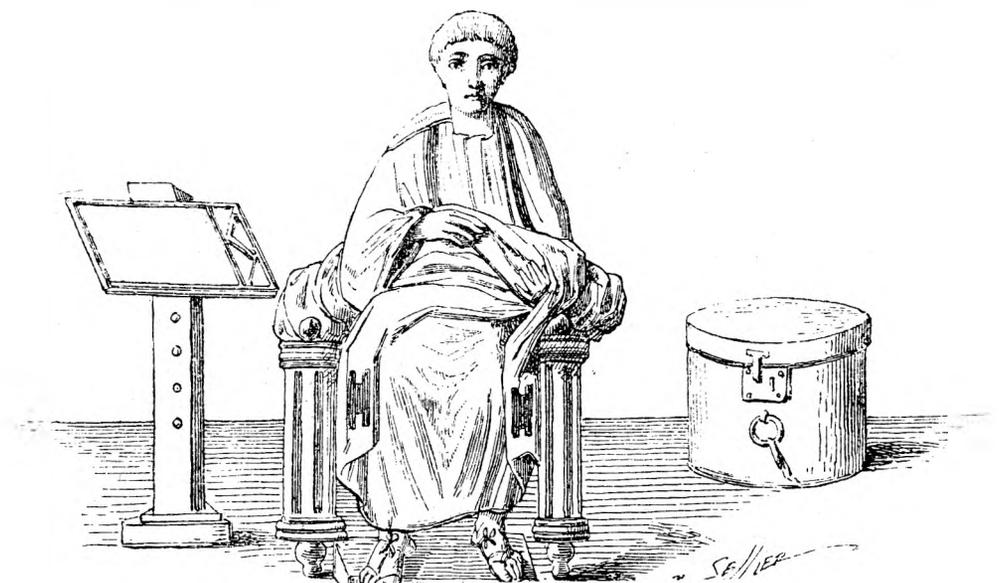
и редко выполнял требования культа); это был один из эллински образованных римлян последнего времени республики. В лице этого человека для реформ Августа приобретен был величайший поэт. Чувствуется, однако, что он не без некоторого внутреннего принуждения делается панегиристом старинных римских добродетелей, тихого деревенского образа жизни и скромной обстановки. Ум его был не чужд практической жизненной мудрости и рассудительных воззрений, так что он скоро понял пользу произведенной императором реформы нравов. Таким образом, он не без убеждения был поэтом, восхвалявшим как самого императора, так и его идеи, которых он являлся вырази-

телем. Первые оды 3-й книги представляют настоящий трактат о нравственности; сатиры бичуют распущенность нравственных отношений; в эпистолах же он вполне обратился к философии; правда, он не придерживался никакой особенной школы, а из всех систем эклектически заимствовал серьезные правила и предписания житейской мудрости.

Но умственное направление, наиболее пригодное для целей Августа, он нашел в историке Тите Ливии и поэте Вергилии: оба они с горячим удивлением обращались к прошедшему и искренно присоединились к стремлению возобновить древнеримский образ мыслей и древние нравы. Возможно, что и происхождение их не осталось в этом случае без влияния: оба они были родом не из Рима, а первый из Падуи, второй из Мантуи, так что они выросли в таких сферах, где вера менее подвергалась порче, чем в столице; притом по крайней мере один из них, Вергилий, вырос в скромной

сельской обстановке. Оба, как историк, так и поэт, твердо верили во всемирно-историческую миссию римского народа. Ливий более историк-писатель, чем историк-исследователь; особенно замечателен он пропагандой античного образа мыслей. В этом отношении достойна внимания его похвала страху перед богами и вера в чудеса; правда, защищая чудеса вообще, он слишком чудесные истории сообщает с оговорками.

Но для истории религии никто из лиц века Августа не сравнится в значении с Вергилием. Вергилий не был чужд образованности своего времени; у него есть явные следы того, что в течение некоторого времени он даже следовал эпикурейской философии, и его поэтические произведения обнаруживают в обработке



Вергилий.

материала слишком прилежную ученую работу. Несмотря на то, личные вкусы направляют его к сельской жизни и к народным нравам и обычаям, которые он прославляет в своих творениях.

Свойства Вергилия наиболее полно выразились в Георгиках, где он описывает сельскую жизнь с ее занятиями, земледелием, лесоводством, скотоводством, пчеловодством. Его Буколики состоят из десяти эклог, подражающих Феокриту, с частыми побочными обращениями к настоящему времени. Мы уже видели, какой вид получило в Энеиде поэтическое сказание об Энее. Во всех этих произведениях Вергилия выше всего стоит страх пред богами. С виду он как будто хвалит старинную веру, на деле же в его воззрения входит так много разнообразных, большей частью новых

философских мыслей, что невозможно найти у него одного общего мнения о религии. Кроме того, он часто лишь внешним образом соединяет очень разнородный материал: народные предания, которые он, насколько возможно, вставляет в свои изображения, свои личные религиозные взгляды, мифологические рассказы, которые он трактует с удивительным целомудрием, хотя, несмотря на это, ему не везде удастся скрыть их соблазнительность. Направление ума Вергилия, в отличие от Гомера, бывшего часто для него образцом, сделало Энеиду совершенно религиозным эпосом. Герой его — *prius Aeneas* (благочестивый Эней); предмет его поэмы есть, собственно, перенесение сага из Трои в Лавиний. Это постоянное обращение к первоначальной истории Рима и постоянная забота о священных предметах отчасти отнимают у изображения героя его жизненность и интерес. Что Вергилий своим эпосом хотел не только прославить старинные времена, но преимущественно желал проповедать для настоящего времени, это всего яснее видно из 6-й книги, где он говорит о подземном мире. В этом месте он с особенной силой старается подтвердить веру в будущую жизнь и справедливость, карающую и награждающую: *discite justitiam moniti et non contempnere divos* (учитесь помнить о правосудии и не презирать богов). Поэтому его можно считать предшественником Данта, и неудивительно, что последний поэтически описывает его как язычника, который нес позади себя факел и хотя сам не мог видеть его света, но освещал им потомство. Однако эта 6-я книга — не единственное основание, на котором христиане часто чтити Вергилия как пророка язычников. В 4-й книге Вергилия, по поводу рождения сына у консула Поллиона, изображается видимое начало золотого века. Краски и черты, которыми пользуется здесь поэт, так живо напоминают пророческие описания, что часто наводили на мысль о большем чем случайное сходство. Однако же в этих стихах нет ничего такого, что бы не соответствовало надеждам язычества на золотой век, которые опять сильно пробудились в правление Августа. Совпадение этих вновь пробудившихся надежд с явлением Христа, конечно, остается поразительным. Поэтому мы смотрим на Вергилия как на представителя того языческого благочестия, которое по своему направлению приближалось к христианству. Таким образом, христианское чувство средних веков, присоединявшее Вергилия к христианству<sup>1</sup>, не находилось на ложном пути.

---

<sup>1</sup> Нам вспоминаются следующие строки о Павле на могиле Вергилия:

*Ad Maronis mausoleum  
Ductus, fudit super eum  
Piae rorem lacrimae  
Quem te inquit reddidisset  
Si te vivum invenissem  
Poetarum maxime!*

(Когда его привели к гробнице Вергилия, то он пролил над ней слезы любви и сказал: «я бы обратил тебя, если бы застал тебя в живых, о величайший из поэтов»).

## § 130. РЕЛИГИЯ В ДВА ПЕРВЫХ СТОЛЕТИЯ ИМПЕРИИ

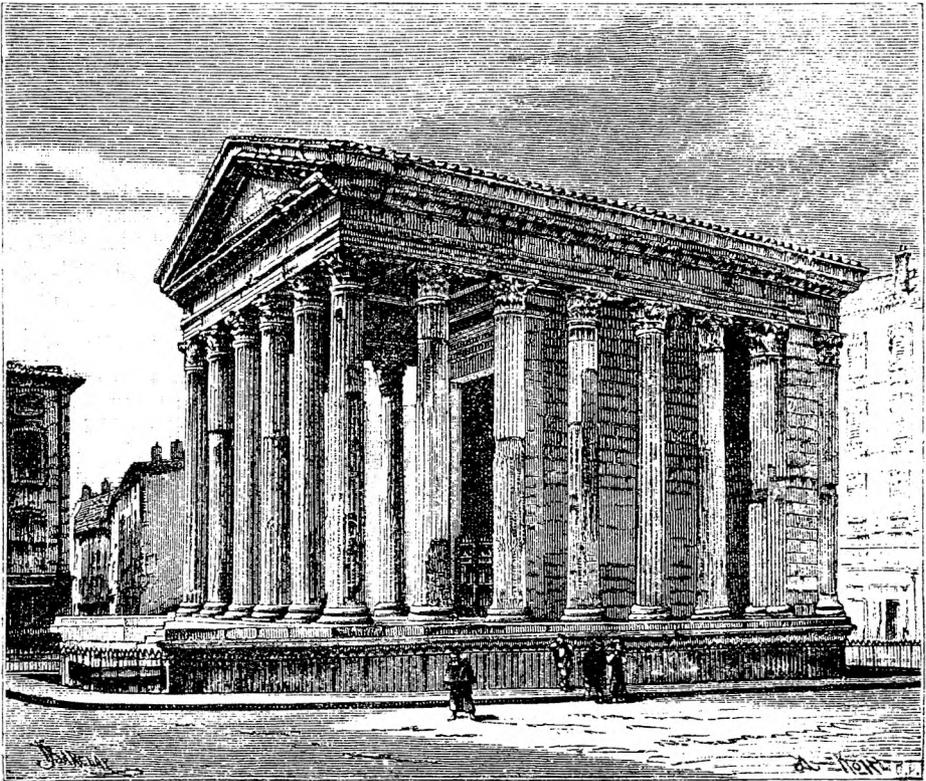
**К**ульт императоров в этом периоде составляет средоточие государственной религии. Об этом почитании мы уже много раз упоминали, но ввиду его важного значения нам необходимо теперь соединить главные его черты в одно целое.

Императорский культ в Риме был присоединен к культу Ларов и Ман, а на Востоке он был в связи со служением богам и с рабской преданностью, оказываемой повелителям, в особенности Птолемям, и которая уже во времена республики перенесена была на победоносных римских полководцев. Первым получившим апофеоз в Риме был Цезарь; после смерти ему воздавали божеские почести, и сенат даже определил на том месте, где был сожжен его труп, соорудить ему храм. Во время вспыхнувшей после Цезаря гражданской войны Секст Помпей и Антоний позволяли себе еще при жизни пользоваться божеским поклонением. Политику Августа мы уже описали. После смерти он был торжественно сопричтен к богам; Ливия и Тиберий построили ему храм. Отношение императоров к требованию себе божеских почестей было очень различно. Некоторые, как Тиберий, были очень умеренны; другие же, как Калигула, первым принявший титул *dominus*, не знали никаких границ; многие даже очень скептически относились к настоящей или будущей своей божественности. Говорят, что Веспасиан, умирая, сказал: *Deus fio* (я делаюсь богом), Каракала же открыто смеялся над обоготворением своего убитого брата: «*sit divus, dum non sit vivus*» (пусть будет богом, лишь бы не был жив). Вообще, с течением времени молитвенные обращения к императорам становятся все чаще. На монетах лавровый веночек заменяется согопа *radiata* (лучистым венцом), а позднее встречается даже нимб. Формального же божеского поклонения (*προσκύνησις*) по восточному образцу первым стал требовать Диоклетиан.

Вообще императоры еще при жизни пользовались сверхчеловеческими почестями; они назывались августами; говорилось об их *pumen* (божественности), *majestas* (величии, святости) даже *aeternitas* (вечности). Статуи императоров и императорских жен являются с атрибутами различных богов, как, например, Аполлона, Геркулеса, Цереры, Юноны. Но от этого общего почета следует отличать собственно культ императоров, который начинался только после их смерти, после торжественного причисления к лику богов. Были властители, как, например, Калигула, которые еще при жизни требовали себе божеских почестей, — намерение Калигулы поставить свою статую в иерусалимском храме заставило alexандрийских иудеев отправить к нему посольство, приключения которого рассказаны Филоном, *Legatio ad Cajum*, — а после смерти не получили апофеоза. Первым после Августа был возведен в боги Клавдий, не без насмешек над апофеозом слабоумного. Императорские жены, как, например, Ливия, тоже пользовались такими почестями. До IV века было около 37 таких консекрированных императоров и императриц — *divi* и *divae*. Оригинальное

явление представляет Антиной, фригийский любимец Адриана. Антиной пожертвовал своей жизнью, чтобы продлить жизнь своего господина; за это последний возвел его на небо и учредил его культ, необыкновенно широко распространившийся во всем государстве. Многочисленные статуи изображают Антиноя в виде Диониса.

Раньше мы уже говорили о том особенном жречестве, на которое было возложено попечение о культе императоров как в Риме, так и в муниципиях и провинциях; но мы должны еще упомянуть о восточном институте неокората. Азиатские города, и



Храм Августа и Ливии.

впереди всех Эфес, крепко держались за честь быть специальными центрами служения тому или другому императору, которому они строили великолепные храмы и учреждали в честь его игры. Известно, что это принятое всем прочим миром почитание императоров обусловило исключительное положение в римском государстве иудеев; впоследствии для христиан оно было пробным камнем, когда им приходилось выбирать между верой во Христа и повиновением государству. Насколько, однако, глубоко вкоренилось почитание императоров, видно из того, что даже введение христианства не могло немедленно устранить его; еще Константин, Констант и

Валентиниан получили после своей смерти титул *divi*, хотя и с ограничениями, требуемыми христианской религией.

Период империи был временем процветания самых различных культов. Многочисленные и пышные храмы основывались отчасти на частные средства. Кто не мог построить храм, тот ставил статую, что иногда стоило тоже очень дорого; или же приносили какой-нибудь другой священный дар. Идолослужение особенно процветало в этот период, причем нередко бывало, что изображение отождествлялось с самим божеством. Вблизи храмов часто селились ремесленники и художники, для которых торговля изображениями богов была очень выгодна, как это читаем мы о Димитрии в Эфесе (Деян. 19, 23). Роскошь при играх очень умножилась, и появились новые игры. Хотя эти дары и акты культа большею частью относились к императорам или к тем богам, почитание которых было особенно в моде — Асклепию, Серапису, Изиде и т. д. — однако вместе с тем сохранялись и старинные культы, местные культы, служение олимпийских богам, например Юпитеру, деревенским и народным богам. Из многочисленных надписей, а собственно для Греции из известий Плутарха и Павзания, видно, что отчасти ударжались еще самые древние и грубые обычаи. Некоторые из первобытных культов получили посторонние оттенки в современном вкусе, например арвальские братья продолжали отправлять культ *Dea Dia*, но вместе с тем они особенно принимали участие в почитании императоров. Вообще установились такие отношения, что в портовых городах, а также там, где процветали торговля, образование и роскошь, как, например, в Помпее, служили большей частью вновь появившимся чужим богам, между тем как в деревенских местностях с большим постоянством продолжали исполнять старинные обряды.

Международное общение, существовавшее в этот период, имело очень важные последствия для религии. Кстати заметим, что оно вызвало почитание в Риме нового божества, *Аппона*, созданного по образцу древних *pumina*. К нему обращались с мольбой об обильном привозе хлеба, особенно из Африки, откуда в это время Рим пополнял свой недостаток в зерновом хлебе. Но важнее, чем образование отдельных божественных личностей, было широкое распространение некоторых культов и соединенной с ними теокразии. Теокразия<sup>1</sup> рано возникла в Риме. Мы уже указывали на это, говоря об идентификации греческих богов с римскими. Но в этом веке появилось еще несколько значительных божеских образов с Востока и теокразия распространилась на все провинции империи. Божества всех национальностей сопоставлялись рядом или признавались за однозначашие. Так, Тацит, за единственным исключением, называет германских богов римскими именами, а Плутарх отождествляет египетских богов с греко-римскими. Еще гораздо более, чем в литературе, такое слияние имело место в жизни. Особенно важное значение для теокразии имели римские лагеря, где жили вместе солдаты из всех провинций и таким образом

<sup>1</sup> смешение различных богов. — *Ред.*

встречались вместе самые разнородные формы веры и суеверия. Есть многочисленные надписи, votивные камни, свидетельствующие о том, что римский лагерь сделался средоточием теокразии.

Причины того, что чуждые восточные культы принимались так благосклонно, очень хорошо изложены у *Буассье*, *Фридендера* и др. Это суть преимущественно те же причины, которые и ранее давали повод ко вступлению чуждых богов в пантеон Рима. Они заключались отчасти в недостаточности римской религии, отчасти в присущей ей силе усвоения. Легко видеть, что римская религия не удовлетворяла многим потребностям. В такое время, когда личная жизнь выступила на первый план, душа искала в чуждых культах того, чего не давала ей отечественная религия; казалось, что эти культы гораздо более приближают людей к богам, чем древнеотеческие формы богослужения; жрецы этих религий предлагали сверхъестественные силы, новые средства очищения, таинственные посвящения. Они гораздо более заботились о личных отношениях обращающихся к ним людей, чем римские *sacerdotes*, которые с этой стороны не претендовали ни на какое влияние; жрецы иноземных культов импонировали, приковывали фантазию, часто возбуждали чувственность и производили то религиозное возбуждение, которого у них искали. В противоположность простоте римского культа в церемониях восточных культов выступали разного рода чуждые символы, таинства и чудеса. В них искали экстатического подъема духа или же достигали душевного успокоения посредством всякого рода аскетических упражнений. Особенно этим чуждым культам были преданы женщины, хотя, правда, это не всегда делало им честь, потому что храмами нередко злоупотребляли для разного рода непотребств, а чужеземные жрецы являлись в роли сводников. Такое преступление совершено было в 19 г. по Р. Х. в храме Изиды, где жрецы доставили одну почтенную и знатную женщину всаднику, наряженному в виде бога Анубиса. Тиберий строго наказал этот бесстыдный поступок. В том же году он приказал сослать в Сицилию 4000 отпущенников за то, что они заразились египетским и иудейским суевериями. Это был не первый случай мероприятий против египетского культа, проникшего в конце республики даже в Капитолий. Вообще Тиберий энергически действовал против религиозного бесчиния; он ограничил также право убежища в малоазийских храмах, в которых находили безнаказанность многие злодеи; однако же он не в силах был остановить поток, увлекавший весь свет к иноземным религиям. Последние не только давали то, чего не могла дать римская религия, но и присоединялись к ней. Чужеземные жрецы не только не выступали против национальной религии, но и выказывали ей должное уважение, так что с ее стороны не было никакой причины смотреть на чуждые культы как на опасных соперников. С самого начала в духе римской политики было присоединять богов побежденных народов. Римская религия не была ни исключительна, ни нетерпима; поэтому каждый чуждый культ находил свое место в Риме уже готовым. Лишь в том случае, когда какой-нибудь

культ признавался опасным для государственного или общественного порядка, это являлось поводом выступить против него враждебно.

Чуждые культы, получившие в Риме большое значение, все произошли с Востока. Такими были: египетские культы, иудейство, а позднее христианство, персидское служение Митре и разные сирийские культы. Теоκραзия, начавшаяся при первых императорах, а отчасти еще в последнее время республики, достигла своего высшего пункта в III столетии, именно тогда, когда особенно Митра и сирийские боги приобрели свое полное значение. Поэтому хотя они появились еще ранее и Митра встречается в первый раз на памятнике времен Тиберия, но мы скажем о них в связи с религией позднейшего периода. Изложение истории иудейства в это время<sup>1</sup>, так же как и история возникновения и распространения христианства, лежит вне нашей задачи, так что мы лишь при случае будем указывать на пункты их соприкосновения. Следовательно, у нас остаются только египетские культы, вошедшие в Рим еще ранее и бывшие в почете и позже, но которые больше всего распространены были в римском мире в первые два столетия по Р. Х.

Литература и памятники указывают нам на значение египетских культов<sup>2</sup>; почти все авторы этого века упоминают о них очень часто. Ювенал описывает многие черты египетского суеверия. Из пестрой толпы богов, над которой смеется Лукиан, особенно смешными кажутся ему египетские боги со звериными головами. Очень полно и подробно миф Изиды и Озириса обработан у Плутарха, обряды его описаны у Апулея, *Metamorph.* XI. Лафей (*Lafaye*) подробно описал памятники, как *Isium* в Помпее, так и великолепные храмы Изиды и Сераписа в Риме. Эти культы не ограничивались портовыми городами Средиземного моря, но надписи свидетельствуют об их широком распространении во всех провинциях государства: в Испании и Галлии, Германии и Норике, Греции и Малой Азии.

Даже и такие люди II века, которые были недоступны азиатским суевериям, — Плутарх и император Адриан и те вполне признавали служение Изиде. Позже многие императоры были даже ревностными ее поклонниками, как мы это знаем о Коммодe, Каракалле и др. Боги египетского происхождения, которые в культе этого времени занимали столь выдающееся положение, были: Изиды, Серапис, Гарпократ (Горус), Анупис, особенно два первых. Некоторые из их атрибутов и мифов были заимствованы от древних египтян, но характер их совершенно изменился. Серапис формально заступил место Озириса. Обоих — и его, и Изиду — пантеистически признавали за всеобщих богов<sup>3</sup>, Сераписа — в качестве солнца, или бога богов, Изиду — как

<sup>1</sup> *Е. Шюрер*: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (2 изд. 1886. 1-е издание носило название: *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*).

<sup>2</sup> Из многих относящихся к египетскому культу сочинений назовем только *G. Lafaye*: *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Serapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école Neoplatonicienne* (1884).

<sup>3</sup> О Сераписе это видно, между прочим, из похвальной речи ритора Аристида и из *Macrobius Saturn.* I, 20, для Изиды же из греческого гимна, найденного на острове Андросе.

Великую Мать, отождествляя ее с разными богинями. Они владычествовали над всем: над землей, небом и морем, или даже все это произошло из их тела. От них ожидали защиты, благословения и освящения. Они имели оракулов, и в честь их отправлялись мистерии. Их статуи покрывались жемчугом, их мифы прикрывались аллегорическими объяснениями, как об этом ясно свидетельствует вышеназванный трактат Плутарха. Именно этим универсальным характером объясняется широкое распространение этих богов. Глубокие умозрения наиболее пантеистического направления о сущности божества соединялись с образом Изи́ды, культ которой в свою очередь поддерживал самые разнообразные суеверия. Служение ей приковывало чувства торжественностью и пышностью своих публичных церемоний и удовлетворяло душу обещанием духовных благ, соответствующих индивидуальным потребностям. Серапис наряду с Асклепием был также великим богом врачевания, а Изида — богиней женщин во всех отношениях; она благословляла брак и воспитание детей, но часто требовала аскетизма, а с другой стороны, она же содействовала чувственному разврату.

Великие церемонии культа Изи́ды наиболее обстоятельно описаны у Апулея. Первой из них было посвящение, которое служитель богов получал после многих очищений, постов и тяжелых испытаний. Если все это было им выполнено, то жрец публично принимал его в общение с божеством, что сопровождалось символическими обрядами и дорого стоившими торжествами; посвященный становился трижды блаженным, и для него начиналась новая жизнь. Апулей не только описывает обряды посвящения, но и делает при этом попытку анализировать настроение участников мистерий. Два великих ежегодных праздника Изи́ды праздновались весной и осенью. Один, бывший 5 марта, именно процессия *navigium* Изи́ды, праздновался при открытии навигации, покровительницей которой также считалась Изида. Другой начинался 12 ноября и продолжался несколько дней. Это был праздник смерти и воскресения Озириса, выражавший печаль искания и радость нахождения. Кроме того, этим богам ежедневно отправлялась служба в их храмах, а также, как гениям дома, им посвящен был домашний культ. Различные атрибуты культа Изи́ды: *sistrum*, или жестяная погремушка, священная вода из Нила для окропления, затем льняные одежды и специальные запрещения различных видов пищи — имели самые разнообразные значения. Вообще мы видим, что культ Изи́ды с помощью комбинации древних малоазийских и египетских обрядов, а также обрядов, заимствованных из греческих мистических культов, с новыми понятиями, оказался вполне соответствующим духу этого периода.

Едва ли было когда-нибудь другое время, столь жадное до чудесного, как время римских императоров. Хотя древние узаконения XII таблиц, направленные против магии, не были еще забыты (и, например, Апулей старался оправдаться от подозрений в магии), но, однако, всякие чудодейства и тайноведение процветали как на Востоке, так и в Риме. Чудотворцы вроде Аполлония Тианского уже в I в. пользова-

лись славой и уважением. В Риме разные обманщики находили богатую добычу в легковерии публики, которую обманывали разными штуками. Высшие сословия при императорах поддерживали всякие суеверия и почитали чуждых жрецов, которые совершали мистические освящения и магические церемонии. Употреблялись всякие заклинания и магические средства как для предотвращения зла, так и для получения каких-либо благ и во вред врагам.

И магия, и гадание в древних и в новых формах были очень распространены. Древнеримские ауспиции еще существовали, но их авторитет был уже несколько подорван, и они уже не удовлетворяли потребностям частной жизни. Для этой цели



Элизиум. Изображение на саркофаге.

служили *sortes* — также древнеиталийская форма мантики, пользовавшаяся большим почетом. Древний оракул в Дельфах, замолкший в период времени между Нероном и Траяном, все еще давал ответы, но время его процветания уже прошло, и Плутарх жалуется на его упадок. Взамен того на первый план выступили другие формы мантики, и прежде всего астрология. Восточные предсказатели, обозначаемые в Риме общим именем халдеев, посредством вычисления созвездий и составления гороскопов приобретали деньги и влияние. Никакие меры против этих так называемых *matematici* и никакие предостережения против их обманов не достигали цели. Уже при Августе Манилий с твердой верой в неизбежность этих вычислений составил свою

астрономическую и астрологическую поэму. Рядом с верой в звезды в это время существовала также вера в сновидения. Даже такой неверующий человек, как старший Плиний, не отважился отрицать предзнаменований чрез сновидения. Многочисленные примеры доказывают, какое большое влияние имели в то время замечательные сны. Символическое объяснение сновидений развилось в формальную науку, впервые систематически изложенную при Антонинах Артемидором в его написанной по-гречески «Онейрокритике». Особенно часто через сны, посредством инкубации, давали свои ответы так же часто посещаемые оракулы, как оракулы Асклепия, Сераписа, Мопсуса и т. п. Большой частью к ним обращались за исцелением. Поразительную картину религиозных безобразий того времени дает нам Лукиан в рассказе об Александре из Абонотейха, обманщике, который учредил прорицающего через сны оракула бога врачевания Асклепия под символом змеи приобрел себе много приверженцев и даже сумел одурачить Рутилиана, уважаемого римлянина, жившего во время Марка Аврелия.

Боги-врачеватели часто были (как, например, Серапис) в то же время и богами смерти. В служении им думали найти напутствие по ту сторону смерти и надежду на будущую жизнь. В символике снов Артемидора понятия исцеления и смерти часто заменяют друг друга. Тогда как платоники усиленно утверждали веру в бессмертие, другие, как, например, Гален, Квинтилиан, Тацит, оставляли вопрос о нематериальности души и ее существовании после смерти нерешенным<sup>1</sup>, Плиний-старший решительно и горячо отрицал бессмертие. Различным воззрениям философов соответствовали различные направления в обществе. Вообще вера в продолжение существования после смерти была жива, и многие мифологические изображения на саркофагах символически изображают судьбу души в загробной жизни. Но в некоторых надгробных надписях есть и материалистические воззрения на жизнь, высказывающие, что надо ею наслаждаться, не заботясь о будущем. Встречаются на гробницах надписи такого рода, как *Securitatis somno aeterno*, и даже шуточные или неприличные изображения и выражения. Многие надписи содержат утверждение, что со смертью оканчивается земное бытие, а иные приглашают наслаждаться вином и любовью, потому что после смерти ничего уже не будет. Но этим выражениям неверия можно противопоставить гораздо большее число религиозных надгробных надписей и символов. Правда, что некоторые из них, как *D(iis) M(anibus)* (что встречается даже на христианских гробницах), были условными формулами, поэтому неверующие надписи доказательнее противоположных. Есть и такие, которые не принадлежат ни к той, ни к другой категории, а только говорят о любви близких людей и о печали разлуки.

Оригинальным явлением времен империи были разрешенные еще в I веке сенатским постановлением похоронные товарищества, *collegia funeraticia*. Это были союзы,

<sup>1</sup> *Hist. nat.* (VII, 188—191).

состоявшие большей частью из мелкого люда, рабов-вольноотпущенников и т. д. Они обеспечивали своим сочленам, посредством регулярных вкладов с их стороны, общественное погребение в особенно для этого устроенных колумбариях или во всяком случае согласное с обычными правилами. Члены этих похоронных касс имели регулярные собрания, а в праздники общие обеды. Иногда вместе с тем, как *cultores Dii*, они составляли товарищество для почитания какого-нибудь определенного божества: таков был союз служителей Дианы и Антиноя, возникший при Адриане. Но нам неизвестны в подробности ни организация, ни воззрения этих кругов. Они могли быть очень разнообразны, соответственно разнородности религиозных течений в низших слоях общества. Формой этих узаконенных товариществ могли пользоваться всякие религиозные общества, и, конечно, они оказали также содействие и распространению христианства.

### § 131. МЫСЛИТЕЛИ И УЧИТЕЛИ

Образование при римских императорах было многосторонне, но философии недоставало глубины и оригинальности. Были ученые, как старший Плиний и Плутарх, которые обладали почти всем знанием своего времени. В латинской литературе этого времени можно еще указать на имена авторов, достойных внимания; греческая литература во II веке переживала период возрождения, а риторика находилась в периоде своего высшего процветания. Философия также оказывала значительное влияние, но держалась одностороннего практического направления; логические и физические проблемы большей частью отступили на задний план; философы обратились исключительно к этике и старались из различных систем эклектически соединить в одну то, что могло иметь практическое применение к жизни. Во всяком случае последствием этого было то, что философскими мыслями стали действительно интересоваться. То, что Цицерон считал лишь исключением, именно, чтобы философией занимались не для того, чтобы о ней рассуждать, а чтобы по ее указанию жить (*pop disputandi causa, sed ita vivendi*), — стало общим правилом в это время. Философия сделалась учительницей жизни и утешением в несчастьях. Замечательна утешительная литература, в которой Сенека и Плутарх, подобно тому как ранее Цицерон, подбирали философские основания для облегчения страдания или печали своих друзей и близких. Действительно, в это время философия была, как называл ее столетием позже Фицин, *nihil nisi docta religio* (то же, что ученая религия). Вследствие этого история религии должна ближе остановиться на этой роли философии.

Внешнее положение философов было очень различно и не всегда безопасно. Их влияние возбуждало подозрение некоторых цезарей. Идеологи всегда неудобны для тиранов. При Нероне в аристократических оппозиционных кругах стоические

принципы шли рука об руку с республиканскими симпатиями; даже Веспасиан принимал меры против философов, а Домициан изгнал их из Рима; но после него произошел формальный переворот и в этом отношении: с Марком Аврелием философия вступила на трон, и философы достигли высоких почестей.

В то время, когда все классы общества искали в философии помощи и совета, естественно, внешнее положение философов было очень различно: рядом с богатым министром Нерона Сенекой стоит вольноотпущенный раб Эпиктет. Были также многие, которые философией доставляли себе средства к жизни; таким образом, рядом со свободной писательской деятельностью Сенеки и Плутарха возникла особая должность философов. Литература этого времени дает нам изображение философа в самых различных условиях, и прежде всего в виде друга дома. Некоторые важные фамилии держали при себе философа в качестве духовного советника и воспитателя юношества. Лукиан дает яркую картину того неприличного обращения, которое часто испытывали эти духовные отцы, или домашние капелланы. Но все-таки замечательно, что многие важные люди того времени чувствовали потребность в духовном руководстве. Даже уезжавшие в провинцию часто брали с собой таких духовных отцов. Из многих примеров мы видим, что люди, приготовлявшиеся к смерти, приглашали своего философа и рассуждали с ним о природе души и о разлуке духа с телом.

Такое индивидуальное духовное руководство не ограничивалось деятельностью тех философов, которые принадлежали к числу клиентов знатных домов. Из этой потребности развились многие прекрасные и свободные отношения: так, Марк Аврелий всегда оставался сердечно благодарным своему учителю, и Сенека заботливо занимался врачеванием душ тех, кто к нему обращался за советом и помощью; в письмах своих к Луцилию он дает ему наставления о всевозможных вещах; в *De tranquillitate animi* («О душевном спокойствии») он вооружается против *taedium vitae* (отвращения к жизни) своего друга Серена, а в *De vita beata* («О блаженной жизни») поучает своего брата Галлия и т. д. Сенека рассматривает эти отношения с точки зрения больницы или комнаты больного, в которой философ является врачом души.

Независимее положения домашних философов было положение учителей в общественных школах или путешествующих ораторов. В Риме, в Афинах, даже в маленьких городах, как Никополь в Эпире, где учил Эпиктет, когда оставил Рим, вследствие эдикта Домициана, такие люди, как Музоний, Эпиктет, Плутарх, Апулей и многие другие читали лекции, главная цель которых была познакомить с философией взрослое юношество. Правда, литература этого периода указывает и в этой деятельности многие очень темные стороны. Учителя получали от своих учеников деньги и старались поэтому отчасти риторским искусством, звонкими фразами и лестью приманить к себе и удержать побольше слушателей. Впрочем, и сами ученики часто мешали достижению цели учения, потому что они стремились в училище без подготовки и

серьезного отношения к делу, лишь для того, чтобы провести время, все равно как если бы они шли в театр или слушать декламацию какого-нибудь оратора. Однако, несмотря на эти недостатки, многие философы своими публичными лекциями развивали нравственно полезную деятельность; именно мы знаем это об Эпиктете чрез его ученика Арриана. Что при этом обучении дело шло не о теоретическом, но о нравственном образовании, мы знаем из описания у Музония того действия, которое произвела речь философа на ученика, почувствовавшего угрызение совести<sup>1</sup>.

Самое глубокое влияние в этот период философы оказывали в качестве народных проповедников. Собственно, в этом отношении заслуживают внимания только циники. Не только своими речами, которые часто сравнивали с проповедями капуцинов, но и всей своей жизнью эти «нищенствующие монахи древности» были учителями и воспитателями своих современников. В этот период учение циников достигло гораздо большего значения, чем когда-либо в Древней Греции. Циник был человек без имущества и без семьи, свободный в жизни и смерти, который в своих откровенных речах остерегал и увещевал людей; это был посланник и вестник богов, брат всех людей, спасение душ которых у него лежало на сердце. В таком идеальном свете описывает его Эпиктет<sup>2</sup> как надзирателя над прочими людьми, который, следуя божественному зову, своей речью и своим примером указывает всем путь ко спасению. История дает многие примеры великого влияния циников; так, в первом столетии в Риме жил один из известнейших в то время людей — циник Деметрий. Калигула предлагал ему большие суммы, но он отвергнул их с презрением; он беседовал с Тразеей в последние часы его жизни, наконец, выступил и против Веспасиана, который, однако, не хотел убивать «лающую собаку». Порицание императоров сделалось почти должностью циников, так что даже один из них осмелился публично бранить Тита за Веренику. Но рядом с хорошими циниками были и дурные, которые с бесстыдством и тщеславием, ради корысти и обмана, выставляли на вид внешние знаки циников: длинную бороду и палку, чтобы ввести в заблуждение людей и получить себе выгоду. В особенно отталкивающем свете являются народные проповедники у Лукиана, который делает исключение лишь для Демонакса Афинского. Сильнее всех Лукиан преследует Перегрин Протея, всю жизнь которого он описывает как ряд постыдных дел и осмеивает его самосожжение в Олимпии. Рассказ Лукиана о конце жизни Перегрин подвергался очень различным суждениям, и особенно вопрос о том, как понимать эпизод о принадлежности Перегрин к малоазийской христианской общине. *Обэ* и *Гаусрат* думают, что борьба с христианством была для Лукиана главным делом, а конец жизни Перегрин есть пародия на христианское мученичество. Общепринятое же мнение то, что стрелы Лукиана в этом случае, как и во многих других, направлены были прежде всего против циников.

---

<sup>1</sup> У *Галлия* V, 1, 3.

<sup>2</sup> *Арриан*, *Diatrib.* III, 22.

Во всяком случае порицания Лукиана заслуживают гораздо менее доверия, чем идеализированное описание Эпиктета. Конечно, и между циниками были некоторые ложные братья и обманщики, но к Лукиану подходит замечание *Берная* (Bernay), что «насмешники могут впасть в такую же слепую несправедливость, как и фанатики»<sup>1</sup>.

В этом периоде в философии обнаружались самые разнообразные стремления. Вообще течения в религиозной жизни и в философии, применявшейся сколько возможно к жизни, были одни и те же. Как мыслители (Лукан, Плутарх и др.) много занимались Фортуюно, так при конце язычества был сильно распространен культ Тихе. Как последний цвет философско-религиозного образования мифов, мы назовем из этого времени занимательную сказку о Психее, в которой Апулей переработал в духе своего времени мотив, заимствованный из Индии. Реставрации веры и господству многих форм суеверия соответствовало супранатуралистическое направление и мистический характер философии, теокразии — синкретическое и эклектическое соединение воззрений различного происхождения. Не следует, однако, оставлять без внимания и факты, несогласные с общей характеристикой. В первые два столетия были так же неверующие и насмешники, как вышеназванный Лукиан, как Плиний-старший или эпикурейцы. Плиний-старший с энергическим отрицанием богов и бессмертия соединял известное религиозное благоговение пред природой или вселенной и не был вполне свободен от суеверия и легковерия. Эпикуреизм ослабел и во времена империи не имел представителей с известными именами; однако Сенека в своей корреспонденции несколько раз приводит изречения Эпикура как очень уважаемого учителя; Плутарх и Эпиктет находили нужным энергически бороться против эпикурейцев, а Лукиан говорит о них с похвалой, потому что они разоблачали фокусы обманщика из Абонотейха.

Что же касается второго пункта, т. е. синкретической и эклектической точки зрения учителей этого времени, то верно, что Сенека очень уважал всевозможных *sacraim opilionum conditores* (основателей религиозных мнений), даже Эпикура, что в кружке стоиков ставили Сократа и Диогена рядом с Зеноном и Хризиппом и что стоик Эпиктет чрезмерно хвалил циников. Напротив, и Эпиктет, и Плутарх опровергали учения противных философских школ: первый — скептических академиков и эпикурейцев, второй — не только эпикурейцев, но также и стоиков. Интересно изучить основания этой полемики, наполняющей многие главнейшие части сочинений Арриана и многие трактаты Плутарха, и именно те, где платоник Плутарх возражает против стоиков. Из этого видно, как мало вера этого времени удовлетворялась защитой религии по стоическому способу. Стоики превращали богов в абстаркции сил природы или страстей; они закрывали себе возможность правильного понимания этической проблемы, потому что допускали общий порядок и необходимость,

---

<sup>1</sup> Lucian und die Cyniker (1879).

не оставлявшие места для признания в мире зла и для человеческой свободы; они делали слишком большое различие между немногими идеальными существами и большой толпой глупцов. Таковы некоторые из главных мыслей, которые Плутарх выставляет против стоиков, которым он, впрочем, не пропуская случая, где возможно, наносит косвенные удары.

К числу стоиков в этом веке принадлежали многие очень влиятельные люди: о Сенеке, Музонии, Марке Аврелии мы уже говорили. Лучшие представители литературы при Нероне были под стоическим влиянием. В стоицизме этого периода философские положения отступают на задний план, поэтому не следует удивляться, встречая здесь выражения, которые невозможно согласовать с системой. Даже Эпиктет полагал, что напрасно углубляться в сочинения Хризиппа, но что должно проявлять мудрость в жизни. Во всяком случае, Сенека занимался многими вопросами школы, а Плутарх излагал основные положения стоического учения, но у обоих бросается в глаза недостаточно философский характер суждений и практическое направление, даваемое вопросам. Стоики этого времени исключительно старались создать высший, почти недостижимый идеал добродетели; поэтому Эпиктет описывает настоящего стоика как чрезвычайно редкое явление, как человека, который всегда счастлив и сохраняет силу при всех превратностях и который, не имея страсти, уже в этой смертной оболочке становится богом<sup>1</sup>; поэтому Сенека постоянно рекомендовал правильное каждодневное и даже мучительное самоиспытание, а Марк Аврелий на деле выполнял его. Никогда никем не придавалось большей важности обязанности нравственного самоопределения и оценки внутренней жизни, как этими людьми. Правда, религия при этом мало принималась в расчет: так, Сенека ожидал всего от собственных нравственных усилий человека: «*Sibi fidere*» (надеяться на себя) и «*fac te ipse felicem*» (сам себя делай счастливым) — таков был его лозунг. К определению идеи божества эти моралисты были очень равнодушны: говорить ли: *Deus*, *mens universi* (универсальный разум), *fatum* (судьба), *natura* (природа), *mundus* (вселенная) или *providentia* (предопределение) — для Сенеки было все одно и то же; также и Марк Аврелий колебался между различными определениями идеи божества и наконец пришел к тому выводу, что это вопрос второстепенной важности. Действительный глубоко религиозный тон слышится иногда только у Эпиктета, который задачей своей жизни ставил хвалу бога; да и что было больше делать старому калеке?<sup>2</sup> Сказанное об идее бога следует применить и к вере в бессмертие. Сенека признает это верование, хотя и у него проглядывает сомнение, а Эпиктет и Марк Аврелий оба склоняются к ее отрицанию. Стоические моралисты не были настоящими представителями и пособниками религиозной реставрации. Для того чтобы язычество, как религия, могло продолжаться или вновь возродиться, требовались другие устои, которые оно нашло в пифагорействе и платонизме.

---

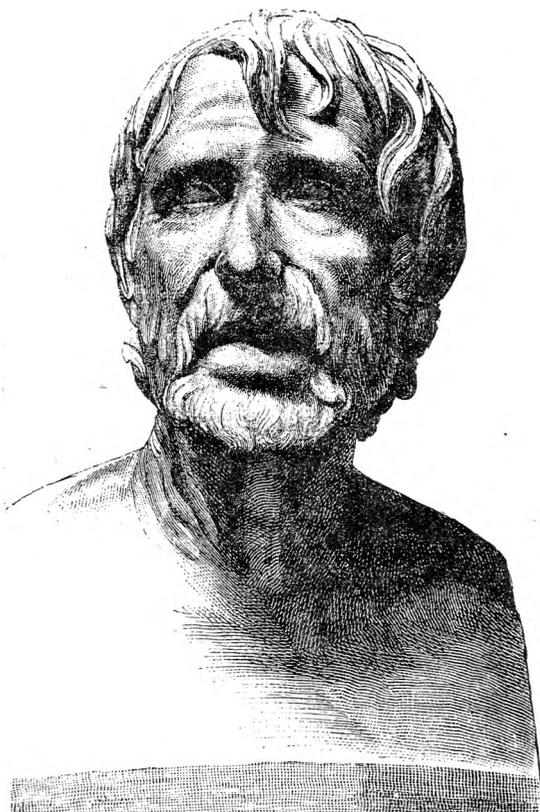
<sup>1</sup> Arrian, II, 19.

<sup>2</sup> Arrian, I, 16; срав. также: I, 14 и т. д.

Неопифагореизм, в смысле особого учения и образа жизни, водворился в Риме, как мы видели, еще в начале времени императоров, вместе с Секстиями; он так же приготовил путь неоплатонизму, как древний пифагореизм содействовал образованию Платона. Вначале это направление и стоицизм не были между собою враждебны; так, например, Сенека признавал влияние неопифагореизма; но во II веке они разошлись. Правда, во втором веке неоплатонизм был еще только в зачаточном состоянии. Соединение всевозможных греческих, восточных и египетских воззрений и церемоний, выработка спекулятивной и мистической системы вместе с интересом к различным проявлениям магии — все это относится уже к позднему периоду. Платоники второго века имели сравнительно трезвые взгляды, относились к вопросам критически и не отказывались от рациональной постановки проблемы. Это особенно относится к Плутарху, которому мы обязаны интересным сочинением против суеверия (δεισιδαιμονία). Суеверие состоит в том мнении, что боги страшны и делают зло. Это мнение по его последствиям Плутарх считает еще более опасным, чем неверие. Но в то же время Плутарх сделал первые шаги на пути мистики, когда он находил критерий истины во внутреннем просветлении чрез божество, а божественное существо представлял недостижимым для мышления и допускал в человеке особый орган для познания бога. Также и Максим Тирский, писавший об идолах, и Апулей, собравший так много разнородного мыслительного материала, не могут быть в собственном смысле причислены к неоплатоникам. Стремление этих мыслителей состояло, с одной стороны, в том, чтобы сохранить и защитить религиозные традиции — как в мифологии, так и в обрядах культа, а с другой стороны, объяснить их так, чтобы они не мешали чистому и достойному созерцанию божественного существа; поэтому в образовании теологических и религиозных понятий платоники были гораздо более продуктивны, чем стоики; последние вырабатывали идеал человечества и развивали нравственную идею добродетели, тогда как платоники ставили себе задачей выяснение идеи божества, значения религиозных преданий, свойства божественного откровения и тому подобные проблемы. Некоторые вопросы близко касались обоих направлений: таков вопрос о теоретическом объяснении зла и практическом отношении к нему в мире, вызвавший как вышеупомянутые утешительные сочинения, так и многие важные попытки к составлению научной теодицеи. Об этих сочинениях мы скажем после подробнее, теперь же опишем наиболее интересные отдельные личности из числа мыслителей и учителей этого века.

Первый из них — Луций Анней Сенека (4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.). Уже при Калигуле он был сенатором, при Клавдии был осужден на восьмилетнее изгнание на Корсику. Агриппина возвратила его для воспитания Нерона, при котором впоследствии он был министром и наконец погиб во время заговора Пизона вместе с аристократическими противниками тирании. Об его сочинениях, между которыми важное место занимают письма к Луцилию, мы знаем из истории литературы.

В его жизни еще многое и теперь остается неясным; по вопросу о степени его соучастия в смерти Агриппины и вообще обо всем его отношении к правлению Нерона существуют и теперь различные суждения. Здесь мы имеем в виду рассмотреть только основное направление его сочинений. Судя по ним, он не представляется нам человеком особенно твердого характера. Создается такое впечатление, как будто он увещевает самого себя, так же как и других. Он подает врачебные советы, считая в то же время самого себя если не совсем больным, то лишь наполовину выздоровевшим.



Анней Сенека.

Для него очень трудно оставаться твердо на пути добродетели, и в то же время он умеет превосходно описывать болезни и опасности души. Замечательно у него чувство всеобщей греховности или по меньшей мере слабости в добре рядом с убеждением, что добродетель естественна, а порок привходит как нечто чуждое. Поэтому у него царит неразрешимое противоречие между глубоким чувством человеческой слабости и теми средствами, которые он предлагает для исцеления: надеяться на

самого себя или представлять себя на месте великого и доброго человека с его душевным содержанием. Но всего тяжелее для него было примириться с мыслью о смерти. Он с судорожной силой держался за жизнь и ее блага, а между тем ему пришлось жить в такое время, когда отсутствие всякой безопасности достигло высшей степени, так как все зависело от произвола сумасбродного тирана. Отсюда произошли у Сенеки многие прекрасные правила и размышления, посредством которых он приготавливал себя к потере всего, что было так дорого его сердцу. Он напоминает самому себе: «*peto cum sarcinis enata*» (никто не может выплыть, держась за груз), и изображает душу, как она, удовлетворенная и облагороженная, уходит из жизни; он увещевает понемногу освобождаться от многих уз, связывающих с земной жизнью; он укрепляет себя верой в бессмертие и день смерти называет *aeterni natalis* (днем рождения для вечности). Но изо всего этого получается впечатление, что ни одно из этих средств не действует надолго. Философия Сенеки остается философией страха, так что в дни террора, во время французской революции, находили его язык вполне соответствующим тогдашним обстоятельствам. Действительно, тон Сенеки для обыкновенного порядка вещей кажется утомительным, слишком приподнятым, и противоположность между этой силой языка и скрывающейся за ней душевной слабостью тяжело действует на читателя.

Чрезмерная любовь к жизни заставляла Сенеку постоянно переноситься мыслью к смерти, приготовление к которой он полагает главной целью философии. Однако он допускает случаи, когда смерть желательна, и признает даже такие положения, когда позволительно самоубийство, — именно, это бывает тогда, когда жизнь лишается всех духовных условий и человек влачит свое бытие только для страданий. Кроме того, Сенека смело ставит также вопрос о происхождении страданий, в особенности в трактате *De providentia, sive quare bonis viris mala accidunt, quum sit providentia* («О провидении, или о том, почему, если есть провидение, с хорошими людьми случаются несчастья»). Стоическая философия объясняет это тем, что так как и во вселенной и в отдельных ее частях все совершается сообразно с природой, то поэтому все хорошо. Но этот стоический ответ не удовлетворяет вполне Сенеку; рядом с ним он признает за страданием этическое, педагогическое значение: *calamitas virtutis occasio* (несчастье есть повод для проявления добродетели); чрез эту исправительную меру божество делает благородного человека еще благороднее, и сила духа, которую Катон проявил в несчастье, представляет божественное зрелище; жизнь без страданий, по словам циника Деметрия, есть только *mare mortuum* (мертвое море).

Лучшая сторона Сенеки есть, несомненно, его чистое одушевление идеей человечества. Нерону, от которого он сначала так много ожидал, он в качестве правительственной программы вложил в уста заявление, дышащее величайшей любовью к человечеству<sup>1</sup>. Сенеке принадлежат знаменитые слова: *homo res sacra homini*

<sup>1</sup> De Clementia I.

(«человек есть святыня для человека») <sup>1</sup>. В силу этого он восставал против жестоких зрелищ, на которых убивали людей ради удовольствия. Он первый без всякого стеснения осуждает гладиаторские игры и открыто выражает презрение к тем, кто ими забавлялся. Проповедуя уважение к человеческой жизни, он в тоже время учил, что люди равны по своей природе и по отношению к философии. Он также заступался за рабов, проповедовал, что и в них следует признавать человеческое достоинство, приводил многие примеры добродетели и великодушия рабов и напоминал, что многие знатные люди суть рабы своих пороков, а многие рабы свободны через свою добродетель <sup>2</sup>.

В заключение мы коснемся многократно обсуждавшегося вопроса об отношении Сенеки к христианству <sup>3</sup>. Уже давно христианский тон в сочинениях Сенеки вызывал удивление. Отцы церкви признавали, что он часто подходил близко к познанию истины: *saepe poster* (часто был нашим). В этом смысле выражались Тертулиан, Лактанций и Августин; последний уже знал о переписке между языческим философом и апостолом Павлом. Иероним формально причисляет Сенеку к христианским святым. Судя по внешним обстоятельствам, возможно, что Сенека и ап. Павел были друг другу известны. Галлион, к суду которого был привлечен в Коринфе апостол Павел, был родной брат Сенеки (ср. Деян. 18, 12 и след.). Далее вероятно, что министр Нерона в Риме был извещен о процессе ап. Павла. К этому еще надо прибавить многочисленные библейские отголоски в сочинениях Сенеки, и, раз ставши на эту дорогу, можно найти еще многие и очень замечательные следы этого соотношения, как на это и указывает *Крейгер*. Но уже из критики этого предания Вестербургом можно увидеть <sup>4</sup>, что мы имеем в этом случае дело с очень неблагоприятной и безрезультатной задачей. Многочисленные, многократно проводившиеся параллели, еще раз несколько полнее сопоставленные Крейгером, основаны, очевидно, на столь поверхностных и общих, что никак не могут служить доказательством существования литературной зависимости. Четырнадцать писем из предполагаемой переписки апостола Павла с Сенекой так нелепы, что в подлинность их никто не верит, а для предположения, что была другая, подлинная переписка, нет никаких оснований. Наконец, самым решительным доказательством служит неупоминание о христианстве у Сенеки и полное отсутствие понятий, доказывающих влияние христианства, не

<sup>1</sup> Epist. 95. Ср. Ep. 7.

<sup>2</sup> Ep. 47. De Benef. III, 18—23.

<sup>3</sup> Этот вопрос был, наконец, обстоятельно разработан *И. Крейгером* (I. Kreuger, L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum, 1881). В этом сочинении приводится как литература вообще, так и имеющая отношение собственно к этой проблеме. Но в числе перечисленных сочинений не упомянуты: *Ch. Aubertin*, Seneque et St. Paul. Etudes sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre 3 изд. (1872). Лучшим путем, чем избранный Крейгером, ведет свое исследование *W. Ribbek*, L. Annaeus Seneca der Philosoph, und sein Verhältniß zu Epicur, Plato und dem Christentum (1887). В этом сочинении справедливо отрицается соотношение с христианством и исследуется влияние языческих философов.

<sup>4</sup> Происхождение предания о том, что Сенека был христианин (1881 г.).

допускающее возможности, чтобы Сенека был вполне или даже наполовину христианин. Но и противоположное утверждение, защищаемое *Бруно Бауэром*, не приводит ни к какому достоверному результату; именно, Бруно Бауэр думает, что приоритет был на стороне философа, что Сенека должен быть причислен к отцам христианства и что его сочинения часто служили материалом при составлении Нового Завета. Открытие Бруно Бауэром литературной зависимости Нового Завета от Сенеки вызывает удивление: он даже в одной ветхозаветной цитате Послания к евреям нашел слова Сенеки. Благоразумным решением вопроса о прямом соотношении между Сенекой и христианством было бы признать его праздным, но отметить, что у Сенеки, как и у многих других авторов этого периода, существуют течения в духе того времени, возбуждавшем в язычестве вопросы и потребности и внушавшем мнения, приготовлявшие умы к христианству. Что сказано было о *Виргилии*, то относится и к Сенеке: в языческом мире того времени начинает чувствоваться некоторая атмосфера, благоприятная развитию христианства. Конечно, во времена *Нерона* язычество и христианство были еще очень далеки от соприкосновения. Христианство еще не отделялось от синагоги и не признавалось чем-нибудь особенным; преследование христиан *Нероном* может быть обязано случайному обстоятельству, именно тому, что жена *Нерона*, еврейка *Поппея*, навела императора на гнев против христиан. Вследствие такого еще совершенно незаметного положения христианства в тогдашнем мире влияние на Сенеку с этой стороны крайне невероятно.

Совершенно иным человеком, чем Сенека, был *Эпиктет*, фригийский раб одного жестокосердого господина, а позднее вольноотпущенник; он учил в Риме и после изгнания философов *Домицианом* продолжал учить в *Никополе*. Благодаря своей бесцеремонной манере расспрашивать людей об исцелении их души, он, по-видимому, нажил себе в Риме врагов. В этом случае он имел перед собой пример сократовской майевтики (μαίευσις)<sup>1</sup>. Впоследствии его учение передал ученик его *Арриан* в пяти книгах διατριβαί, из которых до нас дошли только четыре, и в более сжатой и общей форме в «Малом Зеркале нравственности», — Ἐγχειρίδιον (Руководство). У *Эпиктета* мы находим непреклонность стоиков, соединенную с откровенностью циников. Богатство и многосторонность цивилизованной жизни вовсе не произвели на него притягательного действия; ему не тяжело было согласовать между собою учение и жизнь. Его гордость как философа, его великодушие в страданиях и бедности, искренность, с которой он, будучи равнодушным к культу, хвалит и прославляет божество, сделали из *Эпиктета*, можно сказать, святого, так что *Цельз* спрашивал у христиан, не заслуживает ли какая-нибудь личность более поклонения, чем *Христос*, например *Эпиктет*. Философия *Эпиктета* тоже вполне направлена на практическую нравственность; но тем не менее он вернее передает некоторые из основных воззрений

---

<sup>1</sup> Так называл Сократ свой метод поисков истины в диалоге, когда он как бы помогал родиться истине в душе собеседника.

стоической школы, чем Сенека и Марк Аврелий. Так он придает большое значение учению о провидении (προβία), которым управляется все, даже и мелкое и злое, так что в мире можно везде найти гармонию. Поэтому нельзя обвинять божество за то, что оно посылает нам зло для нашего нравственного упражнения, подобно тому как чудовища, с которыми сражался Геркулес, только служили для развития его силы. Стоическое равнодушие и стоическая суровость нашли себе теоретическое выражение в Энхейридионе, где постоянно повторяется различие между вещами, которые находятся в нашей власти, и такими, над которыми мы не имеем власти и которые поэтому до нас не касаются (τὰ ἐφ' ἡμῶν и τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῶν) последней категории вещей, которые не трогают мудреца, принадлежат все внешние обстоятельства: потери, болезни и т. д. При всяком несчастье надо сказать себе, что оно для нас недействительно, потому что зло существует только в нашем мнении. Сущность учения Эпиктета выражается в изречении: ἀνέχου καὶ ἀπέχου<sup>1</sup> (воздерживайся и переноси).

О Марке Аврелии мы знаем по его переписке с его учителем Фронтоном и из 12 книг его дневника τὰ εἰς ἑαυτόν («Наедине с собой»). Многие страницы этого дневника, содержащего глубокий самоанализ, император писал в палатке полководца во время войны против придунайских народностей. Он благодарит своих учителей и воспитателей, преимущественно же божественное руководство, которое сделало его тем, что он есть. Он твердо исполняет свои обязанности как человек, как среди мировых треволнений, так и при мысли о смерти. Серьезность и скромность, с которыми этот повелитель исследует свою совесть и так близко принимает к сердцу спасение души, безусловно достойны уважения. Но когда Марка Аврелия выставляют в качестве не только одного из последних, но и одного из высочайших и чистейших воплощений языческой добродетели, то можно многое возразить против такой чрезмерной хвалы. Правда, Марк Аврелий был добрый человек, но его доброта имела оттенок эгоизма. Он больше всего заботился о спасении своей собственной души и душевном спокойствии, о том же, что было худого в мире, он умел только вздыхать. К обязанностям своего положения он относился без одушевления, даже без внутреннего интереса. Как правитель он был мелочен; у него нет и следа высоких понятий об управлении или об идеале государства.

Он издал несколько филантропических предписаний, приказал заботиться о брошенных детях, издал закон против донощиков, велел постигать тюфяки для акробатов, чтоб они не ушибались опасно в случае падения; по отношению же ко всему прочему он слишком твердо был убежден в бесполезности внешних мероприятий без предварительного внутреннего исправления, чтобы предпринять что-либо энергичное. Ему не доставало желаний деятельности; он должен был страшно скучать, в чем Ренан, впрочем, видит высшую степень мудрости.

<sup>1</sup> Gellius, XVII, 19.

Замечательно, что еще в это время христиане так мало обращали на себя внимания. Плутарх о них не говорит; у Эпиктета и у Марка Аврелия о них упоминается по одному разу, и у каждого случайно, с одинаковым замечанием об их презрении к смерти, которое эти мудрецы признавали исходящим не из правильного принципа. Преследования христиан при Марке Аврелии были только местные; христианство уже имело успехи в мире. Период христианских апологий, обращенных большей частью к императорам, уже начался. Первая литературная полемика против христианства идет от Фронтоня, учителя Марка Аврелия, как это видно из *Ostavius Felix* Минуция. Нельзя с точностью определить время составления Цельсом *Ἀληθὴς Λόγος* («Правдивое слово»), но, вероятно, можно его отнести к 180 г., во всяком случае ко второму веку. Это сочинение потеряно, но его почти сполна можно восстановить по возражению на него Оригена<sup>1</sup>.

С высоты платоновской идеи о божестве Цельз оспаривал христианские представления о творении, создании человека и воскресении, считая их за недостойные и несоответствующие божескому величию.

Мы сказали сначала о трех знаменитых стоиках; теперь же отодвинемся на несколько десятилетий назад, чтобы представить самую интересную личность этого периода — Плутарха (50—125 гг.)<sup>2</sup>. Плутарх совместил в себе всю образованность своего времени, учась и уча в главных городах мира, а потом, возвратясь в свой родной город Херонею, жил там в большом уважении в должности магистрата и жреца Аполлона. В его 44-х *Βίοι Παράλληλοι* («Параллельных жизнеописаниях») живым слогом, со многими анекдотами, но без глубокой критики описана жизнь знаменитых греков и римлян. Его же собрание 92 больших и малых, отчасти небрежно написанных, статей известно под именем *Moralia*, хотя они и написаны по-гречески. Отдельные его сочинения как по своим качествам, так и по содержанию очень различны. В них можно найти утешительные письма и застольные разговоры, полемические трактаты против эпикурейцев или стоиков, статьи о религиозных или философских проблемах, рассуждения об этических вопросах, статьи по поводу разных частных предметов, собрание заметок — опыты всего этого имеются в Плутарховых *Moralia*.

У Плутарха нельзя искать какой-либо округленной и строго законченной системы. Он считает Платона величайшим философом, часто следует по его путям, хотя в частности у него можно найти многие непоследовательности. Его интересы вполне религиозные. Он желал бы поддержать отеческую веру, потому что наследство, которое он хотел сохранить для себя и для мира, было греко-римское. Плутарх хотя был грек, но был расположен к римскому культу и римскому владычеству; к восточ-

<sup>1</sup> Опыт этого восстановления сделали *Обэ и Кейм*, *Celsus Wahres Wort* (1873).

<sup>2</sup> Кроме общих сочинений назовем прежде всех *Фольксманна*, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea* (2 изд. 1873). Кроме того, *О. Греар*, *De la morale de Plutarque* (3 изд. 1880); *R. C. Trench*, *Plutarch (Lectures, 2 изд. 1874)*; *W. Moeller*, *Über die Religion des Plutarch* (печать 1881 г.).

ным суевериям относился он равнодушно, об «иудейском суеверии» он говорил с презрением. Только в том случае, когда он находил единство в религиях, например, когда в египетских богах он узнавал греческих, тогда он признавал и чужеземное за истинное. Вообще он защищал традиционную веру. Один из главных пунктов этой веры состоял в учении о божественном откровении; поэтому Плутарх выступает с тремя трактатами о Дельфийском оракуле и мимоходом о мантике вообще. Душа человека не только может вспоминать прошедшее, но также смотреть и в будущее. Для своей теории мантики Плутарх принял во внимание как божественные, так и материальные причины: они действуют совместно, поэтому не будет безбожным к факторам, порождающим энтузиазм, причислять также и испарения земли.

Главной заботой Плутарха было очищение понятия о боге от недостойных его представлений. Есть много превратных мнений о богах, которых отождествляют с их изображениями, или символами и о которых поэты насказали так много лжи. Плутарх пользуется как евгемеристическим истолкованием мифов, так и физическими объяснениями стоиков. Сам он склоняется, как видно из его трактата об Изиде и Озирисе, к этическому аллегоризму. Замечателен способ, посредством которого он справляется со всем соблазнительным в традиционных представлениях. Так, он объясняет множественность богов (причем у него нередко встречаются и монотеистические воззрения), с одной стороны, множеством миров, а с другой — добродетелями благодати и справедливости, которые свойственны божеству, но могут применяться только в обществе и, таким образом, необходимо предполагают множественность божеских существ. Но самой счастливой, по его собственному выражению, «находкой» было учение о демонах<sup>1</sup>. Это учение оказывало Плутарху различные и важные услуги. Демоны — это существа, средние между богами и людьми, причастные по своей природе к тем и другим; в числе их есть добрые и злые духи. Плутарх предостерегает богов их величию, но они, по его мнению, не вмешиваются в земные дела; тем не менее божеские силы все-таки близки людям. Демоны суть слуги богов; они наказывают злых и дают благословение; они прорицают через оракулов; к ним относятся жертвы и праздники. То, что приписывается богам злого и недостойного, может относиться только к демонам. Что демоны иногда бывают смертны, доказывается историей Пана, о смерти которого чудным образом извещены были мореходцы. Таким образом, демоны имеют различные функции, между которыми одна из важнейших в том, что они состоят при людях в качестве духов-хранителей, оберегают их и руководят ими, как, например, гений Сократа.

В числе сочинений Плутарха находится также самая интересная статья того времени о теодицее: *De sera numinis vindicta* («О запоздалом божеском правосудии»). Кейм справедливо заметил, что при платоническом дуалистическом мировоззрении

---

<sup>1</sup> Оно содержится преимущественно в трактатах *De defectu oraculorum*, *De Iside et Osiride*, *De daemonio Socratis*.

зло в мире не всегда могло являться божеским наказанием. Но у Плутарха настолько сильно преобладал религиозный интерес, что он необходимо должен был задаться вопросом, загадочным для него при его вере в провидение,— именно вопросом, почему божество очевидно, или совсем не наказывает злых, или так поздно, по прошествии столь долгого времени. Обсуждение этого вопроса нашим философом отличается многосторонностью; он дает много ответов и рассматривает зло с различных точек зрения в смысле наказующего воздаяния, очищающего исправления и устрашающего примера. Он указывает также на божественное долготерпение, которым дается возможность и время для исправления и которое учит нас ничего не предпринимать в гневе и поспешно. Он успокаивает тяжелое чувство, испытываемое при виде счастья злых, тем, что напоминает о границах нашей проницательности и говорит о наказании, состоящем во внутреннем беспокойстве и мучениях совести, ощущаемых злыми, несмотря на видимое их благополучие; при этом в виде объяснения он указывает на солидарность поколений и, наконец, не забывает призвать на помощь надежду на восстановление справедливости в будущей жизни.

Неправильно описывать религию Плутарха как «христианство без Христа». Скорее Плутарх, подобно Марку Аврелию, только совершенно другим образом, более глубоким и полным, был представителем языческого благочестия второго века. Он старался спасти религиозное наследие древнего мира, но вместе с тем, не замечая того, подготовил создание некоторых новых учений. К числу их принадлежит в особенности его учение о демонах, коренящееся еще в греческой древности, но которое у Плутарха сослужило новую службу. Великое значение Плутарха состоит, во-первых, в том, что его биографии сделались живой формой, в которой представление об античной добродетели передавалось и оказывало дальнейшее воздействие, а во-вторых, в том, что он ясно выразил потребность более чистого понимания идеи божества.

## § 132. РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В НАЧАЛЕ ТРЕТЬЕГО СТОЛЕТИЯ

**Е**сли считать, что упадок римской цивилизации и религии начинается со смерти Марка Аврелия, то не следует забывать, что время с этого момента до окончательного падения Римского государства в свою очередь распадается на несколько периодов. Первый фазис развития после беспорядков, наступивших за смертью Коммода и прекращением династии Антонинов, начинается тогда, когда строгим правлением Септимия Севера в государстве был вновь установлен порядок. В правление Септимия Севера и его наследников африканского и сирийского происхождения на первый план выдвинулись провинции. Как в войске, так и в гражданском управлении центр тяжести римского могущества перенесен был в провинции. Еще более, чем в

предыдущем периоде, жизнь получила космополитический, а образованность и религия синкретический характер. При дворе императоров и в общественных сферах, центром которых были сирийские правительницы, интересовались наукой и литературой. Около них собирались наиболее выдающиеся люди того времени. Особенно в большом почете были юридические занятия; поэтому время это, ознаменованное трудами многих великих юристов, получило очень важное значение в деле развития римского права. Императоры и их жены обращали свое внимание также на религию. Но прежде чем мы опишем попытки реформ, вышедшие из придворных сфер императоров Северовской династии, мы должны несколько подробнее рассмотреть происшедшее в конце второго века распространение восточных культов.

Мы уже ранее упоминали о многих из этих чужеземных культов, в особенности о египетских культах Изиды и Сераписа, которые, будучи введены в Риме еще раньше, имели и в III столетии многих приверженцев. Старые культы тоже продолжали существовать или даже получили большее развитие, как, например, культ каппадокийской Беллоны, который при Коммодe принял особенно кровавый характер. Точно так же и служение фригийской Великой Матери, введенное в Риме еще во время второй Пунической войны, только во времена императоров проявило вполне свой развратный и жестокий характер. При императоре Клавдии в первый раз появился в Риме мартовский праздник богини-матери и Аттиса, дикие процессии самооскоплявшихся галлов, разнузданные проявления радости, следовавшие за выражением горя (поэтому 25 марта называлось *Hilaria*), — все это во II и III веке все более входило в моду в Риме<sup>1</sup>. Этот фригийский культ Великой Матери отчасти слился с культом сирийской богини из Гиераполиса (Бамбике, Мабог), описанным Лукианом. Тот и другой во всяком случае имели сходный характер, соединявший в себе чувственность и жестокость — качества, отличавшие семитические религии. Если прибавить к этому еще то, что нищенствующие жрецы этих восточных культов занимались всякого рода плутовством, то мы должны будем признать, что обвинение в лицемерии самого худшего сорта, высказываемое Г. Шиллером против этой религии, не преувеличено. Сирийским богам и богиням поклонялись во II и III веке под разнообразными именами; часто какого-нибудь Ваала отождествляли с Юпитером *optimus maximus*. Так, знаменит был в качестве оракула Ваал сирийского Гелиополиса (Баальбек); Антонин Пий построил ему великолепный храм, как Юпитеру *optimus maximus*. Точно так же культ бога города Долихе, в Северной Сирии, в качестве долихейского Юпитера *optimus maximus*, был широко распространен, как это доказывают многочисленные памятниками и надписями. Культ этого бога, снабженного военными атрибутами, был разнесен легионами по самым отдаленным провинциям, и уже при Коммодe он имел свой храм на Авентине. Мы займемся впоследствии почитанием бога Эмезы, откуда Септимий Север, по указанию сновидения, взял себе в жены дочь тамошнего жреца.

---

<sup>1</sup> Описание см. у Апулея, *Метам.*, VIII, IX.

За наиболее распространенный из восточных культов этого времени мы должны признать служение Митре<sup>1</sup>, с которым соприкасались наиболее чистые направления и наиболее глубокие требования. Митра был древнеарийский, а впоследствии персидский бог, культ которого распространился по Малой Азии. Римляне ранее всего познакомились с ним во время экспедиции Помпея против киликийских морских



Митра, убивающий быка.

разбойников. Однако в I веке культ его встречался в Риме лишь sporadически, и еще Плутарх говорит о нем с презрением, как о варварском суевии. Но в конце II века он выступил на первый план; цветущее же время его развития было около 400 года. Многочисленные памятники и надписи доказывают, как широко было распространено служение Митре по всему свету. Особое почитание оказывали этому богу солдаты. Императоры, начиная с Коммода, также ревностно поклонялись ему. В III столетии

<sup>1</sup> Т. Фабри, *De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu* (1883); А. И. Роттевелль, *De romeinsche mysterien von Mithras* (diss. 1894); все остальные работы по этому вопросу были превзойдены большим сборником Фр. Кюмона (Cumont), *Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra*, publiés avec une introduction critique (начат в 1894 г., полный будет состоять из 4 т.).

он сделался главным богом Римского государства. Множество памятников и надписей свидетельствуют об его культе. Чаще всего встречается изображение, на котором Митра представлен в пещере, во фригийской одежде, убивающим своим кинжалом быка. Обе главные фигуры везде одни и те же, но обстановка меняется; иногда к ним присоединяются многие изображения зверей, особенно льва, а также другие декоративные фигуры, иногда же их нет. Относительно значения этих символов можно делать лишь предположения. Несомненно, что по существу своему они очень древни, так как они встречаются уже на древне-персидских барельефах. Но конечно, в период римского культа Митры они перешли не без присоединения к ним самостоятельных мыслей, рассуждений и чувств. Иногда Митра входил в комбинации с другими богами; конечно, его нельзя, как это часто делалось, прямо отождествлять с *Sol invictus*, которому праздновали 25 декабря: семитические солнечные боги имели другое происхождение и другой характер. Но Митре придавались качества солнечных богов, а также и других, как, например, Аттиса, Сабация и даже Бахуса. Вообще он был общим покровителем и руководителем, от которого его поклонники всего чаяли. Едва ли какой другой языческий культ больше приблизился к монотеизму, чем служение Митре в Римском государстве, и некоторое время могло казаться, что новые религиозные потребности, возникшие в мире, найдут себе удовлетворение в культе этого бога.

В культе Митры соединялась также большая часть жертв, посвящений и религиозных таинств этого времени, хотя они и имели различное происхождение. Прежде всего мы упомянем о тавроболиях и криоболиях. Эти виды жертвоприношений имели малоазиатское происхождение и входили в состав культа великой матери и Сабация, но не были чужды и культу Митры, чему способствовало, вероятно, представление о Митре, убивающем быка. Жертвоприношение быка или барана имело очистительное и искупительное значение. Подвергающийся очищению сажался в яму, которая сверху закрывалась продырявленными досками, на которые ставилось торжественно украшенное жертвенное животное, бык или баран, и убивалось тут. Кровь, лившаяся на того, кто находился в яме, и составляла для него великое искупительное и очистительное средство. В Италии такого рода жертвоприношения быка появились только в половине II века и, начиная со времени Коммода, становятся все чаще. Они изображены на многих памятниках, и описанием их мы обязаны церковному поэту Пруденцию. Эти жертвы можно было приносить или за самого себя, один или несколько раз, или за других, заступая их место, даже *pro salut imperatoris* (за здоровье императора), или, как в Лионе, *pro statu coloniae* (за благосостояние колонии). Вообще религия Митры обладала богатством символических обрядов, из которых некоторые были настолько похожи на христианские, что это приводило в изумление отцов церкви<sup>1</sup>. Способы выполнения этого культа нам не вполне известны. Служение Митре происходило не в больших храмах, а в маленьких, часто подземных, пещерообразных

<sup>1</sup> Юстин, *Apol.* I 66; *Dial.* с. *Tryph.* 70; *Тертуллиан*, *De praescr. haer.* 40, *De baptismo* 5; *Фирмикус Матернус*, 27, 8; *Пруденций* *6 Нупт.* X, 1011 и след. Срав. также *Corp. Inscr. Lat.* VI, 497—504.

часовнях, где множество символических картин изображали Митру и его священнодействия. Важнейшую часть служения Митре составляли таинства. Служители Митры образовали из себя тайное общество, нечто вроде франк-масонства, в которое новые члены принимались лишь после тяжелых испытаний, аскетических подвигов и символических посвящений. Испытания огнем и водой, кровавые бичевания, голод, жажду, холод — все это сначала должен был претерпеть посвящаемый; случалось даже, что он умирал во время этого посвящения. В частности мистерий Митры еще многое для нас остается неясным. Так, мы не знаем, через сколько степеней должен был проходить посвящаемый и какое значение имели те имена, которые он получал на различных степенях. Мы читаем о воронах и львах Митры, о воинах, которым присваивались венец и меч, о персах и многих других классах. На высшей степени иерархии стояли отцы, а во главе их — отец отцов. Женщины тоже могли быть принимаемы в эти общины. Из многих указаний, встречаемых у Порфирия и др., мы можем заключить, что этим посвящениям придавались различные символические толкования, так что была и теология, соответствующая культу Митры, которую можно считать за один из видов гностицизма. Но главная цель служения Митре была, несомненно, практическая: душевное успокоение и получение надежды на бессмертие. Во всяком случае оно было в высшей степени способно воспринимать в себя самые различные взгляды и отвечать всевозможным потребностям, вследствие чего оно и господствовало в течение известного времени и в продолжение нескольких веков задерживало решительную победу христианства, также стремившегося к приобретению наследия древнего мира.

Теперь мы обратим внимание на реформаторские попытки императоров из династии Северов. Вместе с *Ж. Ревиллем* мы можем различить в этом случае три начинания: возрождение неопифагореизма при Септимии Севере, введение Гелиогабалом бога из Эмезы и эклектический культ святых Александра Севера. Как мы уже выше заметили, душою этого движения были сириянки, находившиеся в императорской семье: Юлия Домна, жена Септимия Севера и мать Каракаллы, сестра ее Юлия Меза и две дочери последней — Юлия Созмиас, мать Гелиогабала, и Юлия Мамея, мать Александра Севера.

Религиозные стремления, бывшие при дворе Септимия Севера, нашли себе выражение в биографии Аполлония Тианского. Юлия Домна поручила одному из окружавших ее остроумных литераторов представить миру образ святого человека; так возникла биография Аполлония, сочиненная Филостратом. Вопрос о том, сколько в этой книге исторически достоверного материала, решается различно; но он и не имеет важного значения. В литературе кое-где имеются случайные и не имеющие большой цены указания на то, что в I веке жил чародей, происходивший из Тианы, в Каппадокии. Филострат только сделал из этой неясной фигуры носителя тех мыслей, которые занимали в то время окружавшее его общество. Его произведение, хотя по форме своей и близкое к греческим романам и заключающее в себе многочисленные приключения, было, однако, предназначено не для легкого чтения, а, напротив,

имело вполне серьезную, практически-религиозную цель. Оно имело в виду дать миру изображение святого, божественного человека, сделать его предметом религиозного почитания и таким образом наглядно выразить характерные черты истинной религии.

Мы, конечно, не можем здесь передавать всех многочисленных приключений и рассказов о путешествиях Аполлония по всем странам до концов света, составляющих содержание восьми книг Филострата. Мы укажем лишь вкратце на главные черты. Аполлоний уже раньше отличался аскетическими подвигами и следовал пифагорейскому образу жизни: носил льняную одежду, воздерживался от мясной пищи и во всем соблюдал чистоту. С молитвою обращался он к солнцу, и в этой характерной черте мы узнаем дух сирийской принцессы, вдохновившей автора на сочинение этой книги. Этот же солнечный культ Аполлоний нашел и у брахманов в Индии, у которых он прожил четыре месяца. На горе брахманов Аполлоний был посвящен их главою Ярхасом в самую высшую мудрость, до которой не достигли другие воззрения, даже и греческие. Эта мудрость состояла в теоретическом учении о переселении душ, о сотворении мира высшим богом, о происхождении греческих богов из Индии, но еще более в духовных способностях, так как брахманы предвидели будущее, исцеляли больных и вообще проявляли божественные силы. Таким образом, в общении с брахманами Аполлоний достиг высшей степени религиозной жизни; когда он после того отправился в Египет к гимнософистам, то уже не мог от них ничему более научиться и ничего более приобрести. Замечательно, что, в то время как Аполлоний постоянно дает доказательства своего сверхчеловеческого знания и могущества, в его биографии особенно отчетливо отрицается подозрение о магии. Филострат вовсе не желает, чтобы его героя считали за волшебника; враждебное отношение к нему Элевсинского гиерофанта, жрецов Трофония и многих других, считавших его за магика, было вполне основано на недоразумении. Если он знал и мог делать больше других людей, то этим он был обязан только своей высшей чистоте. Добродетельный человек получает божественные свойства; этому он научился и это видел на опыте, живя на горе у брахманов. Кое-где проглядывает метафизическое толкование в том смысле, что особая сила, которой обладал Аполлоний, имела божественное происхождение, но основная мысль, очевидно, другая: Аполлоний был божественным человеком; не богом, но божественным, потому что он был совершенно мудрым, чистым и добродетельным. Проявляя все эти качества, он путешествовал по разным странам, исцеляя и благословляя и даже оказывая влияние на историческую судьбу государства, так как он предсказал возвышение будущих императоров.

При рассмотрении книги Филострата для нас всего интереснее вопрос об ее отношении к христианству. В биографии Аполлония нигде не упоминается о христианстве, но в ней нередко встречаются несомненные подражания евангельским рассказам о чудесах или рассказам из жизни апостола Петра. Было ли у Филострата намерение вести борьбу против христианства, подобно тому как столетием позже Гиероклес возвышал тианского святого, противопоставляя его Христу? Невероятно, чтобы он

имел такую тенденцию. В обществе, группировавшемся вокруг сирийских правительниц, не было неприязни к христианству. Поэтому и в биографии Аполлония проявляется близость к нему. Хотя христианство и не называется, но краски для изображения святого человека берутся из Нового Завета. Нужно было создать чистый, возвышенный, духовный, жизненный образ; для этого пользовались всякого рода материалом. Основные черты его были даны пифагорейским образом жизни и сирийским солнечным культом. За высший идеал признавалась индийская мудрость. Все нечистые элементы отбрасывались, как, например, кровавые жертвы, египетский культ животных, даже многие греческие представления, в особенности же магия. Правда, опыт этот не имел большого и прочного успеха. Аполлонию был воздвигнут великолепный храм в его родном городе Тиане, и Каракалла был ревностным его почитателем. Александр Север включил его в число своих святых, наряду с Орфеем и Христом.

Еще менее долговечен был культ сирийского солнечного бога, принесенного в Рим Гелиогабалом. Сын Юлии Соэмиас Бассиан был красивый мальчик, всецело преданный культу этого бога, имя которого он наконец и сам принял, и чувственному разврату. Когда солдаты возвели его на трон, то он тотчас же установил исключительный культ бога, жрецом которого он был и который на монетах носит название *Deus Sol Elagabal*. Относительно того, что значит имя Елагабал, мнения до сих пор расходятся; достоверно одно, что бог Эмезы признавался солнечным богом. Его символом был черный камень, может быть аэролит, который по приказанию Гелиогабала перенесен был в Рим. Там император процессиями и всякого рода праздниками чествовал своего бога, служение которому составляло его единственный интерес. Хуже всего при этом были оргии и чувственный разврат, который Гелиогабал выставлял на вид с неслышанным даже в Риме бесстыдством. В течение короткого времени римский трон занят был древним духом сирийской религии. Но это опьянение продолжалось недолго — скоро наступила реакция: Гелиогабал и его мать были убиты во время восстания, возбужденного для собственной защиты его двоюродным братом, вступившим на престол под именем Александра Севера. Камень сирийского бога был возвращен в Эмезу. Там он продолжал пользоваться божеским поклонением, но владычество его в Риме уже более не восстанавливалось.

При Александре Севере синкретические стремления того времени выразились всего яснее. Он был благочестивый и вполне достойный уважения человек, обладавший всеми добродетелями частного человека, но не правителя. Он почитал всех богов: участвовал в Гиляриях Великой Матери (см. стр. 415) и в жертвоприношениях в Капитолии, почитал одинаково служителей Изиды и иудеев, намеревался построить храм Христу, но auspicii отечественной религии, в которую он верил, удержали его от этого. Замечательно, что свое личное благочестие он обращал не на великих богов, но на обожествленных людей, которым он ежедневно поклонялся в своем дворце. Это был род языческого культа святых. Император молился своим предкам и некоторым *divi* из своих предшественников в качестве богов-покровителей, а затем

величайшим благодетелям человечества: Аврааму, Орфею, Христу, Аполлонию Тианскому, Александру Великому и, кроме того, второстепенным святым, какими были, например, Цицерон, Вергилий. Общая терпимость этого правления простиралась также и на христиан — они пользовались уважением и симпатией людей, окружавших императора, и даже его самого и его матери; Маммея имела даже свидание со знаменитым Оригеном в Цезарее и была так расположена к христианам, что отцы церкви хвалили ее благочестие и добродетель. Конечно, и император, и его мать были очень далеки от того, чтобы чрез присоединение к христианству отказаться от своих воззрений. Но достоверно известно, что христиане при Александре Севере владели недвижимым имуществом и свободно избирали своих епископов. Не все, однако, одобряли эту свободу, и юрист Ульпиан счел нужным составить сборник эдиктов, ранее изданных против христиан.

Религиозное движение, бывшее во время сирийской династии, замечательно не столько по отношению к введенным новым культам, сколько по отношению к потребностям, которые им были порождены. Это было время терпимости и универсализма, когда понимание божественного приближалось к монотеизму, но при этом искали идеал святости и хотели начертать образ божественного человека. Таким образом, все с различных сторон работало для христианства, которое в первый раз нашло себе признание в общественной жизни при помощи синкретической политики.

### § 133. КОНЕЦ ЯЗЫЧЕСТВА

Теперь мы сделаем краткий обзор времени между смертью Александра Севера (235) и смертью Феодосия Великого (395). Эти полтора столетия опять разделяются на два периода, разграничивающей линией которых служит Константин Великий. История этого времени большей частью разрабатывалась христианскими историками церкви. Но пути христианства и язычества так перепутались, что правильное изображение их составляет необыкновенно сложную задачу. Религиозная политика все более и более выступает на первый план и почти с каждой переменой правления изменяется в зависимости от различных влияний. Тем не менее история этой религиозной политики, которая попеременно благоприятствует то язычеству, то христианству, а в IV веке — то церкви, то еретикам, еще не составляет самого важного; гораздо важнее было бы проследить, как распространялось и развивалось христианство, в то же время приспособляясь к существующему порядку; но мы не имеем в виду излагать эту историю; наша задача состоит лишь в том, чтобы сопоставить даты, относящиеся к концу язычества.

В периоды, описанные ранее, противоречие между христианством и язычеством не выступало еще резко. Преследования при Нероне, Траяне, Марке Аврелии и Септимии Севере были лишь местные и преходящие, а в конце этого времени на

христианство была распространена общая терпимость, и казалось, что и оно под защитой императоров получит прочное положение. Во 2-й половине III века эти отношения изменяются, и с этого времени до Константина преследования получают более общий, систематический характер, так что хотя они по временам и сменяются покойными периодами, но затем снова начинаются. Максимин Фракиянин, Деций, Валериан, Аврелиан и, наконец, в особенно жестокой степени Диоклетиан и Галерий были преследователями христиан. В этих преследованиях особенно отражалось настроение войска. Жестокими преследователями были полководцы этого времени, как Максимин и Деций, проникнутые духом солдатчины и отчасти не благоволившие к образованности. В войске особенно живо сохранялись как вера, так и суеверие; в военное время особенно чувствовалась потребность в защите богов; потому главные культы этого времени, как, например, служение Митре, всего более были распространены именно между солдатами; а так как христиане всегда проявляли нерасположение к военной службе, то ненависть к ним легионов от этого еще более усиливалась; конечно, преследования христиан не настолько уж стремились к совершенному их уничтожению, как это часто говорится у христианских писателей; многие известия ясно указывают на то, что смертные приговоры не были общей мерой и что часто строгое исполнение эдиктов смягчалось снисхождением.

На не всегда нравственно чистый состав христианского общества преследования действовали очищающим образом, потому что некоторые ложные христиане или полухристиане отпадали, а прочие укреплялись примерами мученичества. Таким образом, на рубеже III и IV столетий христианство было уже великой силой, и властитель, желавший бороться с ней, должен был опасаться поднять волнение во всем мире. На эту борьбу осмелились Галерий и Диоклетиан, но их языческий фанатизм не мог уничтожить христианства, а только усилил христианскую ревность, и тот государь, который вышел победителем из этого смутного времени, сделался христианином.

В этом периоде язычество не произвело никакого нового культа, который бы имел важное значение. Жертвы приносились в Капитолии и в часовнях Митры, продолжалось почитание божественных императоров и римских, египетских и других богов, нам уже известных, а более всего солнца, как это доказывается многими монетами. На Востоке в IV веке преимущественно процветал культ Тихе (Tyche). Она была главной богиней Константинополя, и в других главных городах также были большие храмы, посвященные этой богине.

Последняя серьезная попытка оживить язычество была сделана философией. Это была неоплатоническая философия, главным представителем которой в III веке был Плотин. Родство неоплатонизма с гностицизмом необходимо должно быть отмечено, хотя, впрочем, оно часто преувеличивалось. Эти направления сходны в том, что оба они старались достигнуть истины путем чистого мышления и религию основать на философии; они сходились также и во многих частностях как в доктрине, так и на практике. Но относительно некоторых главных пунктов учения они шли по совер-

шенно различным путям. В особенности они различались тем, что гностицизм принял в себя гораздо более восточных элементов. Хотя последнее часто утверждалось и относительно неоплатонизма, но по крайней мере этого нельзя сказать о Плотине. Та философская традиция, к которой он примыкал, исходила от Платона и Аристотеля, и к ней он присоединил стоические мнения. Плотин был одним из самых замечательных мыслителей и оказал продолжительное влияние на духовное развитие человечества; он учил в Риме с 244-го и умер в 270 г. Его ученик Порфирий описал его жизнь и в шести энеадах издал его сочинения<sup>1</sup>.

Проблема, над разрешением которой работал неоплатонизм, состояла в объяснении множественности из единства и в утверждении принципа трансцендентальности Бога, но так, что возникновение и дальнейший ход мировой жизни являлись проникнутыми божественным началом. Но описание действительно величественного здания, возведенного для этой цели Плотинем из стоических и платонических понятий, относится к истории философии. Здесь же отметим только те религиозные направления, развитию которых способствовало это построение. Строго проведенный дуализм между Богом и миром должен был повести в религии к мистическому, а в нравственности к аскетическому направлению. Бог превыше мира; он недоступен познанию, он не имеет свойств, он даже превыше бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*); таково было в первый раз ясно выраженное основание мистики. Человек достигает высочайшего лишь в состоянии экстаза, которое, по-видимому, было известно и самому Плотину; нравственность стремится убить чувственность посредством аскетических упражнений и очищений и отрешиться от человеческого, чтобы получить участие в божественном. По необходимости эта философия должна была между Богом и миром вставить известное число посредствующих существ, в которых народные верования могли узнать прежних богов и демонов. Таким образом, хотя неоплатонизм и основывал свое учение на чистой мысли, но он не терял из виду и религиозных интересов. Легко понять, что это направление соответствовало потребностям того времени. Мистический мрак, в который было облечено божество, близость божественных сил и посредствующих существ, религиозные упражнения, очищения, возбуждения, которые считались в этой сфере за благочестие,— все это соответствовало духу III и IV веков. Неоплатоники старались сохранить неизменным народное содержание религии, внося в него теплоту и глубину новых идей, но не действуя на нее разлагающим образом. Политеизм был спекулятивно обоснован, мифы объяснены посредством философии, обряды сохранены, а религиозные упражнения очень рекомендовались. Это направление по преимуществу заключило тесный союз с магией и прорицанием, так как оно признавало возможность и действительность тайных сил в природе и человеческой душе и объясняло мантику взаимной связью всех вещей и симпатическими воздействиями.

---

<sup>1</sup> О неоплатонизме ср. *Целлера* и другие изложения истории философии. Ясный обзор дает *К. Бизг*, *Neoplatonism* (1895). Превосходный отдел о Плотине находится у *Eucken*, *Lebensanschauungen des grossen Denker*.

Ученик Плотина, Порфирий, и ученик этого последнего, Ямвлих, еще более, чем их учитель, обратились к религиозной практике. От Порфирия остались 4 книги *De abstinentia*, *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* («Воздержание от животной пищи»), в которых он дает этическое основание своему вегетарианскому образу жизни, иллюстрируя его обширным, очень ценным для нас материалом, собранным из разных писателей. Кроме того, он написал 15 книг против христиан, в которых он говорит о личности Христа с большим уважением, чем Цельз в «Полемике», но нам известны только некоторые отдельные положения из Порфирия, случайно упоминаемые, потому что самая книга потеряна. С Ямвлихом и его сирийской школой неоплатонизм совершенно перешел на сторону народного суеверия в ущерб своему философскому достоинству. Впрочем, приписываемая Ямвлиху книга о египетских мистериях, по-видимому, неподлинная. Однако до V века высшее светское образование, безусловно, направлялось неоплатонизмом. Неоплатоники имели свое главное место в Афинской высшей школе; там мы встречаем вместе учителей и учеников, таких, как Либаний и Юлиан, будущий император, и многих, обратившихся в христианство и считающихся в числе отцов церкви. В этой школе в V веке учил Прокл, которого вследствие его энциклопедического знания философских традиций справедливо называли схолиастом греческих философов. Неоплатонизм также процветал в других главных городах: так, в Александрии, в начале V столетия, его последней великой представительницей была Гипатия, которая умерла, растерзанная монахами, как жертва, принесенная христианской грубости языческой образованностью.

Мы видели, какими средствами язычество пыталось удержаться в борьбе против возрастающего христианства и как оно враждебно действовало против него; теперь мы должны указать главные черты, в которых проявилась в этом периоде христианизация мира. Древний мир отличался религиозной терпимостью, и Римская империя склонна была давать место всем культам. Если же по отношению к христианству она отступала от этого правила, то это происходило вследствие того, что, с одной стороны, во время общественных бедствий в Риме чернь и войско требовали искупления посредством преследования врагов богов, а с другой — что сами христиане часто старались уклониться от исполнения своих гражданских обязанностей; тем не менее правительство постоянно возвращалось к прежней терпимости. Во второй половине III века явилось еще то основание, что христианство стало все больше признаваться силою в государстве. Первый признавший это официально тотчас после гонений Валериана был Галиен. В 260 г. он признал за христианами право собраний и обеспечил им право землевладения. Конечно, это было не более того, чем церковь фактически пользовалась и раньше, но все-таки официальное признание права на защиту закона после предшествовавших гонений имело большое значение. Правда, последующие императоры, а именно Галерий и Диоклетиан, снова отняли у церкви эту защиту, но тем не менее был проложен тот путь, по которому впоследствии пошел еще далее Константин. В сущности Миланский эдикт (312 г.) не предоставил христианам ничего больше, кроме того, что они уже имели при Галлиене:

поставил их под покровительство закона. Константин отменил прежние эдикты, грозившие наказаниями христианам, и старался обеспечить равные права в государстве как христианству, так и язычеству. Отношение его к религиозным делам всецело определялось политической точкой зрения: он признавал силу христианства и считал благоразумным заключить союз с иерархически организованной церковью. При этом он был очень далек от мысли поставить христианство на ступень исключительной государственной религии или в какой-нибудь мере поступиться в религиозных делах своими собственными верховными правами в пользу христианской иерархии. Он не только не восставал против язычества, но формально признавал его. Так, он сохранил за собой титул pontifex maximus и продолжал возводить в divi своих предшественников; при объявлении Константинополя столицей им были совершены языческие церемонии; он требовал от христианских епископов, чтоб они не оскорбляли язычников в их верованиях, и даже в последние годы своего правления подтвердил привилегии языческих коллегий. Только против тайных культов, угрожавших нравственности, он принимал репрессивные меры, да в некоторых местах он отобрал у храмов их богатые сокровища. Но уничтожение язычества вовсе не входило в его намерения; скорее он желал установить такое положение вещей, чтобы государство сохраняло нейтралитет относительно разных вероисповеданий. Вначале он только в этом смысле и вступался за права христианской церкви. В течение некоторого времени он как будто желал сгладить религиозные различия, подведя их под некоторый вид бесцветного деизма. Но затем в продолжение всего своего правления он все более и более сближался с христианством. Церковные споры, сначала донатизм, а потом арианизм, очень озабочивали его, и по его распоряжению был созван первый собор в Никее. Но он всегда признавал свою верховную власть. «Если бы епископы вздумали обращаться с этим государем так, как впоследствии Амвросий с Феодосием Великим, то он снял бы с них головы» (Г. Шиллер). Несомненно, однако, что христиане получали первенствующее положение при его дворе, особенно в последние годы его правления, и что он сам находился под их влиянием; он воспитывал своих детей в христианской вере, а в последний год своей жизни и сам крестился. Таким образом, хотя Константин не уничтожил язычество и не сделал христианство государственной религией, но он отнял у первого его исключительные права, а со второго снял связывавшие его цепи. Своим нейтральным отношением он предоставил ход дела его естественному развитию, в результате которого нельзя уже было сомневаться.

Сыновья Константина продолжали по отношению к язычеству политику своего отца. Эдикт 353 года, которым Констанций прекратил жертвоприношения и закрыл языческие храмы, не следует понимать в том смысле, что принадлежность к язычеству сделалась наказуемой. После него, как и раньше, языческие обряды продолжали существовать и исполняться даже публично. Только против особенно демонстративных проявлений язычества и против магии и тайного чародейства принимались более строгие, репрессивные меры.

В царствование Юлиана наступила кратковременная (361—363 г.) реакция в пользу язычества. Настоящего преследования христиан при Юлиане не было, а

скорее при нем тоже господствовала терпимость. Он желал держаться философского спокойствия и беспристрастия, что, впрочем, трудно удавалось такому нервному человеку с такой сильной фантазией. Он имел в виду нравственное возрождение язычества на основании учения неоплатонизма; в частности же его задача едва ли и самому ему была вполне ясна. Против христиан он выставлял напоказ свое языческое благочестие, особенно в христианской Антиохии: строил храмы и оделял их дарами, старался вновь оживить мистерии и оракулы. Но было уже поздно. Расска-



Статуя богини Виктории.

зывают, что когда он хотел заставить вновь говорить дельфийский оракул, то посланный его получил такой ответ: «Передай кесарю, что уж давно великолепное здание лежит во прахе; Феб не имеет ни крова, ни прорицающего лавра, ни говорящего источника, потому что смолкла говорящая вода».

Во второй половине четвертого столетия язычество уже потеряло под собой почву, и попытка Юлиана только ясно показала, как мало в нем оставалось способности жизни. Во многих местах, где Юлиан восстановил языческий культ, не оказывалось ни жрецов, ни верующих. Последнее прибежище себе язычество нашло между грубым деревенским населением, отчего и получило название паганизма (pagus — деревенское поселение). Только в Риме оно еще удержалось в высшем обществе и в сенате. В этом отношении интересна судьба статуи Виктории, пользовавшейся величайшим почетом и которой приносились жертвы в самом здании сената. Констанций в 357 году велел ее удалить. Знатные римляне не могли легко перенести удаление изображения, на которое они смотрели как на некоторого рода палладиум; в следующее десятилетие оно было снова возвращено и потом опять унесено. Когда в 384 году Грациан еще раз отменил его почитание, то его эдикт подал повод к последней вспышке древнего красноречия, когда Симмах от имени большинства сената го-

ворил в защиту языческого верования. Однако языческая партия в римском сенате уже давно настолько потеряла всякое значение, что не могла не только остановить движения, обусловленного требованиями времени, но даже и временно задержать его.

После неудачной попытки Юлиана настало, по-видимому, время произнести смертный приговор умиравшему язычеству. При многих императорах христианство

пользовалось терпимостью, при Константине и его сыновьях оно достигло равноправности; теперь уже его епископы требовали себе государственной власти и применения силы государства против язычников и еретиков. Однако же государственная власть не сразу пошла навстречу этим требованиям. Наследник Юлиана Валентиниан отменил, правда, многие из распоряжений своего предшественника; но он был слишком государственным человеком для того, чтобы пожертвовать церкви нейтралитетом государства относительно религий, а вместе с тем и своей властью. Поэтому он вообще по отношению к язычеству держался начал терпимости; только безнравственные культы были запрещены под страхом наказания. Правление его было идеалом языческого историографа этого времени Аммиана Марцеллина, писавшего в Риме около 309 г. Аммиан был человек, склонный к терпимости, но не всегда свободный от суеверия; его история представляет первостепенный источник для этого времени; вместе с Симмахом он является одним из видных представителей того направления, которое было в языческом обществе конца IV века.

Последний решительный удар язычеству нанес Феодосий Великий. Его ревностью к вере воспользовался, еще более воспламенив ее, умный и властолюбивый епископ Миланский Амвросий. Сомнительно, чтобы Феодосий с самого начала имел в виду уничтожение язычества. На первый раз он только существенно ограничил языческие культы, установив строгие наказания за переход в язычество, как за отречение от веры. Но эдикт 392 года отменил вполне и повсюду всякий языческий культ. Храмы подверглись разграблению; местные власти должны были всюду преследовать языческий культ, и христиане могли действовать против него, ничем не стесняясь. Так исчезло язычество, не проявив сколько-нибудь серьезного сопротивления. Все свои жизнеспособные элементы оно передало христианству, которое, получив богатое наследие греко-римских идей и образов, с тем большим успехом могло исполнить свое всемирно-историческое предназначение.





## СЛАВЯНСКОЕ ПЛЕМЯ

Литература: Этнографические данные в *Deutsche Altertumskunde*, II, Мюллендорфа и *Slawische Altertümer* (2 т., 1843—1844) П. И. Шафарика. Более старые мифологи говорили об этой группе народов обыкновенно без всякой критики и сбивчиво; от много читавшейся в свое время работы *Гануша* можно только предостеречь. Ценные данные есть отчасти на малодоступных языках, чешском и русском. Много хорошего, между прочим, и относительно мифологии и народной веры находят у Г. Крека, *Einleitung in die slawische Literaturgeschichte* (2 изд. 1887). Годный к употреблению обзор дан у Л. Леже, *Esquisse sommaire de la mythologie slave* (R.H.R., 1881 и в последнее время в нескольких бюллетенях его же R.H.R.). Из специального журнала: *Archiv für slawische Philologie* (с 1875 г.) мы упомянем: А. Брюкнер, *Mythologische Studien* (в VI, IX, XIV) и Т. фон Гринбергер, *Über litauische Götter-und Geisternamen* (XVIII). Далее: Шлейхер, *Litauisches Lesebuch* (1857); А. Беценбергер, *Litauische Forschungen* (1882); А. Лескин и К. Бругманн, *Litauische Volkslieder und Märchen* (1882, с примечаниями Вольнера, который приводит балтийские и славянские аналогии); Г. Узнер, *Götternamen* (1896), содержит важные данные о литовских богах; В. Маннгардт, *Lettische Sonnenmythen* (*Zeitschrift für Ethnologie*, VII; 1875). Анонимное: *Gottesidee und Cultus bei den alten Preußen* (1870).

О России: В. К. С. Ральстон (Ralston), *The Songs of the Russian People* (1872), *Russian Folktales* (1873); А. Рамбо, *La Russie épique* (1876); В. Вольнер, *Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen* (1879).

О южных славянах — сочинения Ф. С. Крауссаб, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen* (1890); *Sagen und Märchen der Südslawen* (2 тома, 1883-94) и пр.

### § 134. БАЛТЫ И СЛАВЯНЕ

Славянская мифология слишком часто была лишь поприщем для фантастических и дилетантских опытов. Скучный материал употреблялся без всякой критики; недостоверные данные, как, например, чешские толкования из «*Mater verborum*» — словаря, сфальсифицированного в начале нынешнего столетия, — принимались на веру; всевозможные ошибки укоренялись; различные периоды и соседние народы без разбора сваливались вместе, в общем изложении; фантазировали относительно чудного древнеславянского времени, которого, однако, в действительности никогда не существовало; из случайного упоминания о злом и добром боге строилась целая дуалистическая религиозная система. Только в последнее время положен конец всему этому беспорядку. Но и теперь мы во всяком случае не можем дать общей картины, но должны ограничиться сообщением отрывочных сведений.

Уже с начала нашего летосчисления балты и славяне составляли две отдельные группы. Балты, которые обитали в промежутке между германцами и славянами на устьях Вислы, могут быть разделены на литовцев, латышей и пруссов. Источники

нашего знакомства с этими народами очень скудны. Тацит (*Germanica*, 45) называет их *Aestii*, но затем причисляет к германцам и описывает их религию в одной строке: «*Matrem deum venerantur. Insigne superstitionis formas aprorum gestant*». (Поклоняются матери богов. Их религиозная эмблема — изображение вепря.) Рассказ о путешествии Вульфстана из Гидаби (в конце IX в.) очень живо изображает погребальные обряды и скачку на быстрых лошадях, причем призом служило наследство. Средневековые хронисты не особенно интересовались языческой религией: «*inutile est acta non credentium scrutari*» (бесполезно изучать дела неверных); в этом большинство из них были согласны с Адамом Бременским. Этот Адам, а также Титмар из Мерзебурга и обстоятельнее всего Гельмольд рассказывают кое-что о балтийских и славянских богах и культе; но их сообщениям нельзя безусловно доверять. Так, троица: Патролло, Патримпо, Перкуно, упоминаемая Симоном Грунау (начало XVI в.), конечно, никогда в действительности не существовала в народной вере в качестве группы богов. Но историограф немецкого ордена Петр из Двисбурга уже в 1326 г. совершенно правильно охарактеризовал религию древних пруссов как обоготворение всего: «они видели божество во всякой твари, в солнце, месяце и звездах, в ударах грома, птицах, даже в четвероногих до жабы; у них были также священные леса, поля и воды, где они поэтому не осмеливались рубить дрова, обрабатывать землю, ловить рыбу». Знанием имен некоторых балтских богов мы обязаны также списку епископа Георга Полентца (1530) и некоторым другим сообщениям того же столетия, главным образом сочинению польского дворянина И. Лясковского: «*De diis Samogitarum*»<sup>1</sup>.

Таким образом, все-таки есть еще возможность узнать кое-что о религии даже совершенно исчезнувших (как пруссы) народностей. Названия мест и народные песни свидетельствуют о том, что и здесь не было недостатка в природных богах и мифах. Иногда встречается название богов «Дево-Сунелей» (сыночек бога; уменьшительное имя имеет значение ласки; оно не могло быть заимствовано у христианства, но указывает на небесное существо). Между богами мы встречаем месяц, утреннюю звезду, утреннюю зарю. Но более всего почитался могущественный бог грома Перкунас; ему поклонялись древние пруссы во время грозы и до XVII века ему приносились жертвы для заклинания дождя; этот бог еще живет в названиях мест и в народной речи. Мифические черты существуют, хотя мифы еще выражены слабо: в свадебных песнях поется о сватовстве Перкунаса к дочери солнца; Перкуна-тете, мать грома, принимает утомленное солнце для освежающего купанья. Заслуживает упоминания также латышский бог лошадей (первоначально бог солнца?) Узиний.

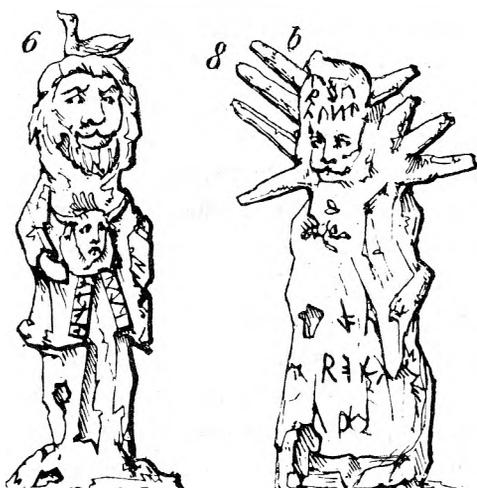
Рядом с богами мы встречаем у балтов целые ряды духов и гениев, в особенности домашних духов: гениев богатства, домашнего очага и главным образом домашнюю змею (Гивата), для которой обыкновенно ставили пищу; далее, карликов, домовых, привидения; последние иногда называются *deives*, что напоминает дурное значение

<sup>1</sup> Вновь издано В. Мангардтом (*Magazin der lettischen literarischen Gesellschaft*, 1868).

дев в Авесте. Существовали специальные гении для всякого рода дел и для разных сторон природы. Богиня счастья Лайма была в то же время покровительницей во время родов. Рядом с духами леса и деревьев являются другие духи, возделывающие поле, покровительствующие скотоводству, заботящиеся о пчеловодстве. Между божествами жатвы внимание наше привлекает Курхе — идол, сделанный из последних жатвенных колосьев. Узенер сопоставил имена литовских богов, полагая, что они при своем еще прозрачном нарицательном значении особенно ясно освещают ту ступень образования религии, на которой стоят также римские индигитаменты и на которой боги отдельного случая еще недостигли полного олицетворения. Но Узенер не считает возможным делать обобщения для всей группы балтских народов: он полагает, что в именах латышских богов можно доказать уже более позднюю ступень образования понятий. Именно у латышей благодаря присоединению «-мати» (матери)

и соответственные гении уже несколько явственнее выражают собой олицетворения абстрактных понятий.

Итак, мы, пожалуй, можем привести большое число имен богов балтов; но общего описания их религии дать невозможно. Следует только еще упомянуть о больших храмах с драгоценными идолами, а также об организованном жречестве, которое мы находим у балтов, но не у славян. Хроники упоминают о пользовавшемся почти религиозным почетом верховном жреце Криве и его подчиненных и вестниках вайделотах. Насколько эта развитая организация культа может быть сведена к скандинавским влияниям, как думают некоторые, — остается нерешенным.

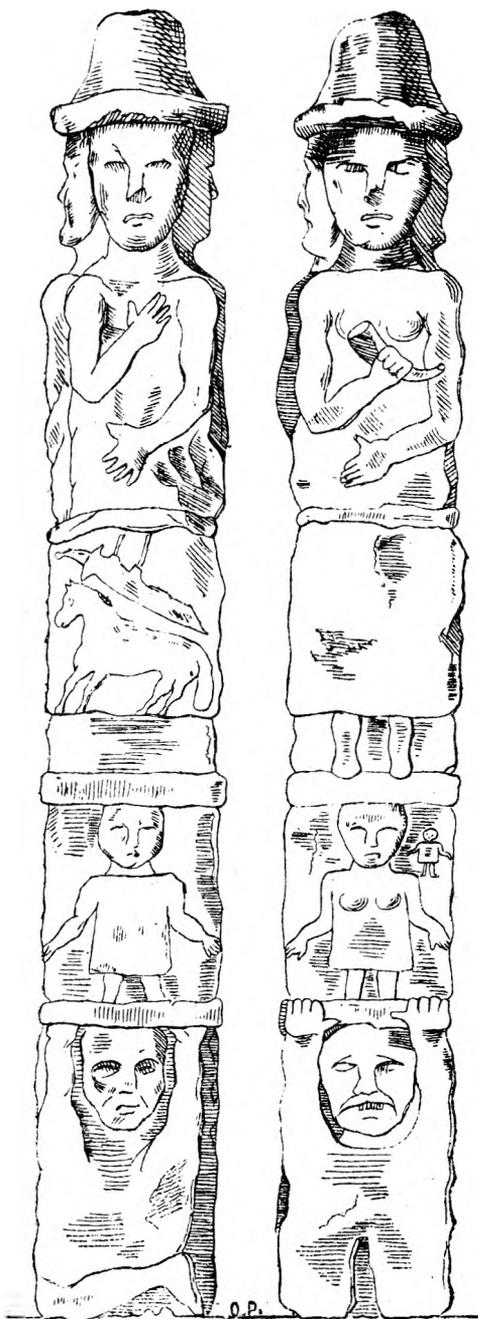


Славянские идолы

К славянским народам относятся поляки, венды (сорбы), словаки, чехи, моравы, русские, на юге болгары, сербо-хорваты и словенцы. Здесь в особенности нужно рассматривать отдельные народы каждый сам по себе и остерегаться превращения сильно расчлененного и очень разнородного материала в не имеющую никакого реального существования единую славянскую мифологию. Даже различие западной и восточной группы по отношению к древнему времени является произвольным; это различие покоится на позднейшем факте, состоявшем в том, что в то время как венды, поляки, чехи и моравы подчиняются папству, остальные славяне присоединились к византийской церкви. В VII в. славянские народы занимали наиболее широкое пространство; позднее они все более отгеснялись немцами. Но мы, к сожалению, крайне мало знаем об их религии в древние времена. Коротенькая заметка у Прокопия: «De bello Gothico» (III, 14) уже

вполне имеет тот презрительный тон, который был принят по отношению к славянам позднее, в средние века. То, что сообщают средневековые хронисты, часто совершенно ненадежно. Так, Брюкнер показал, что бог Радигаст, о служении которому в Ретре дает очень высокое понятие Адам Бременский, обязан своим существованием простому недоразумению. Впрочем, с Свентовитом, о котором нам рассказывают Гельмольд и Саксон Грамматик, дело обстоит иначе. Этот вендский бог имел свое святилище и своего многоголового идола в Арконе на Рюгене, где датский король Вальдемар в 1168 г. уничтожил его храм и изображение. Этот бог пользовался высоким почетом; ежегодно в честь его совершалось празднество, во время которого жрец предсказывал хорошую или дурную жатву по жидкости, оставленной с прошлого года в роге для питья; этот бог давал ауспиции также при отправлении в поход, в этом случае через лошадь, на которой он выезжал ночью; в храме жрец должен был удерживать свое дыхание. В последнее время утверждают, что этот Свентовит был совсем не языческий бог, а христианский св. Вит<sup>1</sup>; во всяком случае культ его на Рюгене содержит в себе некоторые языческие обычаи.

История обращения различных славянских народов с IX в., когда Мефодий и Кирилл действовали в Паннонии и Моравии, дает очень много сведений об отношениях церкви, но не дает изображения языческой религии. Мифологический материал можно почерпнуть кое-где из позднейших источников. Так, Брюкнер пользуется тем, что сообщает о древнепольских божествах Длугош



Свентовит.

<sup>1</sup> Л. Леже. Svantovit et les dieux en «Vit». R.H.R., 1896.

(середина XV в.) в своей «Истории Польши». Он упоминает несколько имен, комбинируя их с римскими богами. Эти польские божества имели *simulacra* (изображения, статуи), *flamines*, *sacra instituta* (священные установления) et *lucos* (священные роши); в определенные времена года в честь их совершались большие празднества, причем стекавшиеся в большом числе мужчины и женщины наслаждались дикими песнями и необузданным разгулом. Рядом с этим историком польско-латинские проповедники XV в. также доставляют драгоценный материал для познания народной веры.

Теперь мы переходим к русским, которые развивались без частых сношений с остальными славянами, хотя таким образом и не избежали действия сторонних влияний, сначала со стороны скандинавов, которые дали государству династию Рюрика и в сагах которых часто упоминается о Гардарике; далее, со стороны Византии, из которой в конце X в. проникло христианство; наконец, со стороны татар, вторжениям которых страна оставалась открытой в течение всех средних веков. Главный источник к познанию состояния России в древности представляет хроника киевского монаха Нестора (1056-1114), который жил еще достаточно близко к языческому периоду, чтобы сохранить для нас о нем кое-что ценное. Много языческого сохранилось также в эпических рассказах и суевериях сельского населения. Некоторыми сведениями мы обязаны арабским путешественникам.

Общеславянское, употребляемое и у русских для обозначения божества слово «бог». При этом не так важно свести это слово к индогерманскому корню, как принять во внимание совпадение его с иранским его употреблением, подобно тому, что мы уже отметили относительно смысла слова «девы», говоря о балтах. Когда арабский путешественник начала X века описывает погребение умерших у русских, при котором зарывалась вместе с покойником собака, то нам тотчас приходит в голову та роль, которую играет собака при погребальных церемониях в Авесте. Правда, другой пункт сходства, именно вера в то, что земля покоится на рыбе, вызывает скорее мысль об общем этнографическом параллелизме<sup>1</sup>. Но ближайшая связь между славянами и иранцами с достаточной несомненностью устанавливается уже при помощи слова «бог». В именах высших русских божеств еще ясно можно различить их нарицательное значение: Сварог — бог неба; Дажьбог — бог солнца, Огонь — бог огня, Стрибог — бог ветра. В Волосе, боге стад, хотели видеть христианского св. Власия<sup>2</sup>, а Купала, которого чествуют летом за плодородие, несомненно обязан своим существованием Ивану Купало (Иоанну Крестителю). Богиня весны — Весна так же сомнительна, как и славянская Лада. Первое место в культе занимал бог грома — Перун; статуи его находились в Новгороде и Киеве, и он еще теперь во многих случаях живет в русском народе под видом пророка Илии. Перед идолом в Киеве, который был из

<sup>1</sup> Archiv für slavische Philologie XIII, 2.

<sup>2</sup> Миклошич, Etymologisches Wörterbuch, 394.

дерева, с серебряной головой, золотыми усами и кремнем в руке, постоянно поддерживался огонь из дубовых дров; в 988 году Владимир велел привязать его к хвосту лошади и бросить в Днепр. Так совершился переход к христианству.

В современной народной вере живет множество духов, отдельных или соединенных в группы. Таковы водяной или водяные (духи воды), лешие (духи леса), домовый (домашний дух), который, будучи одинаково и духом предка и духом домашнего очага, помогает в беде, но иногда занимается также проказами и бывает видим на Пасху; наконец, прекрасные русалки, которые заманивают к себе людей и в основе происхождения которых лежат, может быть, *ροσάλια* (*rosalia* — *pascha rosata*)<sup>1</sup>. В сказках есть еще две фантастические фигуры: Кашей бессмертный, демон зимнего холода, и злая старая баба во вращающейся избушке на курьих ножках, Баба Яга. Разнообразные обычаи при весеннем и осеннем солнцевороте также носят еще и теперь языческий характер. Во всяком случае материала, необходимого для составления формального языческого праздничного календаря, как это делали прежние мифологи, у нас недостаточно.

В отношении погребения умерших в языческое время засвидетельствовано как зарытие в землю, так и сожжение. Пока погребение не было совершено, душа беспокойно блуждала вокруг по деревьям, и только после должного попечения о трупке она могла по пути душ (Млечный Путь или радуга) достигнуть полей или лесов духов. Мертвому давали разные вещи: монету для платы за проход, маленькую лестницу, чтобы вылезть из могилы. В цитированном уже выше описании путешествия араба Ибн-Фадлана (921 г.) мы читаем об умерщвлении девушки с тем расчетом, чтобы доставить умершему мужчине невесту за гробом. О скандинавском происхождении формы корабля, которую придавали гробу и костру, можно только догадываться.

У южных славян: болгар, словенцев, сербохорватов — Краусс с помощью вопросов собрал много преданий, песен, сказок, обрядов, обычаев. Во всяком случае и здесь с точностью неизвестно, насколько можно от современной народной веры проводить параллель к древнему язычеству. Не всякая народная поэзия заключает в себе мифическое ядро, и не всякий народный обряд ведет свое начало от языческого времени. Когда в свадебных песнях поется о любви солнца или месяца к вечерней звезде, то можно подозревать за этим древнюю мифологию; но Краусс видит в этом только поэтическое прославление новобрачной четы и думает, что культы солнца и месяца были чужды южным славянам.

Среди южных славян рассказывается множество историй о вилах — прекрасных девушках, которые живут в лесу, в поле, в воде и то охраняют людей, то коварно их губят. В приложении к изысканиям Мангардта Краусс толкует этих вил как души деревьев или как демонов хлеба; но трудно вывести из этого основного характера все

---

<sup>1</sup> Миклошич, *Etymologisches Wörterbuch*, 283.

их отношения к воде и облакам, все их влияние на счастье и несчастье. Вилы исцеляют и заколдовывают; они бывают влюблены, чувствуют зависть и похищают детей. Вообще понять их сущность исходя из чего-нибудь одного нельзя; южные славяне приписывают видам то, что в разных местах относится к различным духам, гениям, домовым. Но рядом с этим существуют еще и другие духи, например духи болезней, которых пытаются заклинать. Весьма распространена характерная для этих народов вера в вампиров — души умерших, которые вредят живым, в особенности высасывая у них кровь. Против этих вампиров тоже существуют заговоры и магические средства.

Срека, богиня счастья у сербов, кроатов и словенцев, вероятно, представляет довольно позднее мифическое образование; некоторые черты она заимствовала у Фортуны и Тихе. Она представляет судьбу в смысле Фатума и Парки; во время пиршеств ей совершают возлияние; при торговых делах приносят ей монету.

Из изложенного мы видим, что балты и славяне в языческое время не достигли создания самостоятельной религии, подобной религии культурных народов. Но пережитки их веры и их обычаев доставляют истории религии важные для сравнения пункты.





## ГЕРМАНЦЫ

Литература. В Дании в основании исследования германской старины лежит деятельность *П. Е. Мюллера* (*Sagabibliothek*. в 3 т., 1817—1820, и другие сочинения); в Германии — деятельность братьев *Я. и В. Гриммов*, которые, дополняя взаимно друг друга, в очень широких размерах обработали германскую филологию. В 1835 г. появилась *Deutsche Mythologie* Я. Гримма (4 изд. Е. Г. Мейера в 3 т., 1875—1878), в 1829-м — *Deutsche Heldensage* В. Гримма (3 изд. Р. Штейга, 1889); кроме того, оба собрания их более мелких сочинений и общие их издания детских и домашних сказок (1819) и немецких сказаний (1816). О значении Я. Гримма смотри прекрасную книгу *В. Шерера*. Современник Гриммов *Л. Уланд* дает много ценного, относящегося к науке о сказаниях и литературной истории в *Geschichte der Dichtung und Sage* (в 8 т.). Хотя *К. Лахман* никогда не занимался непосредственно мифологией, тем не менее его строгий филологический метод и его работа о героическом сказании (Нибелунги) имели очень широкое влияние на мифологические исследования. *В. Мангардт*, под влиянием антропологических работ главным образом Э. Б. Тейлора, испробовал в *Wald-und Feldculte* (в 2 т., 1875—1877) и *Mythologische Forschungen aus dem Nachlaß* (1884) анимистический способ объяснения на одностороннем, но очень богатом материале. *К. Мюлленгофф* в своих строго методических, но тяжелых работах, среди которых фигурируют широко задуманная *Deutsche Altertumskunde* (I, 1870; II, 1887; III, 1892; V, 1883), исследовал в особенности географию, этнографию и героические сказания. Хорошо написанную книгу представляет *Г. Б. Гуммер*, «*Germanic Origins*» (1892). Среди чрезвычайно многочисленных немецких, северных и германских мифологий мастерская работа Гримма, хотя во многом и устаревшая, остается еще непревзойденной. Из других руководств или общих изложений мы здесь упомянем о скандинавских ученых *Н. М. Петерсене*, *Н. Ф. С. Грундтвиге*, *Финне Магнуссене*; в Германии чаще переиздавалась в последнее время книга *К. Зимрока* (1855) с очень запутанным изложением. Поворотный пункт в этих работах намечается много раз подвергавшейся горячим нападкам со стороны Мюлленгоффа (*Deutsche Altertumskunde*, V), работой норвежца *С. Бугге*, *Studier over de nordiske Gude-og Heltesagns oprindelse* (1881—1889, нем. пер. О. Бреннера). Под более или менее непосредственным влиянием этой работы стоят обе последние большие работы: *Э. Г. Мейер*, *Germanische Mythologie* (1891) — богатый материал, именно самый полный обзор источников, и *В. Гальтер*, *Handbuch der Germanischen Mythologie* (1895).

История северной литературы *Ф. Ионссона* (*F. Ionsson*), *Den oldnorske og oldislandske Litteratur Historie* (I, 1894; II, 1895) еще только выходит. Из прежних переводов Эдд мы упомянем только переводы *Ф. В. Бергманна* и *Зимрока*: в настоящее время можно рекомендовать только новейший перевод *Г. Геринга*, «*Die Edda*» (1892). Целиком северная поэзия переведена и издана в «*Corpus poeticum boreale*» (в 2 т., 1883), *Г. Фигфуссона* (*G. Vigfusson*) и *Ф. Йорк Поуэлла* (*F. Jork Powelle*). Северные саги существуют преимущественно в датских, английских (*Г. В. Дазент* (*G. W. Dasent*), *Njal*, 1861 и в настоящее время *Saga Library* и в ней, между прочим, *Heimskringla*, и *Northern Library*), меньше в немецких переводах.

Наконец, мы укажем еще на обработку всех отдельных отраслей предмета в *Г. Пауль Grundriß der germanischen Philologie* (1 изд. 1891—1893, 2 изд. выходит теперь); здесь мифология и история северной литературы принадлежит *Э. Могу*, героическое предание *Б. Симонсу*. К сожалению, в этой, в прочих отношениях необходимой, книге недостает этнографии, археологии и истории; касательно этнографии этот недостаток исправляется во 2-м издании, но что касается истории, то все еще приходится обращаться

к другим сочинениям, именно к скандинавским и датским работам *П. А. Мунха* (P. A. Munch), *Иог. Стеенструпа*, *И. Э. Сарса*, *Г. Сторма* и др.; относительно англосаксов — *И. М. Кембле* (I. M. Kemble). Должна быть упомянута также книга *К. Маурер*, *Die Bekehrung des norwegischen Stämmes zum Christentum* (в 2 т., 1855—1856), хотя она в некоторых отношениях и устарела.

### § 135. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

**Г**ерманская старина обладает притягательной силой, имеющей достаточное основание. Исследуя иудейские и греческие источники нашей культуры, мы все-таки не забываем, что германский мир со времени падения древнего мира представлял собой естественную основу ее развития и что еще и теперь в наших нравах и воззрениях продолжает жить многое из германского язычества. Симпатии наши возбуждает также поэтическая красота некоторых мифов и сказаний и нравственная строгость древних германцев, главным образом в племенных и семейных отношениях. Новейшая литература со времен романтики любит черпать из германской старины. При этом религиозные воззрения языческого периода, конечно, нередко идеализируются; преимущества германского характера, развившиеся в течение исторического процесса: тонкое чувство чести, нравственная строгость, уважение к личности — приписываются часто еще языческим предкам.

Не только изящная литература, которая, представляя действительность в преображенном свете, осуществляет лишь свое право, но и наука также часто высказывала о древне-германской религии слишком высокое мнение. Иногда германскую религию относят к числу высших религиозных форм; в ней находят этическую глубину веры и глубоко религиозный трагизм, возвышающие ее над большинством других языческих религий и делающие из нее в известном смысле подготовительную ступень к христианству. Для опровержения этого нужно припомнить, на какой ступени культуры стояли все германские племена перед принятием христианства. Конечно, они уже не были дикарями; но немецкие племена, описанные у Тацита, и даже северные государства начала средних веков, которые проявляли свою силу только в кровавых раздорах, завоевательных стремлениях и смелых морских походах, еще не возвысились над ступенью варварства. Во всяком случае мы не отрицаем ни поэтического, ни нравственного чувства у этих германских народностей, но не следует искать у них того развития, которое дается религии только интеллектуальным образованием или исторической мыслью. Только христианство сделало из германских племен культурные народы, и, следовательно, древнегерманскую веру не следует рассматривать как культурную религию.

Размеры этого древнегерманского мира как во времени, так и в пространстве были очень обширны. Германское языческое время обнимает первое тысячелетие нашей

эры. Если оставить в стороне скудные сведения античных географов о североευропейских морях и берегах и то, что могли рассказать классические историки о кимврах и тевтонах, то германские племена известны нам со времени Цезаря и Августа, а скандинавские народы перешли к христианству только около 1000 г. Первыми германцами, принявшими христианство, были готы во 2-й пол. IV в.; V в. приняли христианство бургунды и франки, в 600 г.— англосаксы, затем постепенно другие немецкие народы и позднее всего — уже в IX в.— саксы. Скандинавы сделали первый решительный шаг около 1000 г. благодаря Кнуту в Дании, обоим Олафам в Норвегии и вследствие постановления исландского альтинга в самом 1000 году.

К этому же тысячелетию относится весь период переселения народов, благодаря которому германское население, или германское господство, распространилось по всей Западной Европе. Согласно общепринятому разделению, период этот начинается со вторжения готов в Византийское государство. В Италии мы сначала находим вестготов Алариха, потом, в конце V в., остготское королевство Теодориха, позднее два более темных столетия лонгобардского господства. Через Францию прошли несколько народностей, пока франки не основали там своего могущественного государства. В Испании поселились свевы и вестготы, а вандалы прошли через нее по пути в Африку. Бургунды и алеманны, тюринги, гессы и байи образовали государства на юге и в центре Германии, между тем как саксы и фризы населили берега Северного моря. В Англии с середины V в. основали свои государства англосаксы, а позднее поселились норманны и датчане. Викинги не только опустошали берега моря и приречные города внутри страны, но сделались в некоторых странах оседлыми: так было в Нормандии, на островах Северного моря, в Англии и Ирландии; точно так же на востоке они дали России ее царствующий дом.

Вопросы о первоначальном отечестве германского племени и о распространении его различных отраслей мы должны предоставить археологии и этнографии. Здесь мы намерены только вывести следствия широкого распространения германского язычества во времени и пространстве — следствия, необходимые нам для пользования материалом.

Германская религия не есть религия одного цельного народа. Племена, о которых нам рассказывает так много в своем сжатом обзоре Тацит,— немецкие язычники, среди которых трудились ирландские и английские миссионеры; новообращенные народы раннего периода средних веков, в преданиях и нравах которых сохранялось так много языческого; англосаксы в течение полутора веков своего язычества (450—600 гг.); скандинавы, с историей которых в течение столетия, непосредственно предшествовавшего их обращению, мы достаточно знакомы,— все они далеки друг от друга; они жили в столь несходных условиях, что нельзя прямо смешивать их в одну кучу. Последнее слишком часто пытались делать, причем создавали из самых разнородных черт картину, которой, в том виде, как ее рисуют, не соответствует никакая опре-

деленная действительность. Правильного процесса исторического развития также нельзя искать в германском мире этого тысячелетия. Германцы этого периода часто жили в изменчивых условиях; во время своих передвижений и при образовании своих государств они воспринимали чужую кровь и чужие культурные элементы; они часто смешивались с кельтами и усвоили себе многое из наследия римского мира. Конечно, это относится больше к готам и франкам, чем, например, к скандинавам; тем не менее из того, что у некоторых германских народов действительно встречаются черты более чистого, хотя все еще только относительно чистого, характера, нельзя делать такие же заключения относительно общего германского достояния.

Но точно так же нельзя и совершенно отрицать общегерманские черты и в религии. Конечно, ни системы, ни истории развития германской мифологии не существует. О германской мифологии пишут так же, как о финской и славянской, только пользуясь более богатым материалом: истории религии, подобной истории египетской или индийской религии, здесь нельзя изложить. Но все-таки мы обладаем здесь не только одними отрывками, но можем обнаружить в этой области и широко разветвленные соотношения и связи.

Здесь мы наталкиваемся на много раз рассматривавшийся вопрос о единстве немецкой и северной мифологии. Можно ли еще и теперь соглашаться с положением Я. Гримма, «что если северная мифология не поддельна, то, следовательно, не поддельна и немецкая, и что если немецкая мифология принадлежит древним временам, то, следовательно, также и северная? Или следует вместе с Бутте, число сторонников которого, по-видимому, все еще растет, рассматривать северную мифологию почти целиком, как создание позднейшего времени? Вопрос этот чрезвычайно труден и тесно связан с критикой источников. Здесь прежде всего можно установить двоякого рода положения, хотя и их достаточное обоснование выходит за рамки нашего исследования.

Во-первых, мифология в том виде, как она является перед нами в Эдде, представляет слишком очевидно продукт позднейшего времени, чтобы можно было ее рассматривать как достояние древних германских племен. Нужно, насколько возможно, проследить исторические влияния, которые просвечивают в оригинальных образах северной мифологии. Но, во-вторых, многочисленные имена и отдельные черты, одинаковые как в немецких, так и в северных верованиях и обычаях, не позволяют объяснять северные формы только чужими, негерманскими влияниями и на основании этого признавать их не имеющими цены для ознакомления с германской религией. И здесь и там — одни и те же боги, а также много сходного в культе. Таким образом, во всяком случае остается верным, что в германской мифологии нужно разграничивать отдельные племена, народы и периоды резче, чем это часто делается; но в то же время верно и то, что не представляется никакого основания отстранять северную мифологию как совершенно чуждое, привнесенное извне или искусственно

выдуманное образование. При всем различии, единство этой группы народов остается твердо установленным также и в религии.

Исследование германской религии имеет для науки несравненно большее значение, чем исследование других религий, стоящих на той же ступени развития, например кельтской или славянской; этим значением германская религия обязана богатству материала, находящегося у нас в распоряжении в данном случае. Этим не только сильно увеличивается количество подлежащих обработке данных; некоторые проблемы общей науки о религии гораздо лучше могут быть поняты с точки зрения германизма, чем с какой-либо другой.

Ни в какой области нет более обильного, чем здесь, материала для сравнения сказаний; например, с сагой о Зигфриде, которая известна нам в столь многочисленных формах, критика может оперировать совершенно иначе, чем с теми комплексами сказаний, которые, подобно греческим, известны только в одной или в немногих, неполных формах. Далее, кто хочет исследовать, имеют или нет значение для религиозно-исторических изысканий народные суеверия, тот необходимо должен при этом за исходную точку взять германский мир, так как его нравы, обычаи, сказки известны нам в таком объеме, с которым наши сведения о других народах не могут сравниться. Если желают понять, каким образом народ присваивает себе в области права и нравственности плоды чужой, более высокой культуры, то нельзя сделать ничего лучшего, как проследить отпечатки римской образованности в средневековом германском мире. Таким образом, как для общих религиозно-исторических, так и для культурно-исторических целей изучение германской старины имеет гораздо большее значение, чем можно было бы подумать, основываясь на недостаточной культурности древних немцев и скандинавов.

Но входить в рассмотрение занятий германистов мы здесь не будем. Мы не пишем истории науки, а излагаем германскую религию. Так как мы отметили, что попытка дать одну цельную картину была бы праздной, а изложить бесконечно разнообразные детали ее мы не можем, то в этом чрезвычайно трудном положении нам не остается ничего другого, как, сделав обзор источников, привести важнейшее из исторического материала.

## § 136. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

**И**сточники, из которых мы черпаем наши сведения о германском язычестве, очень разнообразны, и ценность, приписываемая отдельным категориям известий, обуславливается преимущественно различием школ, на которые делятся германисты. Прежде всего мы встречаемся с известиями греческих и римских писателей. То, что мы знаем из Страбона и Плиния о путешествии массалийца Пифеаса в IV веке до Р. Х., имеет главным образом географическую ценность. Древнейшее сколько-нибудь

подробное сообщение о нравах германцев мы находим у Цезаря de B. G. VI, 21 и след. Несравненно ценнее написанный Тацитом трактат: «De origine, situ, moribus ac populis Germanorum» («О происхождении, положении, нравах и племенах германцев»). Хотя у Тацита резко выражена противоположность между свежим, естественным состоянием неиспорченных германцев и гнилостью римской цивилизации и хотя его слог носит риторическую окраску, тем не менее его «Германия» не есть ни роман, ни идиллия, а очень ценное собрание точных замечаний сначала о германцах вообще (гл. 1—27), потом об их отдельных племенах. Картина жизни германцев, которую изображает Тацит и которую мы можем обогатить еще некоторыми чертами из его истории и летописи, во всем существенном несомненно верна. Тацит дает чрезвычайно ценные, хотя не всегда ясные сведения по этнографии. Служение богам, согласно его описанию, было просто; изображений не было; германцы почитали в священных рощах «secretum illud, quod sola reverentia vident» (нечто тайное, видимое только их религиозному чувству); впрочем, они высоко ценили также мантику. Германских богов Тацит называет преимущественно римскими именами: Меркурий, Марс, Геркулес; у свевов он нашел служение какой-то Изиде, которую он считает за чужеземную богиню; пару братьев «помен Alcis» у нагарвалов он сравнивает с Кастором и Поллуксом. У соединенных ингевонских племен на одном из островов моря почиталась Nerthus (мать-земля).

*Sunt illal hęc quoque carmina, quorū relatu quem  
 Barditu uocant, accendunt ammol, futureq; pugne-  
 fortuna; ipō canu augurant. Tetterent eis reperideru;  
 ue; prout sonat aciel. nec tam uocel ille; ꝑ uirtutū*

Ватиканская рукопись XV столетия «Германии» Тацита.

После Тацита литература в течение нескольких столетий почти совершенно молчит о германцах, до тех пор пока эти последние с переселением народов не появились опять на горизонте римского мира; историки последнего периода древности и более ранние историки византийского периода занимались германцами: здесь мы имеем в виду Аммиана Марцеллина, Прокопия, который рассказывал о войнах Восточной Римской империи с персами, вандалами и готами, Агафия, который продолжал историю Прокопия, и других. В шестом веке среди самих остготов возникла историческая литература: Кассиодор написал историю готов в двенадцати книгах — эта история потеряна; сочинение Иордана (не Иорнанда) «De origine actibusque Getarum», напротив, дошло до нас; эта книга относится к 551 году<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Статью о ценности исторических произведений Прокопия и Иордана можно найти у Л. фон Ранке, Weltgeschichte, IV.

Исследователь германского язычества должен будет изучить его следы также в исторических произведениях и хрониках средних веков. Во франкских исторических рассказах Григория Турского (VI в.), в лонгобардских — Павла Диакона (VIII в., эти последние богаты народными сказаниями), в саксонских — Видукинда, а также и в других светских и церковных историях и источниках можно найти кое-что из языческого периода<sup>1</sup>. Особенного упоминания заслуживают исторические произведения Бэды Достопочтенного и Адама Бременского. Нортумбрийский монах Бэда, который писал свою «*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*» в первой половине VIII в. и, следовательно, по времени стоял еще очень близко к язычеству в Англии, рассказывает о нем, однако, очень мало, так как его интерес был прикован исключительно к церковным предметам. Несколько более, хотя тоже немного, дает Адам Бременский, который издал свои «*Gesta pontificum Hamaburgensium*» во 2-й пол. XI в. В качестве каноника он стоял близко к бременскому епископу Адальберту, внимание которого было обращено на могучее развитие церкви на скандинавском севере. Два столетия спустя один зеландец из знатного рода, Саксон Грамматик, по поручению епископа Лундского написал на изящном латинском языке 16 книг своей «*Historia danica*». Это сочинение, источники которого в последнее время тщательно исследованы, имеет большую ценность как для сказаний, так и для древнейшей истории Дании; мифы, которых имеется у Саксона несколько, он объясняет евгемеристически<sup>2</sup>. Рядом с этими историками должны быть упомянуты еще биографы, которые описали жизнь некоторых миссионеров среди язычников-германцев и излагают многие черты германского язычества; таковы Ионас из Бобио, «*Vita Columbani*», Римберт. «*Vita Ansgarii*», и другие.

Непосредственных остатков немецкого язычества немного. Мы не говорим о находках доисторического периода. Важны многочисленные надписи по течению Рейна и повсюду, где римские легионы посвящали алтари различным богам; но вопрос о том, имеем ли мы здесь дело с римским, кельтским или германским божеством, часто остается нерешенным. Не следует низко оценивать мифологические данные, основанные на именах мест и лиц в Германии и Англии; они сообщают некоторые сведения о распространении племен и культов. Именно англосаксонские родословные, дошедшие до нас, сообщают нам о господствовавшем у германцев обычае возводить

---

<sup>1</sup> Из этих источников мы укажем, кроме конспективного обзора источников *Дальмана Вайтца*, на известные работы *Поттста*, *Bibliotheca historica medii aevi* (в 2 т., 2-е изд. 1896); *В. Ваттенбах*, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des XIII Jahrhunderts* (в 2 т., 5-е изд. 1885—1886); *Ф. Лоренц*, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des XIII Jahrhunderts* (в 2 т., 2-е изд. 1876—1877).

<sup>2</sup> Главным изданием Саксона Грамматика все еще остается издание *П. Е. Мюллера*, доведенное до конца после его смерти *И. М. Вельшовом* (I Text, 1839; II Prolegomena et notae uberiores, 1858). О ручном издании в последнее время позаботился *Д. Годлер* (1886); для критики *А. Ольрик*, *Kilderne til Saksnes Oldhistorie* (1892—1894).

княжеские роды к мифическим предкам. Единственный сохранившийся у нас текст, относящийся к немецкому язычеству, состоит из двух магических изречений, найденных Г. Вайтцем в 1814 г. в Мерсебурге в одной рукописи X в. К еще более раннему времени, к VIII в., относят отрывок, который известен под именем молитвы Вессобруннера и в котором в стихах с аллитерацией прославляется величие Бога перед творением. Хотя здесь мы имеем дело с христианским произведением, тем не менее история религии не может пренебречь той чертой, что Бог, окруженный своими духами, описывается как самый добрый из людей. То же можно сказать и о «Гелианде», Мессиаде IX века, и о «Муспилли», или поэме о пожаре мира и Страшном суде: обе они примешивают к христианской теме некоторые языческие черты.

Разнообразно переплетенные образы героических сказаний у южных германцев коренятся в бурях переселения народов, у северных — в периоде смелых морских походов. Национальные сказания остготов рассказывают об Эрманарихе, о великом Теодорихе и о круге его героев, между которыми фигурируют Гильдебранд и Гадубранд. У бургундов и рейнских франков находится родина сказания о Нибелунгах и целого комплекса сказаний, героем которых является Зигфрид. Южные германцы создали сказания о Гильде и Кудруне; англосаксы привезли из своей родины в Гольштейне и Шлезвиге в Англию сказание о Беовульфе. У различных народов мы встречаем в более или менее развитом состоянии много другого материала для сказаний; таковы: Вольфдитрих и Ортнит у франков, Вальтари во франко-аллеманском цикле; у многих племен были распространены рассказы об искусном Виланде, которые, может быть, происходят из Нижней Германии; рассказы о Гельге были в Дании, о Старкаде — в Норвегии; о последнем говорит сообщенный нам Саксоном цикл песен.

Эти героические сказания представляют самое важное и самое богатое из того наследства, которое нам оставила германская старина, и поэтому некоторые исследователи не без основания делали их центром своих работ. Некоторые из них, как остготское сказание о Теодорихе (Дитрихе) и франко-бургундское — о Зигфриде, странствовали на большом пространстве, многократно комбинировались друг с другом, в многочисленных формах были фиксированы немецкой и северной литературой, дошли до датчан и англосаксов. История литературы и наука о сказаниях уже оказали достойное внимание на изучение этих странствований и образований (песня о Нибелунгах, героические песни Эдды, Вользунга-сага, Вилькина-сага, датские *Kaempeviser*).

Рассматривая теперь то, что дают эти изыскания для истории религии, мы должны взять за исходную точку знаменитую статью, в которой уже Я. Гримм<sup>1</sup> в главных чертах правильно определяет двоякое отношение героического сказания к истории и

<sup>1</sup> «Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte» (1813), в мелких сочинениях Я. Гримма.

мифологии. Нельзя отрицать, что германское героическое сказание, как указано выше, имеет своей основой определенный исторический период; это обстоятельство является предостережением для мифологов, которые из страха перед эвгемеризмом отрицают в народных сказаниях всякое отношение к истории. Но рядом с этим в героических сказаниях, несомненно, есть и много мифологического. Смерть Зигфрида, золото, к которому пристаёт проклятие, сокровище, из-за которого происходит бой, бесконечная битва воинов, постоянно вновь оживающих после смерти, в Гиатнингавиге, бой Беовульфа и Гренделя, искусный кузнец и т. д. — все это не может быть рассматриваемо как исторические события, но должно считаться за мифические формулы. Несомненно, попадают на ложный след, когда, отрицая самостоятельное образование героических сказаний, рассматривают их просто как поблекшие мифы о богах и ставят малооправданный вопрос, представляет ли Зигфрид или Беовульф Одина, или Бальдера, или Фрея. Героическое сказание ведет самостоятельную жизнь; оно свидетельствует об изобилии мифических воззрений у язычников-германцев, и эти воззрения в связи с историческими воспоминаниями породили имеющиеся у нас эпические произведения.

Несомненно, ни одна из тех форм, в которых мы обладаем германским героическим сказанием, не происходит непосредственно из языческого времени. Более всего приближается к последнему Беовульф — эпос, в котором заключаются сказания языческого происхождения, хотя он и составлен одним англосаксонским христианином. Но трудно определить в частности, насколько здесь, как и в сказаниях о Гильде и Кудруне, и о Нибелунгах, выражены языческие нравы и образ мыслей. Несомненно, что рядом с историческими и мифическими составными частями содержания не следует забывать и чисто поэтической стороны<sup>1</sup>. Блага, к которым стремятся люди, нравы, характеры переносят нас в атмосферу, в которой просвечивают еще едва прикрытые языческие воззрения. Конечно, здесь прежде всего имеется в виду не средневековая форма сказания в верхненемецкой песни о Нибелунгах. Но то, что мы составляем наше представление о древнегерманских идеалах и мотивах на основании того, что мы видим в Сигурде (Зигфриде), Гагене, Беовульфе, Старкаде, имеет свое оправдание.

Многие считают главным источником германской мифологии «никогда не останавливающийся поток живых обычаев и сказаний», в «изобилии суеверия» (Я. Гримм), в многочисленных сагах и сказках, нравах и обычаях, сведения о которых на германской почве собраны в таком изобилии и разнообразии, как нигде в другом месте. Часть этого материала обработана была в литературе, большую же часть нужно было собрать из уст народа или из народных обычаев.

Что касается первой части, то сюда относится большая часть средневековой литературы: прежде всего церковные сочинения, законы и постановления, формулы

<sup>1</sup> Почти исключительно подчеркнутой В. Гриммом и С. Грундвигом и тонко развитой Л. Уландом.

клятвенного отречения, правила покаяния, проповеди, *homilia de sacrilegiis* (проповеди о кощунствах); отсюда мы узнаем о всякого рода вещах, которые казались священникам дьявольским наваждением: о колдовстве и прорицании, о почитании деревьев и воды. Но всякого рода народные суеверия содержатся и в светских сочинениях и сборниках, подобных сборнику Гервазия из Тильбури, или «*Gesta Romanorum*», или еще более поздней Циммеровской хронике, относящейся к XVI в., а также в народных песнях<sup>1</sup>. Но гораздо богаче этого собранного из литературы материала источник устного предания; книжный рынок в Германии, Франции, Англии в последние десятилетия переполнен почерпнутым отсюда материалом<sup>2</sup>. Ценность этого материала как источника для мифологии определяется очень различно. Со времени Я. Гримма привыкли относить к германскому язычеству почти все, что находили в обычаях и сказаниях; а с другой стороны, учение Тейлора об оживании и переживании другим путем приводило к тому же заключению, именно, что суеверие, живущее в народе, есть остаток древнего язычества. Сравнительная школа, напротив, была склонна видеть в народной вере «низшую мифологию» и объяснять сказки как популярную передачу мифов о богах и героических сказаний. Но, в том или ином понимании, всеми было признано, что мифология не может обойтись без этого народного предания.

Впрочем, после того как благодаря школе Мюлленгоффа получил распространение более исторический способ рассмотрения, и с этим материалом выучились обращаться иначе. Во-первых, ясно, что не все живущее в народе древне и имеет языческое происхождение. Кое-что из того, что Я. Гримм считал за народное и за изобилующее мифическими элементами, произошло в средние века просто из поэтического языка или каким-нибудь иным путем. Должно, следовательно, яснее разграничивать старое и новое, чужое и туземное, искусственное и народное. К этому присоединяется то, что иное кажется народным, не будучи таковым на самом деле. Сказки, живущие в устах народа, не суть самопроизвольные продукты народной фантазии, но находятся, как это отчасти доказано, в литературной зависимости от индийских и арабских рассказов. Это побудило в свое время Маннгардта видеть истинное народное предание не в сказках, но в народных обычаях, в вере в души деревьев и демонов хлеба. Но и в этом отношении германцы не отличаются от других народов: уже Маннгардт описал аналогичные явления в римских и греческих обычаях культа, и подобные явления встречаются также у отдаленных друг от друга народов, совершенно не родственных в племенном отношении. Таким образом, народные сказания и нравы совсем не такой верный источник для германской мифологии, как это часто предполагали.

---

<sup>1</sup> Два самых больших сборника народных песен — это датский *С. Грундтвига* и английский *Ф. Дж. Чайльда* (F. J. Child).

<sup>2</sup> Длинные ряды заглавий можно найти в *Grundriß Пауля*, в отделах, трактующих об этом устном предании, составленных *И. А. Лунделлем* и *Ионом Мейером*.

Но, несмотря на такие важные ограничения, этот столь богатый материал народных суеверий все-таки остается обильным и необходимым источником для мифологии. Согласие простейших формул<sup>1</sup> сказок с ядром некоторых героических сказаний и мифов о богах требует себе объяснения. Смешение языческих и христианских элементов во многих современных нравах, в крестьянском, а также и в праздничном календаре должно быть, насколько возможно, обосновано исторически. Характерные особенности германской народной веры в отношении эльфов, карликов и великанов, неистового войска и дикой охоты должны быть исследованы как относительно различия, так и относительно связи их с родственными или соседними группами народов, именно с кельтами. Наконец, и здесь исторический метод овладел материалом и опроверг мнение, по которому сказания и нравы совсем не должны были пониматься в связи с условиями места и времени. Многочисленные собрания народных суеверий отдельных местностей в Германии и Англии непосредственно показывают, что и в отношении этого материала мы должны принимать во внимание не столько этнографические аналогии, распространенные по всему миру, сколько определенную форму предания, непосредственно связанную с местностью и племенным характером данного народа.

Обращаясь теперь к северной литературе, мы прежде всего замечаем, что письменность там, за ничтожными исключениями, появилась после перехода к христианству. Из языческого времени произошли некоторые стихотворения древних скальдов, которые сохранились до нас или целиком, или в отрывках, будучи включены в позднейшие исторические сказания. Эти скальды не были ни жрецами-друидами или бардами, ни цеховыми мастерами пения. Они были придворными поэтами времени викингов (около 800—1000 гт.) и в палатах вождей и знати прославляли их геройские подвиги. Их поэзия была, следовательно, обращена к интересам настоящего; вожди заботились о том, чтобы сопровождающий их скальд мог хорошо видеть их военные походы, и ожидали от него песни (драпа), за которую они богато награждали. Таким образом, скальды были истинными сынами времени, когда слава и золото представляли блага, которых добивались с наибольшим усердием. Их поэзия была ученой и искусственной; она состояла из ряда перифраз и метафор, причем самые простые вещи говорились иносказательно. Этот поэтический язык теперь кажется нам наивным и варварским; но это была настоящая «охота за образами», при которой для обозначения одного и того же употреблялся ряд часто очень натянутых перифраз. Эти поэтические метафоры назывались *kenningar*; они были разнообразны<sup>2</sup>, и многие из них заключали в себе мифическое содержание. Для познания мифологии

<sup>1</sup> Относительно этих формул см.: *И. Г. фон Ган*, *Sagwissenschaftliche Studien* (1876), *Griechische und albanessische Märchen* (1864), в введении; *Г. Л. Гомме* (*G. L. Gomme*), *The Handbook of Folklore* (1890).

<sup>2</sup> Интересную статью о кенингарах мы находим в *Corpus poëticum boreale* *П. Вигфуссона* (*Vigfusson*) и *Поуэля* (*Powell*).

эта поэзия скальдов важна именно потому, что она с несомненностью доказывает древность и подлинность многих главных мифов, так как то, на что с ясностью намекают песни скальдов IX века, не могло, конечно, быть составлено искусственно на христианской основе в позднейший период средних веков.

В близком родстве с поэзией скальдов стоят те песни, которые мы имеем в эддах. Только эти песни — анонимные, между тем как имена и отношения придворных поэтов мы знаем с точностью. В 1625 и 1641 годах в Исландии на одном пергаменте были впервые найдены прозаическая и поэтическая эдды. Епископ Бриниольф, сделавший последнюю находку, был так поражен ею, что высказывал о ней самые странные суждения, будто это только тысячная часть чудесной эдды, которая в свою очередь составляет лишь часть «*ingentes thesauri totius humanae sapientiae conscripti a Saemundo sapienti*» (великого сокровища всей человеческой мудрости, записанного мудрым Семундом). Оба собрания доньше удержали за собою название Эдд (*бабка*, теперь чаще переводится словом *поэтика*); поэтическую эдду приписывали мудрому Семунду, что и сохранено условно, хотя само по себе в высшей степени невероятно; творцом прозаической Эдды с большей достоверностью считается Снорри.

В высшей степени запутанными являются главным образом вопросы о поэтической Эдде. При этом следует различать содержание от составления; даже там, где удалось столкнуться относительно последнего, относительно происхождения материала еще ничего не решено. Самый сборник не имеет никакого определенного размера, и число и порядок песен не везде одинаковы. Понятно, что собрание песен, в которых мифический и героический материал изложен не в официальной форме, но в произвольной версии и которые притом не претендуют на канонический авторитет и не служат богослужебным целям, не является строго определенным. Кроме того, они, как известно, были впервые собраны в христианское время; следовательно, никакие религиозные соображения при этом не имели значения. Относительно их отечества (Норвегия, Исландия, Западные острова, некоторые песни в Гренландии) и времени составления мнения сильно расходятся. Если мы вместе с Финнуром Ионсоном отнесем не только важнейшие из этих песен, но и наибольшее их число к IX в. в Норвегии, то тогда они должны принадлежать к переходному периоду между язычеством и христианством, что, конечно, всего вероятнее. Во всяком случае ни одна из песен не выходит из пределов времени викингов.

Когда поэтическая Эдда называется более древней, то это верно постольку, поскольку в прозаической Эдде цитируются песни поэтической или предполагается существование этих песен; но это не относится ко всем песням и к собранию как таковому. С этой оговоркой можно придерживаться обычных обозначений.

Поэтическая Эдда содержит песни о богах и героях. Первых песен насчитывают около 15. Они очень разнообразны по тону, ценности и характеру, и с некоторыми из них связаны трудные вопросы. Многие содержат главным образом кеннингары —

ученую поэзию скальдов: мы разумеем Альвисмалъ, Гримнисмалъ, Вафтруднисмалъ, где мы встречаем более или менее важный мифологический материал в смеси с номенклатурой скальдов. Более непосредственно мифологическими являются Скирнисфёр и Тримсквида, которые выделяются среди песен о богах также своим поэтическим достоинством. Первая рассказывает миф о Фрее и Герде, вторая — миф о Торе, который возвращает свой молот из Йотунгейма; обе обработаны уже несколько на сказочный манер. Еще в другом роде — Волюспа, изречения Валу (пророчицы): это в некотором отношении важнейшая, а по мнению некоторых, и старейшая из песен Эдды; последнее, впрочем, невероятно. В ней говорится о происхождении вещей, о мировой драме и о конце ее; и содержание, и критика текста, даже после мастерского изложения Мюллэнгоффа, представляют еще некоторые трудности. Не менее трудна песнь, называемая Локазенна и изображающая спор, в котором Локи на пиру у Эгира бранит остальных богов: в этой песни усматривали и трагическое настроение, и фривольную насмешку. Но стихотворение заканчивается победой Тора над клеветником Локи. Эта песнь важна также по намекам на некоторые мифы, неизвестные из других источников. К числу наиболее интересных во всех отношениях песен принадлежит Гавамалъ; она состоит из нескольких отдельных частей — этических и магических изречений с мифическими эпизодами; она представляет сама по себе маленький сборник, который более всего приближает нас к действительной жизни с ее нравственными воззрениями и руническим волшебством. Из названных примеров уже достаточно видно значительное разнообразие характера этих песен, если даже и не приводить остальных.

О героических песнях, числом около 20, мы можем сказать еще короче. Большинство из них излагает материал, относящийся к циклу сказания о Нибелунгах, но здесь этот материал не переработан в одно эпическое целое, а рассказывается по отдельным частям. Эти песни Эдды, материал которых, вероятно, был привезен на север два раза, представляют в некоторых своих чертах более древнюю форму саги, чем песнь о Нибелунгах; тем не менее они во многих случаях не согласны и одна с другой и указывают на несколько форм сказания. Среди героических песен Эдды Волюндарквида (сказание о кузнеце Виланде), вероятно, одна из древнейших частей сборника, также принадлежит к общему немецкому и северному циклу саг. Но действительно богатый запас сказаний собственно севера представлен здесь только песнями о Гельге.

Название «Эдда» (поэтика) принадлежит собственно прозаическим сочинениям. Важнейшее между ними — Гильфагиннинг или, по первоначальному заглавию: «*Fra asum ok umi*»; в нем излагается космогония и рассказываются преимущественно мифы о Торе и Локи; оно представляет для нас значение хорошего мифографа. Оно имеет форму беседы, в которой Гильфи получает сведения о происхождении мира, о стихиях, богах, богинях и эсхатологии. В качестве источников употреблены шесть эдических песен о богах, потом ученая поэзия скальдов и краткие мифологические рассказы (*frásagnir*). Составителем, как ясно указывает введение (*formali*), был

христианин, для которого древняя религия представляла уже пройденную ступень, но все-таки была национальным достоянием. Его целью было исторически приблизить древнюю веру к христианскому сознанию, но главным образом сохранить рассказы, знакомство с которыми было безусловно необходимо для понимания поэтического языка. Этот трактат довольно единогласно приписывается исландцу Снорри, так же как и другая статья под заглавием «беседы Браги». Еще единогласнее приписывают Снорри главную роль в приведении «Скальды» в ее теперешний вид. «Скальда» содержит объяснение мифологического, поэтического языка, Гейти и Кеннингар и искусственное стихотворение (*håttatal*) с большим числом метров.

Таким образом, мы видим, что составлением Эдды занимались преимущественно в Исландии. Этому острову принадлежали историки: Ари (1067—1148), который написал отчасти потерянную историю норвежских королей и колонизации Исландии; Семунд Сигфуссон (1056—1133), основавший в Одде школу, где при его внуке воспитался великий Снорри. Этот Снорри Стурлуссон (1178—1241), поэт, историк (он составитель главного исторического сочинения Геймскрингла) и государственный человек, был несколько раз законодателем в Исландии; он посещал Норвегию и наконец пал жертвой мести норвежского короля. Рядом с этими тремя именами можно поставить только еще имя Стурлы (1214—1284), который написал историю рода Стурлунгов. Рядом с этими сочинениями, в Исландии и позднее в Норвегии, появилось много анонимных исторических рассказов — саг, большей частью перемешанных со стихами скальдов. Из саг мы узнаем о христианской проповеди в Исландии (Торвальд-сага), о судьбах Оркнейских и Фаррерских островов, о приключениях морских королей (викингов), которые основали в земле Вендов Иомсбург, о деяниях датских и норвежских королей. Древнейшие и важнейшие из них — это исландские саги, которые рассказывают об отдельных лицах и фамилиях. В этом отношении ни одна сага не равняется с прекрасной сагой о Ньяле, в которой подчеркивается святость права и закона. Важны для знакомства с древними нравами и воззрениями также и другие, более значительные исландские саги, которые большей частью появились в конце XIII в.: таковы саги о Эйрбиггии, Лаксаделе, Эгиле и Гретгире, таковы также более мелкие саги, сохранившиеся в довольно значительном количестве. Еще к другой категории относятся мифические и героические сказания: таковы Вольсунга-сага, Вилькина-сага и проч. Наконец, в позднейшее время, главным образом в XIV в., появилась поддельная сага, лжесага, искусственное произведение, явно указывающее на упадок этой литературы. Кроме того, в северную литературу проник из чужих краев любимый в средние века романтический материал: истории Александра, Карла Великого и т. п. При исчезновении саг на первый план выступили летописи, которые, черпая из древних источников, подробно пересказывали историю; между ними скучная *Flateyjarbók* XIV в. сохраняет свое важное значение для науки благодаря содержащемуся в ней материалу. Хотя вся эта литература появилась в христианское время, тем не менее она важна для знакомства с язычеством, о котором в ней отчасти

говорится и нравы которого проникли далеко в средние века. Это в столь же сильной степени относится и к собраниям древних законов, как к исландским Gragàs (серый гусь), так и к норвежским; с ними следует также сравнить то, что известно о правовых отношениях в древнем германском мире.

### § 137. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

**И**зложенное показывает нам, что о развитии древнегерманской религии не может быть и речи. Если бы источники были изобильнее, то можно было бы попытаться изобразить в ряде отдельных картин религию различных племен и периодов; но и достижение этой цели еще далеко от нас. Однако в некоторых частях мы уже можем различить более старое и более новое, иностранное и германское. Такие попытки уже делались, но часто на основании предвзятых исходных позиций. Не вдаваясь в критику этих опытов, мы приведем только некоторые из главнейших положений.

Как повсюду, так и здесь самое начало ускользает от нашего взора. С известиями Цезаря и Тацита германцы вступают на историческую сцену в качестве полукочевых племен; но их политическое состояние и религиозный культ имеют уже известную определенность и устойчивость. Происхождение их религии из первобытного монотеизма так же мало может быть доказано, как и происхождение ее из дуализма или анимизма; и то, и другое представляет теорию, которая навязана фактам, но не выведена из них. Известно, что и германской мифологии досталась часть первобытного индогерманского наследства. Сюда относится бог неба Цию-Тивац, на которого со времени Мюлленгоффа смотрят как на главного бога германских племен, и притом не без основания, хотя признавать надпись Marti Thingso в Housestead'e в Северной Англии за высший пункт, с которого можно обозреть германскую мифологию в ее первоначальном единстве, — преувеличение<sup>1</sup>. Сведения Тацита противоречат этому взгляду лишь косвенно; он знает за главного бога у западногерманских племен Меркурия, но он несколько раз упоминает о важном положении Марса у многих племен. Здесь можно было бы также указать, что Тацит «слишком часто умалчивает о самых важных моментах» (Моммсен).

В те времена, относительно которых дошли до нас древнейшие исторические известия, германцы испытали влияние народов более высокой культуры — кельтов и римлян, с которыми у них были оживленные сношения. Поэтому-то и трудно отделить у них национальное от чужого. Кроме того, исторические известия на несколько столетий почти совершенно покидают нас. Мы почти совершенно ничего не знаем об отношениях внутри Германии в промежуток времени от Тацита до

<sup>1</sup> И. Гоффорн, Eddastudien, 1889.

переселения народов. Это переселение народов само образует заключительный акт пограничных битв между римлянами и варварами и многовековых многочисленных походов кельтов и германцев на юг. Но мир, в котором поселились германцы, не был для них совершенно чужим. Уже с начала императорского периода германцы в постоянно возрастающем числе входили в состав империи в качестве колонистов или солдат, а под конец также в качестве могущественных министров. Следовательно, они усвоили себе кое-что римское, и во всяком случае в этот промежуток времени не было места для самостоятельного развития их собственных религиозных установлений и воззрений. Однако не следует думать, что поэтому они потеряли все самобытное. Мы уже определили древнегерманское достояние в мифических составных частях, которые срослись с историческими сказаниями из времени переселения народов в одно героическое сказание. Нельзя отрицать древнегерманского характера и в некоторых чертах периода обращения в христианство. Но мы не можем соединить эти черты в одну целую картину религии.

Иначе сложились условия для северных племен. Хотя страна, из которой переселились в Англию англосаксы, — Голштейн, Шлезвиг и Ютландия — и не лежала совершенно вне кругозора римлян, но все-таки находилась вне области их влияния. То, что эти племена перенесли отсюда в свое новое отечество, было чисто германским достоянием. В самой Англии они также в течение более долгого времени оставались по-прежнему не смешанными. Здесь ход дела был не таков, как в Галлии, где германцы овладели наследством римско-галльской культуры. Римское господство в Британии уже исчезло прежде, чем там поселились англосаксы; с туземным населением, христианами-бриттами, поселенцы мало смешивались, они их просто оттеснили. Поэтому англосаксонская литература имеет для нас высокую ценность. Хотя она и происходит из христианского времени, тем не менее в своих магических изречениях и особенно в героических сагах она сохранила для нас древнеязыческие представления. Богатый мир сказаний и мифов, о котором Беовульф отчасти нам сообщает, отчасти позволяет догадываться, мир, интересные параллели которому доставляют датские саги и даже голштинские народные суеверия, дает нам возможность взглянуть на то, что северные германцы создали без постороннего влияния. То же самое относится и к некоторым отдельным частям из Саксона, например к песням о Старкаде. Такие создания германской поэзии, образовавшиеся в своих существенных чертах еще в языческое время, составляют важное вспомогательное средство для критики немецких героических сказаний и северной мифологии.

Завоевание англосаксами Англии, а также поход Хоцилайка (Hugelac) к берегам Северного моря (начало VI в.) были прологом к походам викингов, благодаря которым норвежцы и датчане со времени около 800 г. находились в постоянных сношениях с Францией и Британскими островами; при этом они не только опустошали берега страны далеко вверх по течению рек, но также основывали поселения и государства в Ирландии, Нормандии и Англии. Эти живые отношения к христианской культуре

должны быть приняты в расчет в несравненно большей степени, нежели влияние основанной также около 800 г. миссионерской епархии Гамбург-Бремен, которая предприняла обращение скандинавского севера, но достигла лишь ничтожных результатов. Напротив, многие датчане и норвежцы, пробывшие подольше в Англии или Ирландии, получили большее или меньшее понятие о христианстве. Исландцы сначала имели особенно оживленные сношения с Ирландией. X в. представляет время постепенного внедрения христианских влияний в среду скандинавского населения. К середине X в. на норвежском престоле сидел король Гакон Добрый (935—961 г.), который, будучи воспитан в Англии при христианском короле Адельстейне, сам сильно тяготел к христианству и, может быть, даже был христианином; но он натолкнулся на такое враждебное отношение, что должен был отказаться от мысли обратиться в христианство свою страну. Этому достигли позднее на одно поколение храбрый Олаф Триггвасон и после ранней смерти последнего Олаф Гаральдсон (позднее причисленный к святым). С историей этих князей мы знакомы подробно; впрочем, она не свободна от легендарных прикрас.

В этот промежуток времени, при переходе от язычества к христианству, в Норвегии и Исландии возник тот цикл представлений, которые вошли в некоторые рассказы (саги) и песни Эдды; многие из этих песен прямо относятся к X в. Следовательно, они возникли не без побуждения со стороны более высоких культурных элементов, которые влияли на еще неразвитых скандинавов из Англии и Ирландии. При этом нужно иметь в виду и христианские мысли, и кельтские саги и поэзию, и, наконец, также классическую литературу, которую особенно усердно изучали в Ирландии. Вопрос о степени, в которой выказывалось действие этих различных сторон, является у современных ученых еще очень спорным.

Впрочем, некоторые данные напоминают о необходимости при оценке этих чужих влияний быть осторожным. Таковы, во-первых, произведения искусства, золотые украшения, драгоценности, рога и т. д. с мифическими сценами. По Ворсаэ (Worsaae), Стефенсу и другим, эти предметы должны быть древнее периода викингов; а так как в них представляются известными разнообразные мифы, то в этих предметах может содержаться доказательство того, что истории Одина и Фригга, Бальдера и Локи, может быть, уже около 700 г. были в существенных своих чертах известны на севере. Подобного же результата достигает Финнур Ионсон через рассмотрение кеннингаров из древнейших стихов скальдов; эти стихи предполагают уже известным столь же значительный список мифов, какой был и в конце IX в.

Таким образом, несомненно, что признать северную мифологию за чисто искусственный продукт, возникший около времени появления христианства или даже позднее, было бы не только невероятно само по себе, но и противоречило бы действительным фактам. Искусственная поэзия скальдов нашла уже целую сокровищницу рассказов, развила ее, фиксировала, но при этом и перемешала с чуждыми чертами.

Хотя и не всегда, но в отношении некоторых черт можно указать, что из частностей представляет собой новое или старое, чужое или свое, первоначальное или выдуманное придворными поэтами. Миф о Рагнароке и веру в Валгаллу уже довольно давно стали причислять к более поздним составным частям. Мировая драма в Волюспе: космогония, грех богов, мировая катастрофа — столь же мало принадлежат древнему периоду. Но если вся система в том виде, как она находится перед нами, и не есть первоначальная, то все-таки многие отдельные мысли и рассказы легко могут принадлежать древнему язычеству. В отношении космогонических черт немецкое язычество доставляет хотя и немногочисленные, но верные параллели. Смерть Бальдера, несомненно, первоначальный миф, но значение ее, как прелюдии к кончине мира,



Мировая катастрофа.

присочинено позднее. Здесь ясно обнаруживается, как первоначальные элементы могли преобразоваться при измененном освещении. Таким образом, вовсе не лишено вероятности, что около середины X в. какой-нибудь язычник-скальд, знакомый с христианской системой, в противовес последней изобразил в Волюспе языческую картину мира, которая, следовательно, образовалась под косвенным влиянием христианства, но из языческих понятий (Финнур Ионссон). Иначе обстоит дело со многими чертами из Гильфагиннинга, где рядом сопоставлены христианские мысли (всемирный отец), совершенно искусственная систематика (система 12 богов, номенклатура жилищ богов) и настоящие мифы (Имир и проч.), находящиеся на разных ступенях

образования. Вообще такие различные ступени образования мифов могут быть указаны с ясностью. Рядом с настоящими мифами природы (смерть Зигфрида и Бальдера, бой Беовульфа с Гренделем, Фрейр и Герда, молот Тора, Ожерелье) мы встречаем несколько этиологических (произведение Ригом трех сословий, миф скальдов о поэтическом напитке); другие мифы развиты на манер сказок (путешествие Тора в Утгардлоки); некоторые объяснены или аллегорически, или евгемеристически уже в самом рассказе, в котором они дошли до нас. Иногда древние элементы соединены в новый, трудно понимаемый комплекс (Иггдрозиль). Вообще здесь фантазирующие мифологи могут найти для себя свою лучшую добычу, а серьезный исследователь труднейшие задачи.

На север также попадали рассказы и мысли из Франции. Так, оттуда большей частью происходит материал героических сказаний в песенной Эдде. Верховенство Одина у северных скальдов также лучше всего объясняется этими франкскими влияниями. Во всяком случае о них мы знаем меньше, чем об английских и ирландских. Но как бы ни были важны эти франкские и кельтские<sup>1</sup> влияния Западной Европы на северную мифологию, все-таки языческая германская основа ее может считаться установленной исторически.

### § 138. КУЛЬТ И ОБЫЧАИ

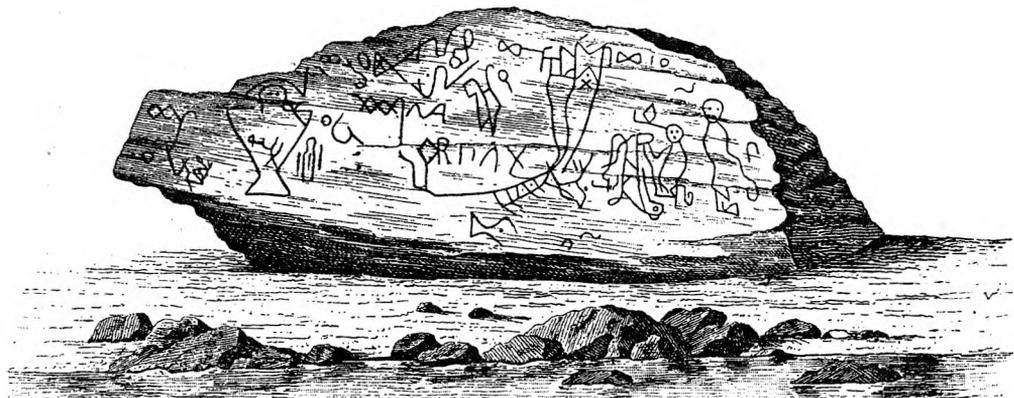
**М**ы не намерены здесь сопоставлять многочисленные известия о древнегерманском культе и обычаях и все то, что мы знаем о священных рощах, храмах и изображениях, жрецах, жертвоприношениях и праздниках, прорицании и волшебстве в различные времена и у разных германских народов. Мы удовольствуемся освещением нескольких общих, особенно характерных черт.

У германских язычников нигде не существовало развитого ритуала с богослужебными текстами, праздничным календарем или особым сословием жрецов. Служение богам не составляло самостоятельной сферы; культ во всех своих отношениях сросся с общественной и частной жизнью; жизнь племени и государства, право и нравственность повсюду были проникнуты религиозными формами. По Тациту, соплеменники сходились в священных рощах также для политических целей; кое-где существовали даже союзные святилища, вроде амфикистий. У северных народов даже в позднейшее время язычества храмы также представляли собой политические центры; таковы были большие святилища в Летре на Зеланде и в Упсале в Швеции; в то же время в Норвегии всякая община имела свой особый храм, а в Исландии церковные и правовые подразделения совершенно совпадают. И у германцев Тацита, так же как и у англосаксов и на скандинавском севере, жрецы имели юридическую силу и полити-

<sup>1</sup> Ср. важное сочинение Э. Мозка, *Kelten und Nordgermanen im IX und X Jahrhundert* (Jahresbericht des Realgymnasiums zu Leipzig, 1896).

ческое влияние; по Тациту, они осуществляли уголовное право *velut deo imperanti* (как бы по повелению божию); у англосаксов они, впрочем, не могут носить оружия и ездят верхом только на клячах; но Койфи, который первым подал пример отречения от языческого бога, был, очевидно, очень уважаемым лицом. Годы в Исландии были в то же время начальниками и судьями, и их влиятельное положение законодателей пережило языческую религию. Таким образом, германский жрец стоял в центре общественной жизни; но священные функции не составляли его монополии: мы часто видим, что жертвоприношения совершаются также королями и ярлами, и нигде нельзя открыть следа замкнутой жреческой касты, которая бы имела свою собственную сферу власти.

Жертвоприношения также стояли в тесной связи с разнообразными условиями общественной жизни. У Тацита семноны в своей роще сообща приносят торжественную человеческую жертву. Позднее праздничные и политические собрания (*Thing*)



Камень, на котором начертаны магические руны.

также сопровождаются жертвоприношениями, и притом часто имеющими мантический характер; определенные поводы, вроде войны или голода, также требуют мантических или искупительных жертвоприношений. Когда Олаф Тригвасон хотел сломить сопротивление, оказываемое принятию христианства, то он пригрозил языческим ярлам, что, в случае возвращения к старой вере, в жертву оскорбленным богам должны быть принесены именно самые главные начальники. С процессом германских жертвоприношений мы знакомы, кроме рассказа Страбона о кимврах, только из северной литературы. Но народные нравы, известные обычаи в земледелии и скотоводстве, разные верования и народные обычаи в течение 12 ночей в июле, когда проявляют свою деятельность всякого рода привидения, в Вальпургиеву ночь (1 мая), в Иванов день (24 июня), в день Мартина (10 ноября), сохранили много языческого. Отсюда мы видим, как тесно срослись с жизнью древний культ богов и вера в духов. Однако во всяком случае это нечто другое, чем жреческий обрядовый

календарь, который мы отрицали у германцев; нельзя даже доказать, чтобы три больших ежегодных жертвоприношения о посеве, жатве и победе, упоминаемые у Снорре, были бы общим явлением на севере. Более обширный цикл образуют праздники, совершавшиеся раз в 9 лет, подобные тому, который праздновался в Упсале большими гекатомбами.

В качестве второго главного признака древнегерманской религии мы укажем на общее выдающееся значение мантического и магического элементов. Уже согласно Тациту, истолкование общественных знамений составляет главную функцию жрецов, и женщины-прорицательницы, подобные деве Веледе у Бруктеров, играют важную роль. Существовали, следовательно, как мантика знамений, *auspicia sortesque*, так и внутреннее познание, присущее духу прорицателя. То же самое относится и к позднейшим временам. Знамения были различны: ржание лошадей (у Тацита), птицы, жертвенные котлы (уже у Страбона), жребий; мантические идеи лежат также в основании ордалий (божьих судов) разного рода; но самое главное — это мантические и магические руны. Рядом с этим в северной литературе широко распространены сновидения, и открывает тайны пророчица Вала.

Не менее было распространено волшебство; об этом свидетельствуют и литература, и народные суеверия. Даже боги в Эдде являются великими волшебниками. Как глубоко вкоренилась практика волшебства, мы видим, например, из сказания о Торвальде, в котором сам христианский епископ изобличает язычника посредством обливания горячей водой лишив волшебной силы камень (или идола), в котором обитал мантический дух. Куда бы мы ни оглянулись в германском мире, всюду мы натываемся на волшебство. Гримм собрал богатые данные о суеверии, о травах и камнях, заговорах и сагах. Многие из символических обычаев культа деревьев и жатвы, собранных Маннгардтом, многие из того, что еще и теперь живет среди сельского населения, как запасной огонь и тому подобное, — основывается в конце концов на магических представлениях.

По отношению к культу мы могли по крайней мере установить несколько главных положений, относящихся к предмету в его целом; в отношении благочестия и нравственности и это невозможно. Каким образом мы могли бы познакомиться с внутренней жизнью народов, которые не говорят непосредственно с нами через литературу? Степень моральной рефлексии не была еще достигнута германским язычеством. Следов сердечного отношения к богам почти не встречается. Важнейшие черты и мотивы, резко выраженные у Тацита, это — глубокое благоговение перед божественным, нравственная чистота, главным образом в отношении почтения к женщине, святость гостеприимства; впрочем, в противоположность этому, в качестве опасной язвы, страсть к пьянству. В Эдде Гавамал настойчиво подтверждает некоторые изречения, касающиеся опытной мудрости и предусмотрительной осторожности в отношениях с людьми, причем опять на первый план выступает отношение к гостю. Саги

и мифы в эпосе и песнях прославляют мужество, рассудительность и даже хитрость; а наиболее желательными благами являются в них победа, слава, богатство. В особом положении находится правдивость; требование ее то настойчиво подчеркивается, то, в случае умной хитрости и даже коварства, остается в пренебрежении. Если в начале средних веков в Германии главной добродетелью мужчины считается верность, а главной добродетелью князя кротость и щедрость, — то в этом мы находим смешение языческих идеалов с настроением, образовавшимся в первые века христианства. Главной чертой в эпосе, с которой мы встречаемся также и в период викингов, является сильно фаталистическое настроение: повсюду, как в Гелианде, так и в англосаксонской литературе, играет роль сила рока; главная мысль и в эпосе, и в сагах состоит в том, что никто не может убежать от своей судьбы.

### § 139. БОГИ И ВЕРА

Как ни много положено труда на то, чтобы произвести германских богов из душ или демонов, тем не менее нельзя отрицать, что наши древнейшие сведения представляют нам крупные фигуры богов. Тацит знает их несколько с римской интерпретацией (Меркурий, Геркулес, Марс) или под туземными именами (братья Альцис, Нерфус). Естественно, что древним германцам известны были также души и духи природы; но религиозное почитание преимущественно было обращено на главных богов.

Германские боги были, без сомнения, богами природы. Таковы были уже три видимых бога, приписанные германцам Цезарем: Sol, Vulkanus, Luna; но довольно замечательно, что мы едва ли можем или даже совсем не можем отождествить их с известными нам германскими божествами. Между последними мы встречаем божества ветра, грома, неба, огня и земли. В многочисленных, часто отрывочных, часто также сильно искаженных мифах, в эпосе и северной литературе присутствие главных формул натуральной мифологии несомненно; здесь мы встречаем солнце, времена года, смерть природы, небо и землю. Характерно, что в северогерманских мифах, — как в эпосе Беовульфа и Гильды-Гудруны, так и в Эдде — играет роль жизнь моря.

Следовательно, в основе огромного большинства германских богов лежит жизнь природы; тем не менее не следует считать их преимущественно природными сущностями, и их природное значение даже далеко не всегда бывает ясно. Германцы видели в своих богах прежде всего богов племени или народа. Три главных племени: ингевоны, герминоны и истевоны — имели своих племенных героев-эпонимов (*Тацит*, *Герм.*, 2), в которых предполагают или главных богов Фрейра, Тиваца, Вотана, или одного Тиваца в трех видах. Гермундуры почитали Марса, хатты — Меркурия (*Апп.*, 13, 54); культ Изиды находили у части швабов (*Герм.*, 9); у семнонов был

кровавый культ «*regnatoris omnium dei*», всеобщего властителя (Germ., 39), у нагарвалов почитались двое юношей — Кастор и Поллукс (Germ., 43), между тем как семь родственных племен ежегодно устанавливали священный мир во имя Нерфуса (Germ., 40). То, что мы находим в этих древнейших источниках, вполне подтверждается; впрочем, это значит не то, что в каждом племени почитался исключительно один бог, но что каждое племя или народ имели своего главного бога: так, швабы назывались *циувари* (слуги Цю), фризы служили Форсету, святилище которого находилось на Гельголанде, как охранителю права в их народе. Во многих случаях эти боги суть в то же время и предки княжеских родов. С распространением отдельных богов в германском мире мы знакомимся главным образом из названий мест и имен лиц. Так, мы знаем, что Тор был главным богом Норвегии, Фрейр — Швеции. К этому географическому или, лучше сказать, этнографическому распределению богов, всего вероятнее, относится также столь много обсуждавшаяся противоположность между *азами* и *ванами* в северной мифологии. Ваны — Ниорд (родственный Нерфусу), Фрейр, Фрея — суть боги ингевонских племен и через последних перешли к шведам. Впрочем, все эти отношения выяснены не вполне; трудно объяснить, почему в англосаксонских генеалогиях Фрея так сильно заслоняется Вотаном.



Тор, Один, Фрейр и Локи.

Некоторые стремятся определить противоположность этих групп богов как культурно-историческую и этическую; при этом ваны рассматриваются как кроткие боги плодородия, богатства, мира в противоположность более суровым азам. Но в действительности такой противоположности не замечается. Хотя Фрейр и представляет бога, почитаемого фаллическими символами и процессиями, но в Упсале он стоит рядом с Одином и Тором. Вообще об этическом характере германских богов мало можно сказать. Они имеют, конечно, некоторые этические функции, охраняя право

в народном собрании, но их образы не заключают в себе никакого этического содержания. Северная искусственная поэзия впервые ввела мысли о нравственной вине, о мировом порядке и о полном его обновлении. В общем личная форма германских богов мало сложилась; даже поэзия эдд изобразила сколько-нибудь типически лишь немногие фигуры. Таковы Один — мудрый, знакомый с волшебством; Тор — храбрый боец против великанов; Локи — хитрый пройдоха, постепенно вполне превратившийся в дьявола; Бальдер — кроткий любимец богов, охарактеризованный скорее пассивно, тем, что он есть, а не тем, что он делает.

Переходя к образам отдельных богов, мы намерены коснуться лишь главных пунктов; в этой области до сих пор больше проблематичного, чем разрешенного. Немецкий Вотан (Вуотан), которого Тацит, вероятно применяясь к главному галльскому богу, называет Меркурием, принадлежит особенно истевонам, позднее франкам. В Южной Германии он почти не встречается, но в англосаксонских родословных именах он фигурирует на первом плане, так же как и в племенном сказании лонгобардов. На севере мы уже встретили его в упсальской триаде, хотя там Один первоначально и не был туземным богом. Вывести из одного центрального значения все атрибуты и функции этого бога и мифы о нем нет возможности. Уже его имя указывает на него как на бога ветров; с другой стороны, многое свидетельствует о его значении как бога умерших: впрочем, эти две стороны не исключают одна другую, так как и «дикая охота», и «свирипое войско» представляют толпу умерших, неистовствующую в воздухе. То обстоятельство, что верховным богом сделался бог ветра, представляет трудность, которую едва ли можно обойти, понимая вместе с Могком первоначальное прилагательное *Wodanaz* как атрибут бога неба, на что, однако, нет доказательств. С другой стороны, нужно заметить, что если дать центральное место значению Вотана как бога умерших, то с этим не согласуется большинство мифов о нем. Отношения Вотана к плодородию и жатве нельзя вывести из его значения как бога умерших; а его положения в качестве предка княжеских родов нельзя вывести из его значения как бога ветров. В лонгобардском сказании он прямо определяется как бог неба. Следовательно, как обыкновенно часто бывает с главными богами, к первоначальному значению Вотана привилось нечто такое, благодаря чему это значение может быть распознано только с трудом. Позднейшая его форма в Эдде ни в каком случае не может служить для определения его первоначального значения и не является прямым развитием его первоначальных черт. Многие мифы в Эдде, главным образом миф о висении его на дереве ветров, мало понятны. Вообще здесь Один является рассудительным и мудрым волшебником, странствующим в разных видах, знатоком рун, богом скальдов, господином войны, принимающим храбрецов в Валгаллу. Самыми поздними формами должны быть форма высшего бога неба, всеобщего отца, управляющего ходом дел в мире, и евгемеристическая форма Одина, короля Асгарда, пришедшего в Норвегию из Азии.

О главном боге грома, Торе, рассказывается во многих песнях Эдды и сказках Гильфагиннинга. Он был туземным богом в Норвегии и Исландии, но известен также и немцам под именем Доннара. Не так ясно натуральное значение Фрейра и Бальдера: оба имени значат господин; Бальдер, сияющий бог, считается большей частью за бога солнца. Мы уже видели, что первоначально главным богом был, весьма вероятно, бог неба Цио, Тивац, с образом которого мы опять встречаемся под именем Ирмина, Эра, Сакснота. В северной мифологии он сильно отодвинут на задний план; здесь он — бог меча, Тир, однорукый аз. Между остальными образами северной мифологии некоторые поздние образования периода скальдов представляют поэтические или генеалогические фикции без реального значения в культе или в мифах; но за некоторыми другими приходится признать более важное и более первоначальное значение, чем то, на какое указывает занимаемое ими низкое положение. Таков Геймдалль — сияющий бог света, которому «всюду принадлежит раннее время, начало» (Уланд) и который ежедневно сражается с Локи из-за Бринзингамов; таков также Гёнир, прежде, наверное, бывший одним из главных богов, вероятно, близкий к Геймдаллю; таков, главным образом, Локи (и его двойник Лодур) — бог огня; имя его значит «оканчивающий» и, может быть, это первоначальное его имя; в мифах о нем — целая путаница искусственных и первоначальных мыслей, которая, несмотря на многие почтенные попытки, еще ждет своего разрешения. Существование культа Бальдера, Геймдалля, Локи и некоторых других богов почти или вовсе не доказано. Главными богами культа предпочтительно перед всеми были Вотан, Донар и на севере также Фрейр.

Рядом с этими богами стоят богини; но они так мало индивидуализированы, что их всех вместе считали формами одной богини земли, тацитовой *terra mater*, под разными именами. Однако это неправильно по многим основаниям. Гель есть богиня подземного мира в ином смысле, чем *terra mater*. Фрийя (Фригга), супруга Одина, несомненно, является преимущественно богиней воздуха или неба. В своих главных функциях и в своих отношениях к рождению и смерти, к посеву и жатве, к пряже и ткани богини также или совсем не являются богинями земли, или являются такими только очень косвенно. Во всяком случае, при их ничтожном индивидуализировании очень трудно или совсем невозможно решить, представляют ли Ринда, Герда, Менглад в Эдде, немецкие богини Перхта и Гольда, фигурирующие рядом с Фрией во 2-м мерзбургском заговоре, и многие другие самостоятельные образы или же это побочные формы, имена одной или немногих главных богинь. Второе более вероятно. В культе жили загадочная Изиды у швабов (*Germt.*, 9), Тамфана у марсов (*Ann.* 1, 51) и главным образом Негаленния на нижнем Рейне, от которой остались алтари и надписи. Более всего индивидуализирована северная Фрея; но она, вероятно, представляет создание скальдов, которые придумали женскую фигуру, соответствующую Фрейру, и перенесли на нее все то, что первоначально относилось к другим богиням.

Достояние северной поэзии составляют также валькирии — воинственные девы, дающие победу, а также дарующие судьбу норны. В этих образах чрезвычайно трудно разделить более поздние элементы от более древних. Относя их целиком к позднему периоду, не следует забывать, что валькирии имеют свою точку опоры в немецком Идизе и что сила, распределяющая судьбу, не могла быть вполне позднейшей фикцией, не имеющей корней в народной вере.

Из «низшей мифологии» мы оставляем в стороне то, что хотя в редком изобилии и редкой полноте встречается нам в германском мире, но зато в значительной мере сходно с тем, что мы находим повсюду: это — культ воды и деревьев, вера в души и в духов, беснование, ведьмы, оборотни, привидения. Души умерших имели многочисленные места обитания (горы мертвых) и воплощались в различных образах, например в мышах (мышинные башни, гаммельнский крысолов); на севере душа (fylgia) представлялась спутницей человека. Давящие духи (Альп, Маре) и волки-



Дикая охота.

оборотни, неистовые берсеркеры на севере, также принадлежат анимистическому циклу идей. Специальное германское достояние составляет дикая охота или свирепое войско, а также старое войско — разъезжающая в воздухе толпа мертвецов, которая первоначально стояла вне всякого отношения к Вотану, но потом считалась его свитой. Но в особенности мы должны описать великанов и эльфов, которые занимали выдающееся положение в народных сказках и мифах Эдды; эльфы имели также свой культ.

Великаны<sup>1</sup> (Jotnen, Thurse, Hunnen, Ente) представляют в Эдде более старое поколение богов, во многих случаях родственное азам. Но мы не можем считать их за потерявших свое положение богов более древнего времени; сомнительные следы

<sup>1</sup> Вейнгольд, Die Riesen des germanischen Mythos (1858).

культы великанов в высшей степени слабы. Их характер груб и дик; их гнева (jötnmoðr) нужно бояться; они проявляют свою большую физическую силу в бросании камней и в перемещении гор; они неблагоприятны к земледелию, и куда проникает последнее, оттуда великаны удаляются. Но не все великаны представлялись абсолютно злыми и безобразными; некоторые великанши обольстительно прекрасны; вообще великаны прямодушны и добросердечны; их мудрость сохраняет старинные установления (Мимир; норны также суть дочери великанов); они искусны во всякого рода постройках. Мы не можем здесь перечислить всех великанов воды, воздуха, огня и земли в мифах и сказках Германии. Но мы должны точно определить их значение в мифологии Эдд. Эта роль особенно важна в космогонии: великаны суть первые существа; мир образовался из тела первого великана Имира. С азами великаны во многих случаях враждуют; особенно Тор — их враг; Один, напротив, часто советуется с ними. Противоположность их азам выражена не резко, и в эсхатологии великаны занимают лишь очень второстепенное место, так как родству их с Локи нельзя придавать большего значения, чем связям, которые соединяют с великанами и других богов. Ошибочно поэтому, подобно некоторым, обострять противоположность между великанами и азами и усматривать в ней какой-то дуализм грубой силы природы и духовного порядка. Имеющийся материал мог бы быть обработан в этом смысле; но ни немецкие сказки, ни мифография Эдд не перетолковывали азов и великанов так, как это сделали с титанами и олимпийцами Гесиод и Эсхил.

Эльфы, Вихты (Wichte), карлики<sup>1</sup>, обозначаемые еще многими другими общими и частными именами, в меньшей степени, чем великаны, вошли в мифологическую систему, но в народной вере коренятся гораздо глубже последних. Эдда знает их большое искусство: они сделали молот Тора, корабль Фрейра и еще некоторые прекрасные работы. В нескольких строфах, включенных в Волюспу, рассказывается о том, как созданы были эльфы, и дается много имен карликов распределенных в три группы. Но карлики стоят дальше от кругозора Эдды, чем великаны. Иначе было в народной вере. Существуют ясные указания на культ карликов, жертвоприношение им обозначалось словом Альфаблот (Alfablot); еще в этом столетии в Швеции можно было найти алтари эльфов, на которых приносились дары за больных.

Эльфами занималась не только фантазия; люди приходили в соприкосновение с ними также и в повседневной жизни. Эльфы были личными духами-хранителями; их ролью была забота о малом. Общего объяснения, подходящего ко всем видам эльфов, дать невозможно. Некоторые из них находятся в тесной связи с природой; встречая другие имена, как, например, домовые (heimchen), мы вспоминаем о душах

<sup>1</sup> Богатый материал разбросан в сборниках народных суеверий. Между мифологами им пользовались преимущественно Торпе и И. В. Вольф (Beiträge, II, 228—349). Весьма достойным внимания остается подробное введение братьев Гриммов, Irische Elfenmärchen (1826); из него также видно, как близко соприкасаются в этих народных поверьях германское с кельтским (с другой стороны, также со славянским).

умерших; но ни то, ни другое не может служить основой для объяснения всех эльфов. Гримм разделил различные виды эльфов на три группы: светлые эльфы (Liösalfar), серые или бурые (Döskalfar) и черные (Svartalfar); эти последние суть карлики, живущие под землей, где они охраняют сокровища; они боятся света и часто невидимы благодаря шапке-невидимке.

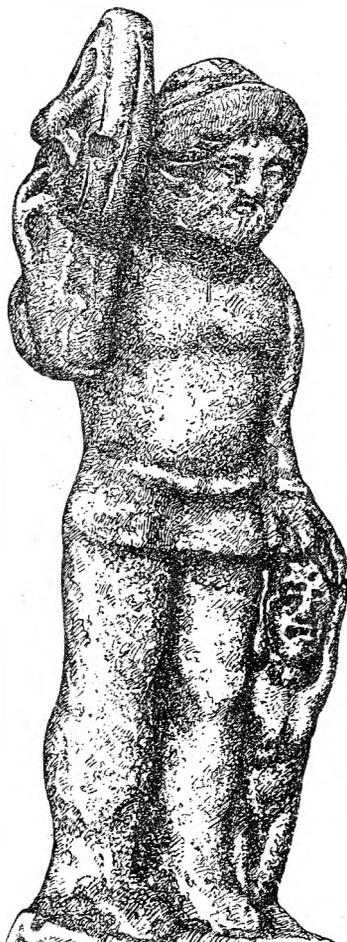
Есть и еще разнообразные роды эльфов и карликов, которых более или менее можно включить в те же категории: таковы земные человечки (Erdmännchen), толстухи (Trollen), ведьмы (Truden), водяные эльфы (куколки — Mümmelchen, ниссы — Nixen), непреодолимо увлекающие людей в глубину, домашние эльфы (кобольды — Kobolde), домовые — Poltergeister и между последними Puck, Rupel, Claus и проч. Некоторые карлики и эльфы лично известны из сказок: таковы Оберон, Пилвиц, Лаурин, Рюбецаль, Ганс Гейлинг (Hans Heiling) и др. Характер их часто бывает дружелюбный и приятный. Они называются тихим народом (das stille Volk), добрыми друзьями (gute Holden), мирными людьми (friedliche Leute), Лиуфлингар (Liuflingar), Гульдре (Huldre); светлые эльфы всегда блестящи и любезны. С другой стороны, они опасны для людей; их взгляд причиняет смерть, они крадут детей и подсовывают на их место подкидышей; производимое ими удушье пугает спящего. Иногда они преследуют людей действительно из злобы, иногда просто из озорства, которое, впрочем, часто причиняет довольно много вреда; иногда они ищут человеческой помощи, например для ухода за эльфянками при родах. Часто идет речь о браках между людьми и эльфянками; напомним истории Мелузины и Ундины; на трогательную черту последнего рассказа, что эльфянка-женщина держится за мужчину, чтобы сделаться участницей в бессмертии души, мы должны смотреть уже как на неязыческую. Боязливость эльфов, о бегстве которых рассказывают некоторые сказки, пытались объяснить сознанием, что с принятием христианства их царство должно окончиться. В частности, многое в этой области еще ждет критической обработки, хотя многое уже собрано и приведено в стройный порядок.

## § 140. КЕЛЬТЫ

Литература. Много материала в *Revue celtique* (1870) и во многих современных изданиях по археологии и народным верованиям. Необходимое пособие *А. Гольдера*, *Alt-keltisches Sprachschatz*, если только оно будет окончено. Краткий, но хороший обзор у *Г. Гэбо* (Gaiboz), *Esquisse de la religion des Gaulois* (в *Encycl. d. sc. rel* Лихтенбергера); *Дж. Райс* (J. Rhys), *Celtic Britain* (S. pr. chr. Кн., 1884); *его же*, *Hibb. Lect.* 1886; *В. Г. Вуд-Мартин* (Wood-Martin), *Pagan Ireland, an Archaeological Sketch* (1895); *Г. д'Арбуа де Жюенвиль*, *Cours de littérature celtique*, II том. *Его же*: *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique* (1884); III, IV. *Les mabinogions* *Ж. Лота* (1889); *Mabinogion* был раньше переведен на английский язык леди Чарль Гюэст (Ch. Guest, 1877); *Куно Мейер* и *А. Нутт*, *The Voyage of Bran Son of Febal* (1895, Grimm. libr. n 4); *А. Нутт*, *Studies on the Legend of the Holy Grail* (Folkl. Soc., 1888). Об отношениях между кельтами и германцами: *Г. Циммер*, *Keltische Beiträge* (*Z. f. d. Alt.* XXXII, XXXIII, XXXV).

Кельтская ветвь индогерманского племени первоначально была распространена по всей Западной Европе; мы встречаем кельтов по обе стороны Альп (с римской точки зрения Gallia cis — et transalpina — Галлия по эту и по ту сторону Альп), во всей области от Рейна до Атлантического моря, а также и в некоторых местностях по правую сторону Рейна, в Гельвеции и т. д., как еще и теперь показывают названия мест. Трудные вопросы относительно пограничной черты между кельтами и германцами и относительно кельтских походов в Южную Европу разбирает главным образом Мюлленгофф. Не менее трудные вопросы о тех народностях, которые оставили нам свои могилы, кости, орудия, каменные строения, остатки в пещерах и речных наносах, рассматривает доисторическая археология. Но эти первобытные народности мы не можем без дальнейших рассуждений причислять к кельтам.

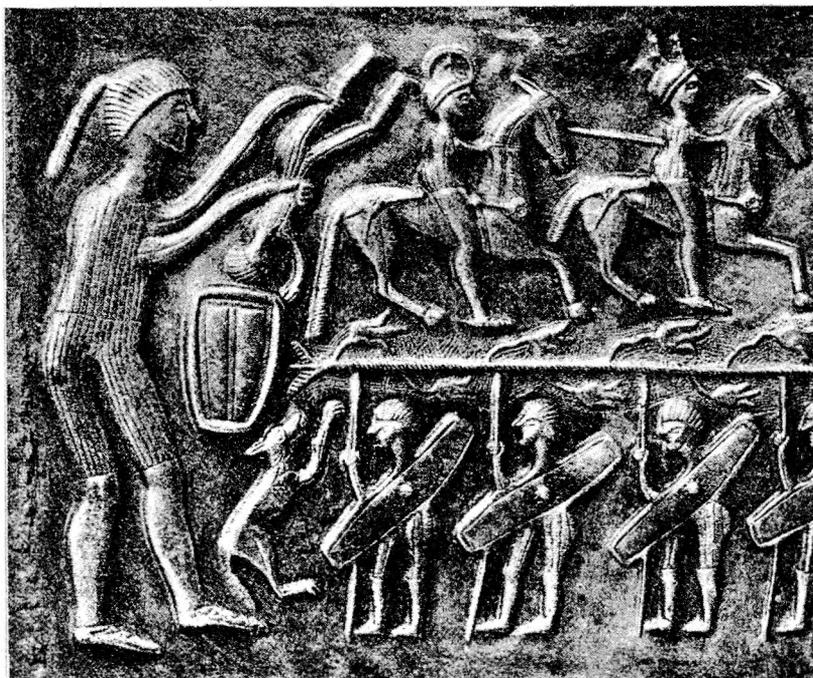
Наше внимание обращается к двум странам: Галлии и Британским островам; историческая связь этих стран была известна уже Цезарю. Но мы не можем соединить в одну общую картину сведения об этих двух областях. О религии галлов довольно обильные сведения сообщают римские писатели<sup>1</sup>; прежде всего сжатое, но содержательное описание дает Цезарь. Сюда присоединяются очень многочисленные надписи римского времени со множеством туземных названий богов и эпитетов; впрочем, при этом часто бывает сомнительно, имеем ли мы дело с кельтским, германским или римским божеством. Материал доставляется также наукой об именах и народных суевериях, особенно в Бретани. В качестве высшего бога галлов Цезарь называет Меркурия, рядом с ним Аполлона, Марса, Юпитера, Минерву и как родоначальника народа Диспатера (Dispater). Римские названия должны, по-видимому,



Юпитер.

<sup>1</sup> Цезарь, d. В. G. VI 13—19; Лукан, Phars. I, 445 след.; Плиний, Hist. Nat. XVI, 95, 249—251, ср. XXIV, 103 и след.; XXIX, 52 и след.; XXX, 4, 13; Диодор Сиц, V, 31; Аммиан Марц, XV, 9; Страбон, 197 и след.; Тацит, Ann. XIV, 30, Hist. II, 61; IV, 54.

определять также характер и главные функции галльских богов; Аполлон, по Цезарю, главным образом есть бог-целитель. Впрочем, желательно было бы определить, насколько правильна эта римская интерпретация; атрибуты Меркурия, покровителя искусств, сношений и торговли, несколько странны для высшего бога. Туземные названия богов даны в нескольких стихах у Лукана; но нет основания рассматривать Тевтатеса (Teutates), Эзуса и Тараниса как триаду высших богов. Имя Тевтатес напоминает Тевтонов, которых в настоящее время считают за кельтов; словом Эзус (Aes) роды богов назывались также в Ирландии; в Таранисе с его молотом одни



Человеческое жертвоприношение (с гундеструпской вазы).

видели бога грома, другие — Диспатера. Надписи дают много туземных эпитетов этих богов: *Mercurius Dumias* и *Arvernus*; его женская пара *Росмерта*; *Apollo Borvo* (Бурбон), *Grannus* (*aquae Granni*, Аахен); большинство этих эпитетов имеют географическое значение. Кроме того, здесь фигурируют леса и деревья, горы, реки и ручьи: *Dea Abnoba* (Шварцвальд), *Dea Arduinna*, *Vosegus*; надписи, посвященные *sex arboribus*, *Fatis dervonibus*; далее реки: *Sequana*, *Icaunus* (Ионна), источники: *Dea Clutonda*, *Dea Acionna*. Несомненно, кельтские *Matres*<sup>1</sup> (*Matronae*, также *Matrae*), которые почитались по всей Западной Европе преимущественно группами по три,

<sup>1</sup> Статья *М. Има* (M. Ihm) в *Myth. Lex. Lief.*, 31 Рошера; здесь дан список многочисленных их эпитетов и обзор литературы.

также называются по местности. Они представляют богинь-покровительниц; их думают найти в белых дамах и некоторых добрых феях.

На первом плане в галльской религии фигурирует жреческое сословие друидов. Уже некоторые из древних писателей, например Тимаген (у Аммиана), производят мудрость друидов от Пифагора и думают, как и некоторые новые исследователи, что друиды облакали в глубокомысленные символы тайную мудрость. Гэдо, напротив, ставит друидов наравне с жрецами диких племен и уменьшает их знания до «un peu de physique amusante» (немножко занимательной физики). Ни тот, ни другой взгляд не могут быть доказаны на основании источников.

Друиды составляли организованную жреческую корпорацию, центром которой был Карнутум. Глава их выбирался из их среды. Они не составляли наследственной касты, но набирались из лучших юношей народа. Диодор и Аммиан упоминают три или четыре названия подразделений или степеней друидов; Цезарь не знает этих подразделений, но называет многочисленные преимущества, на которых основывалось влияние друидов. Влияние это было прежде всего политическое: Эдуй Дивитиак, приходивший в Рим в качестве посланника и друга и известный Цицерону, был друид; позднее Тацит упоминает о многих друидах, которые подстрекали к войне против Рима. Лично они не ходили на войну и были также свободны от податей; но в их руках было уголовное право, и они могли наказывать непослушных интердиктом и исключать их из участия в священнодействиях. Культ был кровавый: богам приносились в жертву люди, особенно преступники.

Характерную церемонию описывает Плиний: друиды должны были при лунном свете, в белых одеждах, срезать золотым серпом с дубового дерева омелу (guay) и собирать ее в платок, чтобы приготовить из нее целительный напиток. Мы оставляем



Эзус.

под сомнением глубокое символическое значение, которое многие приписывают этому обряду. В европейских народных верованиях и обычаях омега фигурирует часто.

Друиды занимались также мантикой и врачебным искусством. Но в особенности они были воспитателями юношества. Они посвящали его в учение, которое передавалось устно в стихах, но не было записано; для полного знакомства с ним часто требовались двадцатилетние занятия. Это учение должно было заниматься космологией и движением звезд (Цезарь); но центральным пунктом его, по-видимому, была вера в бессмертие, так как в могилу вместе с умершим клали разные вещи для его потребностей и живым давали в долг деньги, назначая срок уплаты за гробом. Друиды учили также вере в переселение душ; это служило побуждением к добродетели и к преодолению страха смерти.

Положение, занятое по отношению к друидам римлянами, со временем совершенно изменилось. Цезарь опирался на друидов в борьбе со всадниками. Но после завоевания общим правилом стало противоположное отношение. Галльские всадники находили в Риме почетные места, но влияние туземных друидов на народ нужно было сломить. В основании преследования лежала, следовательно, политическая, а не религиозная нетерпимость. Впрочем, на римлян сильное впечатление производила жестокость и грубость друидического культа. Лукан в трех строках говорит: о Тевтатесе, что он «*sanguine diro placatur immitis*» (жестокий умиляется страшными кровавыми жертвами), об Эзусе, что он «*horrens feris altaribus*», о Таранисе: «*ara populitior Scythicae Dianae*» (его алтарь не милостивее алтаря скифской Дианы). Римляне должны были запретить такие человеческие жертвоприношения и вместе с тем сломить политическое влияние друидов. Тиберий «*sustulit druidas et hoc genus vatium medicorumque*» (терпел друидов и весь этот род пророков и знахарей) (Плиний); о Клавдии Светоний говорит даже, что он религию друидов «*penitus aboleuit*» (вполне уничтожил).

Таким образом, в Галлии кельтская культура была вытеснена римской; на Британские же острова рано проникло христианство, и уже около 400 г. оно было туземным явлением в чисто кельтской Ирландии. Этих кельтов делят обыкновенно на две большие группы: на ирландскую, или гойделическую, ветвь и на британскую, к которой принадлежит кимврская, или уэльсская, ветвь, а по ту сторону канала — Арморика. Кельты Британских островов оставили нам обширную литературу. Я разумею при этом не столько латинские сочинения: Гильдас, *De excidio Britanniae* (ок. 560), которым кельты впервые «дебютировали во всемирной литературе»<sup>1</sup>; Ненний, «*Historia Britonum*» — произведение IX или X века, о котором теперь ведутся горячие споры; я имею в виду ирландские источники. Начиная с V века Ирландия

<sup>1</sup> А. Эберт, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des XI Jahrhunderts* (в 3 т., 2 изд., 1889).

была местопребыванием культуры; классическая литература изучалась там в то время, когда знакомство с греческим языком почти исчезло в остальной Западной Европе; в VII в. ирландцы стоят на вершине культуры, и еще в школах времени Каролингов они были излюбленными учителями. Впрочем, эта ирландская культура была классическая и христианская; тем не менее она сохранила также некоторые туземные сказания, и позднее, именно во время викингов, при столкновении с датчанами и норманнами, эти сказания получили развитие. Дублинские манускрипты, в которых заключается эта литература (*Book of Ulster, Book of Leinster*) и которые в большом количестве открыты только в последнее десятилетие, несомненно, не старше XII в.; но они основаны на христианских источниках, которые должны восходить на несколько столетий раньше. В этих манускриптах содержатся тексты всякого рода: грамматические, юридические, медицинские, исторические (летописи и генеалогии) и поэтические рассказы. Не следует отрицать из страха перед евгемеризмом исторические воспоминания в легендах, подобно тому, как это делает, например, Райс (*Rhys*), превращая историческую фигуру поэта Талиессина (XIII в.) в бога солнца. Некоторые исторические черты с несомненностью могут быть открыты прямо или косвенно в обоих главных циклах ирландских рассказов: в ульстерском, героями которого являются Конхобар Мак-Несса и Кухулин, и в более молодом мюнстерском цикле рассказов о Финне и Оссине; тем не менее остается еще ядро, составленное из природных мифов. Циммер указал в этих сказаниях также немало германских элементов.

Ирландский народ в течение нескольких веков классического и христианского образования воспринял столько чуждых элементов, что языческая мифология никак не могла сохраниться у него в чистом состоянии. Не говоря уже об исторических воспоминаниях, многое в сагах является отголоском Вергилия, Овидия или Библии и христианских легенд. Но основу все-таки образуют первоначальные мифы, хотя только в редких случаях мы можем прямо выделить их. Я не берусь решить, что следует думать, в частности, о богах Туата Де Дананн (*Tuatha De Danann*), об их битве с исполинскими Фоморами (*Fomora*), о Нуаде (*Nuada*) с серебряной рукой, о матери богов Анне, о родах богов Эс Требаир (*Aes Trebair*) и Эс Сиде (*Aes Side*), о первобытных поселенцах и обитателях, Партолоне и Фирбольге, о летней битве Маг Туреда (*Mag Tured*) и других столь многочисленных образах и рассказах. Мифологические системы Райса и д'Арбуа (*d'Arbois*) производят впечатление преждевременных попыток, в которых материал систематизирован прежде, чем критика деталей сделала пригодными его отдельные части. Следовательно, мы теперь пока должны отказаться и от подробного изложения, и от общей характеристики ирландского язычества. Насколько трудно бывает исследование в частных случаях, можно видеть из интересных работ Нутта (*Nutt*) об *имрамах*, т. е. рассказах об ирландских морских путешествиях (Мельдуин, Бран-Брандан) в средние века; в них находится многое

относительно загробного мира и страны богов, имеющее интересные параллели в литературе и фольклоре многих времен и народов.

Мы находим еще несколько ирландских сказаний и мифов в том сборнике, который появился во время ирландской (гойделической) колонизации Уэльса и известен под названием Мобиногиона; это — манускрипт XIV или XV века, найденный в Оксфорде в Jesus College под названием Red book of Hergest. Из этого Мобиногиона взяты многие из излюбленных сюжетов средневековых рассказов<sup>1</sup>; эти сюжеты играют большую роль также в литературе нашего столетия; таковы: «Парцифаль», «Дама моря», «Тристан и Изольда», «Артус». Они образуют главную долю участия кельтов во всемирной литературе, хотя непосредственно для ознакомления с кельтским язычеством ими и нельзя пользоваться. Вообще в сказках и мифах, относящихся к области фольклора, так же как и в образцах великих людей, вышедших из стран чисто кельтским населением, кельты являются перед нами людьми с богатым поэтическим дарованием, не склонными к практической жизни, но одаренными живой фантазией. Однако этот характер не воплотился в самостоятельных религиозных формах.



---

<sup>1</sup> С сильным влиянием кельтских мотивов на средневековую литературу можно познакомиться из прекрасных книг *Г. Пари* (G. Paris) 6 *La poésie au moyen âge* (в 2 т., 1885, 1895); *La littérature française au moyen âge* (1883).

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ КНИГ И СТАТЕЙ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ\*

## I

### ОБЩИЕ ОБЗОРЫ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ

Мензис А. История религий: Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. 2-е изд. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899. 328 с. - То же. 1-е изд. Спб., 1897.

Ч. I. *Религия первобытного мира*: Введение. Начало религии. Первые предметы поклонения. Верования. Первоначальное развитие религии. Обряды. Национальная религия. Ч. II. *Отдельные национальные религии*: Вавилон и Ассирия. Китай. Религия Древнего Египта. Ч. III. *Семитическая группа*: Религия семитов. Ханааниты и финикийцы. Израиль. Ислам. Ч. IV. *Арийская группа*: Религия арийцев. Тевтон. Греция. Религия Рима. Религия Индии: 1. Религия Вед. 2. Браманизм. 3. Буддизм. Персия. Ч. V. *Христианство*. Заключение.

Автор считает сущностью религии «поклонение высшим силам, проистекающее из чувства собственной беспомощности». «Религия меняется по мере того, как меняется характер человеческих потребностей. Постепенное возвышение и устроение человеческих потребностей по мере движения цивилизации является движущей силой и для религии».

Книга представляет «весьма удачный свод положений, добытых за последнее время в области религиозной истории» («Вопросы философии и психологии», 1897, № 1).

Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др.; Пер. с нем. под ред. В. Н. Линда. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899.

Т. I. Введение. Наука о религиях. Разделение и главные формы религий. Народы Африки. Народы Америки. Народы Великого Океана. Монголы. Китай. Япония. Египет. Вавилон. Ассирия. Сирия и Финикия. Евреи. Ислам.

Т. II. Индогерманцы (Общий очерк). Индусы. Ведийская и брахманская религии. Джайнизм. Буддизм. Персы. Греки. Римляне. Славяне. Литовцы. Германцы. Кельты.

Об этой книге кн. С. Н. Трубецкой выражается так: «превосходное сочинение, подробный и вполне объективный обзор религиозной истории» («Вопросы философии и психологии», 1897, № 1).

История религий и тайных религиозных обществ и народных обычаев древнего и нового мира. В 6 т. Спб., 1871-1873.

Т. I. Индия. - Т. II. Китай и Япония. - Т. III. Персия. - Т. IV. Египет. Сабизм. - Т. V. и VI. Греция и Рим.

Легковесная компиляция по весьма сомнительным источникам, о которой не стоило бы говорить, если бы она не была слишком распространена.

Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870.

Т. I. *Зачатки культуры и восточная древность*. Понятие: источники и развитие мифа (стр. 43-75: Идея Бога как идеал разума. Олицетворение сил природы, вера в духов. Цикл божеств и т. д.). Дикари и полудикие народы (стр. 88-112: Религия лесных индейцев. Негры и фетишизм. Шаманство и колдовство. Религия инков в Перу. Ацтеки). Китай (стр. 113-148: Религия. Конфуций. Лаотцзы). Египет (стр. 149-193: Религия. Вера в бессмертие и связь ее с культом Озириса. Жреческая наука). Семитство. Семиты в сравнении с арийцами (стр. 199-202: Религия). Древний Вавилон (стр. 205-210: Религия. Мироздание и потоп. Вавилонская башня. Храм Бела). Ниневия и Ассирия (стр. 210-216: Сказания о богах и героях). Финикийцы и малоазийские сирийцы (стр. 218-226: Развитие религиозных идей у языческих семитов. Чувственное воссоединение божеских ликов в двуснастном образе мужеженства. Теогония и учение о мироздательстве). Израиль (стр. 229-266). Арийцы в первобытном общении: идея бога, рай и бессмертие; богослужение (с. 272-287). Индия (стр. 288-370): Взгляд на историю индийского духа. Ведь:

\* Библиография сохраняется в том виде, в каком она была составлена в 1899 году под редакцией кн. С. Н. Трубецкого.

единство божеского начала. Историческая и мифологическая основа Махабхараты. Браманство: душа мира; отречение от мира, значение страданий. Буддизм: Жизнь и учение Будды; культ останков; нирвана. Вишну и Шива: новые божества; вочеловечение Вишну. Покаянные легенды. Иран (стр. 408-445): Заратуштра. Пророчество и учение Заратуштры о добром светодухе. Эллинское и семитское влияние на культуру иранцев. Сосиош, чаемый в будущем Спаситель. Воскресение плоти. Учение Мани (Манеса). Таинства Митры.

Т. II. Эллада (стр. 1-332). Общая характеристика. До-гомеровские времена. Гомер. Гесиод. Олимпия и Дельфы. Элевзис. Переход к лирике. Зачатки философии. Философия духа. Драма - религиозное и общественное дело. Упадок народно-эллинской жизни и веры; богосмещение, вольнодумное просвещение и философский монотеизм.

Рим (стр. 334-484). Коренные черты римлянства. Религия в ее своеобразности, а также в ее отношении к греческой и древнегерманской. Отношение к Греции и ее образованию. Безверие и суеверие в религии в эпоху борьбы республики с монархией. Философия должна наверстать веру. Саморазложение античного духа. Служение Изиде, Солнцу и Митре. Слияние Востока с Западом. Борьба язычества с христианством.

**Хрисанф**, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Истор. исследование. 3 т. Спб., 1873-1878.

Т. I. Религии Востока: Введение. Общий характер язычества и его виды. Первоначальный вид религии. Частнейшее рассмотрение религиозных систем язычества. План и порядок исследования. Замечание о сектах в Китае и о религии Японии. Религия Индии. Буддизм. Религия Ирана или Зороастрова. Спб., 1873.

Т. II. Религии Египта, семитических народов, Греции и Рима. Спб., 1875.

Т. III. Библейское вероучение в сопоставлении с религиозными воззрениями древности и его отличительный характер. Учение о язычестве у древних отцов и учителей церкви. Взгляд на состояние вопроса о язычестве в современном богословии. Спб., 1878.

Почтенный труд. Автор старается в своем исследовании держаться более или менее объективных взглядов, не ставя своею задачей критику религиозных систем с православной точки зрения.

**Грееф Г.** Общественный прогресс и регресс. Пер. с фр. Г. Паперна. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1896.

Ч. I. Эволюция верований и учений: Общие замечания. Первобытные верования. Греко-римский мир. Гибель философии и христианство. Стр. 1-63.

**Пешель О.** Народоведение. См. отдел IV.

**Гельвальд Фр.** Естественная история племен и народов. См. отдел IV.

**Летурно Ш.** Социология по данным этнографии. См. отдел IV.

В этих книгах читатель найдет общие обзоры верований первобытных народов современности.

**Дюкюдрэ Г.** История цивилизации от древнейшего до настоящего времени. Пер. с фр. А. Позен; Под ред. Д. Коробчевского. Т. I. 354 с. М., Изд. ж. «Детское чтение», 1898.

*Древние народы Востока:* 1. Происхождение цивилизации. 2. Памятники и искусства Египта. 3. Ассирийцы и вавилоняне. 4. Евреи, их религия и общество. 5. Торговля финикийян. 6. Цивилизация арийцев. *Греческая цивилизация.* 7. Религия греков. *Римский мир.*

В книге этой читатель найдет краткие обзоры религиозных систем вышеуказанных народов.

**Кольб Ф.** История человеческой культуры. Пер. Н. Белозерской и Марко Вовчка. В 2 т. Спб., 1872 г.

- То же. Киев, Изд. Иогансона, 1899.

Т. I. Возникновение языческих религий (стр. 26-29). Восточные народы: Китайцы. Индусы. Египтяне. Иудеи. Вавилоняне и ассирийцы. Персы. Взгляд на Зенд-Авесту. Финикийяне. Карфагеняне (стр. 55-127). Греки: религия и философия (стр. 190-201). Римляне: языческий и религиозный быт (стр. 470-474).

**Гельвальд Фр.** История культуры. В 2 т. Пер. под ред. д-ра философии М. Филиппова. С рис.- Т. I. Первобытная культура и древние восточные цивилизации. Спб., 1897. (См. прилож. к ж. «Научное обозрение» за 1897 г. № 7-12).- Т. II. История античной культуры. Спб., 1898.

**Хомяков.** Записки по всемирной истории. М., 1871-1882.

Много оригинальных замечаний о религиях древнего мира в их отношениях к христианству.

Горяинов А. Мир древний и новый. Человек и государство. Физиологич. очерк древних и новых народов, их происхождения, цивилизации и пр. с древнейшей первобытной жизни до последних преобразований политических (1871 г.) в европейских государствах. М., 1871.

Введение: Человек и его внешняя и внутренняя натура. Ч. I. Древний мир: 1. Происхождение человека и древность его. 2. Естественная связь человека с окружающей его природою. Аравия и ее жители. Ассирияне, Вавилон, Бактра, персы, мидяне. 3. Значение евреев во всемирной истории. 4. Татары, древность их религии. 5. Индоевропейцы. Нравы, религия и образование арийцев. Веды. Первородная религия и брахманизм. 6. Важность изучения человека с момента его явления на земле. Смешение арийской расы с другими народами. 7. Общий взгляд на происхождение естественной религии у первобытных народов. Культ мифический. Религия древних египтян. 8. Постепенное развитие естественной религии: фетишизм, сабеизм, брахманизм и буддизм. 9. Первоначальный источник власти в идее о Боге. Дальнейшее развитие этой идеи в понятиях о добре и зле, господствующих в природе. Нравственные афоризмы в священных книгах Зенд-Авесты, Вед и Кин. 10. Преимущественное значение в древности семитических и в новое время арийских народов. Жизнь евреев после разрушения царств. Искусства и науки евреев. Переход от мира языческого к миру христианскому. Стр. 1-261.

Очень легковесная компиляция.

См. также сочинения по всеобщей истории *Беккера*, *Вебера* (Т. I. Введение. История Востока, изложенная сообразно новейшему состоянию исторических знаний о древнем Востоке. Т. II. История эллинского народа. Т. III и IV. Римская история. Т. V. Ч. 1. Мухаммеданский мир); *Негера*, *О.* (Т. I. Древние государства до воцарения Кира, Персия и Эллины; Рим; Т. II, гл. 3. Ислам); *Петрова* (Т. I. История древнего мира. Т. II. (см. «Азиатский Восток, Арабы»); *Шлоссера* (Т. 1-5) и др.

**Всеобщая история литературы.** Под ред. В. Ф. Корша; Сост. по источникам и новейшим исследованиям при участии русских ученых и литераторов. Т. I. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Т. I. Ч. 1. Литература древнего Востока.

*И. П. Минаев.* Очерк важнейших памятников санскритской литературы (Веды. Главный состав брахманической литературы. Буддизм). Стр. 113-156. *К. Г. Залеман.* Очерк истории древне-персидской или иранской литературы (Зендавеста и др. памятники). Стр. 157-190. *Эд. Мейер.* История древнеегипетской литературы (Духовная литература египтян). Стр. 191-235. *Эд. Мейер.* История ассирийско-вавилонской литературы (Духовная литература и сказания). Стр. 236-255. Несколько слов о финикийцах. Стр. 255-236. *И. Якимов.* Очерк истории древнееврейской литературы. Стр. 264-425. *В. П. Васильев.* Очерк истории китайской литературы (Конфуций и его действительные заслуги. Три старейшие книги конфуцианства. Религия и политика конфуцианства. Мэн-цзы. Дао-гизм. Буддизм). Стр. 426-588.

Т. I. Ч. 2. *Греция:* Религия, как основа древнегреческой поэзии и литературы. Религиозные песни. Священный характер поэзии. Великое значение мифа в греческой литературе. Греческая теогония. Восточные владения. Мифы о богах как коренная основа греческой литературы. Поэты-богословы. Первые мыслители. Отношения прозы и драмы к мифу (стр. 609-1323). *Рим:* Религиозные песнопения. Римская литература под влиянием греческой (стр. 1323-1685).

Читатель найдет в этой книге краткие сведения о религиозных системах и более подробные сведения о священных книгах вышеуказанных великих народов.

Трубецкой С., кн. К библиографии истории религий.- «Вопросы философии и психологии», 1897, № 1 (36).

Библиографические обзоры главнейших сочинений по истории главнейших религиозных систем, на русском и иностранных языках.

## II

### МЕТОДЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Тейлор Э. Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев. В 2 т. Пер. под ред. Д. Коробчевского. 2-е изд., испр. и доп. по 3-му англ. изд. Спб., Изд. О. Н. Поповой. Спб., 1896. Т. I. Гл. 1: Наука о культуре.

Методы классификации и обсуждения доказательств.

- Там же. Гл. 8: Мифология.

- Этнологическое значение и обработка мифа. Изучение мифа в действительном его существовании.
- Исторические предания, мифы и наблюдения. В кн.: Доисторический быт человечества и начало цивилизации. Пер. с англ. Е. Валицкого под ред. проф. Ф. Мильгаузена. М., 1868. Стр. 408-446.
  - Автор показывает взаимную связь и соотношение преданий, мифов и наблюдений и генезис мифов.
  - Географическое распределение мифов.- Там же. Стр. 446-495.
  - Веселовский А. Сравнительная мифология и ее метод.- ВЕ, 1873, № 10.
  - Спенсер Г. Лингвистический метод мифологов.- В кн.: Собр. соч. Основания социологии. Спб., Изд. т-ва И. Д. Сытина. Отд. Н. А. Рубакина, 1897-1898. Т. 1. Приложение.
  - Кулишер М. Мифология и этнография.- РМ, 1898, № 1. Стр. 114-136.
  - Автор энергично выступает в защиту реального направления науки о мифологии и советует мифологам «поменьше обращать внимания на небесные явления, а сосредоточивать его на земных делах и интересах».
  - Гёксли Т. Методы и результат этнографии.- В кн.: Современные вопросы антропологии. Спб, 1867.
  - Мюллер М. Сравнительная мифология. Пер. И. Живаго.- В кн.: Летописи русск. литер. и древн., изд. Н. С. Тихонравовым. М., 1863. Т. 5. Стр. 121 и след.
  - Сравнительная теология.- «Век», 1883, № 7, 8.
  - Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887.
  - Возражения Г. Спенсера на эту книгу см. в приложении к 1-му тому его «Оснований социологии».
  - Плотников. Заметки о сравнительной мифологии М. Мюллера. - «Фил. Зап.», 1879. Вып. 2. 6.

### III

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

- Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. Пер. проф. И. Сеченова. Спб., 1896. Изд. О. Н. Поповой, 421 с.
- То же. 2-е изд. Спб., 1898.
  - То же. Сокращ. пер. М. Филиппова. Спб., 1898.
  - То же. Изд. Благосветлова. Спб., 1870.
  - См. Гл. III. Сравнение между умственными способностями человека и низших животных: Вера в Бога, в духов. Суеверия. Стр. 64-66.
  - Вундт В. Душа человека и животных. Лекции. В 2 т. Пер. Е. Кемница. Спб., Изд. П. Гайдебурова, 1865-1866.
  - То же. Спб., Изд. К. Риккера, 1894.
  - См. Т. II, гл. «Интеллектуальные и религиозные чувства».
  - Очерк психологии. Пер. Д. Викторова; Под ред., с предисл. и прим. проф. Н. Я. Грота. М., Изд. Московского Психологического общества, 1897.
  - См. стр. 354-361. Миф: Олицетворяющая апперцепция. Общие условия ее развития. Анимизм и фетишизм. Мифы относительно явлений природы. Обычаи, их отношение к мифу. Видоизменение смысла обычаев. Дифференциация в области нравов, права и нравственности.
  - Ван Энде. Происхождение религии.- «Русское богатство», 1888, № 3.
  - Коропчевский Д. Реальные основы мифических явлений.- Зн., 1871, № 1, 2.
  - Дельбрюк. О происхождении мифа у народов индоевропейских. З. В. 1865, № 2.
  - Спенсер Г. Собрание сочинений. Основания социологии. Спб., Изд. т-ва И. Д. Сытина, отд. Н. А. Рубакина. 1897-1898.
  - Ч. 1. Данные социологии. Первобытные идеи: идеи о смерти и воскресении. Идеи о душах, тенях, духах, демонах и т. п. Идеи о загробной жизни и мире, о сверхъестественных деятелях. Вдохновение, ясновиде-

ние, заклинание, колдовство. Священные места. Поклонение предкам, идолам, животным, фетишам, растениям, природе. Божества. Первобытное миросозерцание.- Ч. 2. *Индукции социологии*. Что такое язычество. (В приложении: Мифологические теории).

Тейлор Э. Антропология: Введение в изучение человека и цивилизации. Пер. с англ. д-ра И. С. Ивина. 2-е изд., испр. по 2-му англ. изд. С 78 рис. в тексте. Спб., Изд. И. И. Билибина, 1998. 434 с.

- То же. Спб., 1878.

См.: Гл. XIV. *Мир духов*: религия низших рас. Души. Погребение. Будущая жизнь. Переселение душ. Божественные предки. Демоны. Духи природы. Боги. Поклонение богам. Нравственное влияние. Гл. XV. *История и мифология*: Предание. Поэзия. Факт в вымысле. Древнейшие поэмы и письменные произведения. Древняя хроника и история. Мифы. Истолкование мифов. Распространение мифов (стр. 341-396).

- Первобытная культура. (См. данные в разделе II).

См. Т. I. Гл.: 2. Развитие культуры (стр. 23-62). 3-4. Переживания в культуре (стр. 63-142). 8-10. Мифология (стр. 242-369). Т. II. Гл.: 11-17. Анимизм (стр. 1-392). 18. Обряды и церемонии (стр. 393-462). Заключение: Мифология. Религия (стр. 463-472).

- Доисторический быт человечества и начало цивилизации. Пер. с англ. Е. Валицкого под ред. Ф. Мильгаузена. Спб., 1870.

Генезис мифов; взаимная связь и соотношение преданий, мифов и наблюдений (стр. 408-446). Географическое распределение мифов (стр. 446-495).

Спенсер Г. Основания социологии. Пер. с англ. Спб., Изд. И. Билибина, 1876.

Ко 2-му тому приложена полемика Г. Спенсера с Э. Тейлором о происхождении религии. В особом издании сочинений Г. Спенсера полемика эта была во II серии сочинений.

Введенский А. Вера в Бога, ее происхождение и основания.

Теолого-философский трактат. Автор стоит на узко-богословской точке зрения.

Соловьев Вл. Понятие о Боге (по поводу книги А. Введенского).- «Вопросы философии и психологии», 1897, № 3 (38).

Л. Генезис веры по исследованиям английских психологов.- «Русское богатство», 1883, № 3-6, 12.

Крживицкий. Генезис идей.- «Мир Божий», 1897, № 5.

Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. (См. раздел II.)

- Сравнительная мифология. (См. раздел II.)

Трубецкой С., кн. Новая теория о происхождении религиозных понятий (Сборник в честь Ф. Е. Корша *χαριστήρια*).

Разбор книги Узенера «Die Gätternamen».

#### IV

### ОБЩИЕ ОБЗОРЫ ВЕРОВАНИЙ ПЕРВОБЫТНЫХ НАРОДОВ ИЛИ НАРОДОВ, НАХОДЯЩИХСЯ В ТАК НАЗЫВАЕМОМ ЕСТЕСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ

(в алфавитном порядке)

Гельвальд Фр. Естественная история племен и народов. В 2 т. С илл. Спб., Изд. А. Суворина, 1886.

Т. I. Предисловие. Австралийские туземцы. Тасманийцы. Островитяне Великого океана. Смешанное население Меланезии и Микронезии. Полинезийцы. Американские народы. Т. II. Этнология Азии и Европы.

Автор преимущественно обращает внимание на степень развития культуры отдельных племен.

**Коробчевский Д. Люди.** Этнографические очерки. М., Изд. В. Маракуева, 1886.  
Вып. 1. Черные люди (см. гл. V: Верования негров. Фетиши. Высшие божества. Колдовство. Вера в будущую жизнь).

**Коробчевский Д. Рассказы про дикого человека.** С рис. 2-е изд., испр., К. И. Тихомирова. М., 1895. 334 с.

См. гл. «Идолопоклонство и колдовство».

**Леббок Д. Начало цивилизации и первобытное состояние человека.** Умственное и общественное состояние дикарей. Пер. под ред. Д. А. Коробчевского. 2-е изд., испр. и доп. по 5-му англ. изд. Спб., Изд. М. М. Ледерле, 1895. 369 с.

- То же. Спб., 1875. (Приложение к ж. Зн.).

См. гл. VI-VIII. *Верования*: VI. Отсутствие религии у дикарей. Зачатки верований. Значение сновидений у низших рас. Тени. Злые божества дикарей. Непочтительное отношение к божествам. Воззрение на богов у греков и римлян. Взгляды дикарей на затмения. Вера в призраки. Гадания. Колдовство. Колдуны. Религиозные пляски (стр. 141-177). VII. Поклонение животным. Обогащение у дикарей. Одухотворение неодушевленных предметов. Поклонение деревьям. Поклонение рекам и источникам. Почитание водяных духов. Поклонение камням. Поклонение горам и камням. Поклонение огню, солнцу и луне. Различные культы (стр. 178-220). VIII. Верования калифорнских индейцев. Духи умерших. Фетиш. Фетишизм. Тотемизм. Мифы. Шаманизм. Идолопоклонство. Отсутствие идолопоклонства у дикарей. Поклонение предкам. Поклонение людям. Обогащение людей. Жертвоприношения. Поклонения жертве. Человеческие жертвы. Отсутствие храмов. Жрецы. Состояние души после смерти. Умерщвление стариков. Понятия о творении. Отсутствие молитв. Религия и наука (стр. 221-265). См. также прибавление: О первобытном состоянии человека. Ч. 2. Развитие религиозных верований (стр. 345-364).

**Летурно Ш. Социология по данным этнографии.** Пер. с фр. под ред. и с предисл. А. Трачевского. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1896. 360 с.

- То же. С рис. Спб., Изд. О. Н. Поповой, 1896-1897.

См. Отд. III. *Жизнь чувствами*. Гл.: 13. Погребальные обряды. 14. Религия вообще. 15. Загробная жизнь. 16. Боги. 17. Богослужение и духовенство (стр. 131-189).

**Липперт Ю. История культуры.** Пер. с нем. А. Острогорского и П. Струве. С 82 рис. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1894.

- То же. 2-е изд. Спб., 1895; 3-е изд. Спб., 1897.

См. Отд. III. Духовная культура: язык, культ и мифология.

Краткое изложение этой книги в ст. П. Ф. Николаева: Новая попытка органического построения истории человеческой культуры.- РМ, 1888. № 5, 7.

**Петри Э. Антропология.** Т. I. Основы антропологии. Спб., 1890. 573 с.

См. Отд. VI. Зачатки духовной жизни: Религиозные представления дикарей (стр. 488-534). Мифология и изящные искусства (стр. 535-555).

**Пешель О. Народоведение.** Пер. под ред. и с пред. проф. Э. Ю. Петри; С 6-го изд. доп. Кирхгофом. Спб., Изд. А. Суворина, 1890. 579 с.

Религиозные движения неразвитых народов. Шаманизм. Учение Будды. Дуалистические религии. Монотеизм израильтян. Христианство и буддизм. Ислам. Область основателей религии (стр. 250-322).

**Ранке И. Человек.** В 2 т. Пер. под ред. Д. А. Коробчевского со 2-го перераб. и доп. нем. изд. С рис. Спб., Изд. т-ва «Просвещение», 1897. (Изд. продолжается.)

**Реклю Э. Земля и люди.** В 16 т. Спб., Изд. т-ва «Общ. Польза», 1884-1898.

- То же. Спб., 1898. (Удешевл. изд.).

**Семенов И. История культуры.** С 20 рис. М., Изд. М. Клюкина, 1896. 214 с.

См. Гл.: Религия и соединенные с ней нравственные идеалы человечества: Общий очерк. Фетишизм и политеизм. Главные исторические религии (стр. 177-214).

Книга представляет собою слабую компиляцию по хорошим источникам.

**Соловьев Вл. Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки.**- «Русское обозрение», 1890, № 8, 10.

Спенсер Г. Собрание сочинений. Основания социологии. Спб., Изд. т-ва И. Д. Сытина, Отд. Н. А. Рубакина, 1897-1898.

См. Ч. I. *Данные социологии*: Первобытные идеи: идеи о смерти и воскресении. Идеи о душах, тенях, привидениях, духах, демонах и т.п. Идеи о загробной жизни и мире, о сверхъестественных деятелях. Вдохновение, ясновидение, заклинание, колдовство, священные места, храмы, алтари, жертвоприношения, пост, умилоствление, славословие, молитва и проч. Поклонение предкам вообще, идолам, фетишам, животным, растениям, природе. Божества. Первобытное мирозерцание.

В этой книге читатель найдет блестяще изложенную историю верований первобытного человека в связи с историей обрядности.

Ч. II. *Индукции социологии*: Что такое язычество. Приложение: Мифологические теории.

Ч. III. *Церковные учреждения* (Напр. в рус. переводе). Изложение см. в кн. Коллинза «Философия Спенсера». Спб., 1897.

Стронин А. История общественности. Спб., 1885.

См. Гл. «История цивилизации»: Религия. Фетишизм. Связь фетишизма с политеизмом и политеизма с фетишизмом. Политеизм. Переход от политеизма к монотеизму и обратно. Монотеизм (стр. 1-58).

Тейлор Э. Первобытная культура. См. отдел II. Указание на относящиеся к теме главы см. отдел III.

- Антропология. См. отдел III. Там же указание на относящиеся к теме главы.

Шашков С. Развитие первобытной культуры.- «Дело», 1876, № 9-12.

См. Гл.: 2. Основы умственной культуры. 3. Первичный фетишизм. 4. Анимизм. 5. Болезнь и смерть. Загробная жизнь. Погребальные обычаи и обряды. 6. Люди фетиши. Поклонение предкам. Переход душ умерших в духов. 7. Политеизм. 8. Метампсихозис и пантеизм. 9. Мифы.

Шашков С. Очерки первобытной жизни и мысли (Продолжение «Развития первобытной культуры»).- «Дело», 1877, № 1, 2, 7.

## V

### ГЛАВНЕЙШИЕ СОЧИНЕНИЯ О ДОИСТОРИЧЕСКОМ ЧЕЛОВЕКЕ

А-н М. Доисторический быт индоевропейцев по данным сравнительного языковедения.- РМ, 1886, № 10 (о книге Шрадера см. ниже).

Буслаев Ф. Догадки и мечтания о первобытном человеке (По поводу исследования Отто Каспара).- «Рус. вестник», 1873, № 10.

Вирхов Р. Первобытные обитатели Европы.- Зн., 1874, № 9.

Гернес М. История первобытного человечества. Пер. с нем. Н. Березина. С 45 рис. Спб., Изд. ж. «Образование», 1896. 124 с.

Что такое первобытная история. Положение человека в природе. Главные признаки человеческой культуры. Древнейшие следы человека. Новейший каменный век. Арийцы и семиты. Свайные постройки. Металлы. Бронзовый век. Гальштадтский период. Период Лянтэн.

Гетчинсон Г. Н. Очерки первобытного мира. Пер. с англ. З. Н. Журавлевой. С приложением библиогр. указателя книг и статей по истории мироздания. Спб., Изд. акц. общ-ва «Издатель», 1899.

См. Гл.: 3. Охотники за оленями (Была ли у наших предков какая-нибудь религия? (стр. 70-73). 9. Убежища живых и мертвых. 10. Карлики или гномы. Волшебные сказки науки. 11. Первобытные каменные памятники. 12. Стогенгендул - не друидический памятник (стр. 170-255).

К книге приложен подробный описательный каталог книг и статей, относящихся к эволюции Вселенной (эволюция солнечной системы, земли, растений, животных, психики, общества, культуры умственной, нравственной, религиозной, политической, экономической).

Дебьер Ш. Первобытные люди. Антропологические беседы. Пер. с фр. и доп. М. Энгельгардт. 2-е изд. С 84 рис. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1898. 206 с.

Кольбель человечества. Третичный человек. Четвертичный человек. Век шлифованного камня. Неолитические расы. Бронзовый и железный или металлические века. Древность человека. Аутохтоны Европы и восточные переселения. Портреты первобытных людей. Природа и человек.

**Заборовский.** Доисторический человек. Пер. с фр. М., Изд. М. Ключкина, 1896. 128 с.

1. История вопроса. 2. Человек третичной эпохи. 3. Первобытный человек. 4. Эпохи мустье, солютре и маделенская. 5. Четвертичные долихоцефальные и брахицефальные человеческие расы. 6. Неолитическая эпоха. 7. Век бронзовый и железный. 8. Заключение. Древность человека.

**Иностранцев А.** Доисторический человек каменного века побережья Ладожского озера. С 122 политипажами, 2 литогр. и 12 табл. фототипий. Спб., 1882.

Краткое резюме вышеуказанной книги см. ВЕ, 1880, № 5.

**Клод Э.** Детство человечества. Пер. А. Николаева. С рис. Спб., Изд. О. Н. Поповой, 1897. Место человека в естественной истории. Время появления человека на арену истории жизни земного шара. Древний каменный век. Новейший каменный век. Век металлов. Заключение.

- То же. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1898.

**Коробчевский Д.** Пещерные люди. Очерк по первобытной культуре. Спб., Изд. М. М. Ледерле, 1893.

- То же. «Мир Божий», 1892, № 1.

**Крживицкий Л.** Антропология. Пер. с польск. С. Д. Романовского-Романько; Под ред. Р. Сементковского. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1896.

Древность человеческого рода. Расы. Данные этнографические. Антропологические признаки в индивидуальной жизни. Общественная жизнь и характер индивида. Подбор. Философия истории рас. Статистика и антропология. Взгляд на антропологический прогресс в будущем. «Аристократия духа».

**Либбок Д.** Доисторические времена или первобытная эпоха человечества, переделанная на основании изучения остатков древности и нравов и обычаев современных дикарей. Пер. под ред. Д. Анучина с 3-го англ. изд. С 224 рис. М., Изд. ред. сб. «Природа», 1876. 429 с.

Введение. Об употреблении бронзы в древние времена. Бронзовый век. Каменный век. Металлические монументы и могильные насыпи. Древние озерные поселения Швейцарии. Датские кухонные остатки. Североамериканская археология. Пещерные люди. Древность человека. Современные дикари. Заключение.

Об этой кн. см. ст. *Шашкова* «Первобытная жизнь».- «Дело», 1876, № 3.

- Первобытное состояние человека и начало цивилизации.- Современные вопросы антропологии. Сб. новейших исследований по вопросу об изучении человека и общества. В 6 т. Спб., Изд. Н. И. Ламанского, 1868. Стр. 17-38.

**Ляйелль Ч.** Геологические доказательства древности человека с некоторыми замечаниями о теориях происхождения видов. Спб, 1864.

**Мензбир М.** Цейлонские Ведды и ископаемое человекообразное существо с о. Явы.- РМ, 1897, № 8.

**Нидерле Л.** Человечество в доисторические времена. Доисторическая археология Европы и в частности славянских земель. Пер. с чеш. Ф. К. Волкова; Под ред. Д. Н. Анучина. С 459 рис. и карт. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1898. 655 с.

Введение. Ч. I. *Период дометаллический.* Гл.: 1. Начала человечества. 2. Четвертичный человек. 3. Человечество в неолитическую эпоху. 4. Доисторические племена каменного века в Европе.- Ч. II. *Эпоха металлов.* Гл.: 5. Начатки употребления металлов. 6. Бронзовый век. 7. Древнейший железный век. 8-9. Расцвет железного века. 10. Европейские племена в конце доисторической эпохи.

(Книга снабжена библиогр. примеч. и алфавитным указателем).

**Мечников Л.** Исходная точка истории.- «Дело», 1880, № 3.

Автор трактует о том, как современная наука представляет первобытное состояние человека.

**Тейлор И.** Происхождение арийцев и доисторический человек. Исследование по доисторической этнологии и цивилизации в Европе. С рис. М., 1897.

**Фигье Л.** Первобытный человек. Спб., 1870. 328 с.

См. Гл.: Человек в эпоху пещерного медведя и оленя. Эпоха шлифованного камня. Могилы и погребальные обряды в эпоху шлифованного камня. Бронзовая эпоха: существовали ли у человека бронзовой

эпохи религиозные понятия или суеверие. Погребальные обряды и могилы в бронзовую эпоху. Тип человека в железную эпоху. Человеческие жертвоприношения. Первобытный человек в Америке.

Книга очень устарела.

Фогт К. Взгляд на первобытные времена человеческого рода.- В кн.: Совр. вопросы антропологии. Сб. новейших исследований по вопросу об изучении человека и общества. В 6 т. Спб., Изд. Н. И. Ламанского, 1867. Стр. 1-54.

- Первобытный человек.- Сб. статей по естествознанию. Спб., 1866. Стр. 106-166.

- Человек и место его в природе. Спб., 1862-1863.

Фраас О. Первобытные обитатели пещер.- Зн., 1874, № 4.

Фридолин П. Из глубины времен. Культурно-истор. очерк.- «Мир Божий», 1896, № 7.

Шафгаузен. Быт диких народов.- В кн.: Совр. вопросы антропологии. Сб. новейших исследований по вопросу об изучении человека и общества. В 6 т. Спб., Изд. Н. И. Ламанского, 1867.

Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. Лингвистическо-исторические материалы для исследования индогерманской древности. Спб., 1886.

## VI

### ВЕРОВАНИЯ ОТДЕЛЬНЫХ НАРОДОВ, СТОЯЩИХ НА НИЗШИХ СТУПЕНЯХ ЦИВИЛИЗАЦИИ\*

(Дополнительный список книг и журнальных статей  
о шаманстве в России помещен также в отделе «Ламаизм»)

Алонзов. Религиозные верования черемис. Памятн. книжка Оренбург. губ. на 1865 г. Уфа, 1865.

Анучин Д. Племя айнов. М., 1875.

Бехтерев В. Вотяки, их история и современное состояние. Бытовые и этногр. очерки.- ВЕ, 1880, № 8, 9.

Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. 103 с.

Об этой кн.: В. Короленко «По поводу доклада свящ. Блинова. Новые факты из области человеческих жертвоприношений».- «Русское богатство», 1898, № 9; Парфена Зырянова «Из Вятского края. «Ученый труд» о человеческих жертвоприношениях».- «Русское богатство», 1898, № 10.

Богаевский П. Очерки религиозных представлений вотяков.- ЭО, кн. 1, 2, 4.

Бэтс Г. Натуралист на Амазонской реке. Спб., 1865.

В книге много данных о верованиях бразильских индейцев.

Васильев и Бехтерев. История Вятского края. 1870.

Бюлер Ф. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и шаманство.- Отеч. з., 1859, № 8.

Верещагин А. Вотяки Сарапульского уезда.- Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 14. Вып. 3. Спб., 1889.

- Вотяки Сосновского края.- Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 14. Вып. 2. Спб., 1887. 218 с.

Гамов. Очерки далекой Сибири. Гомель, 1894.

\* Подробные указания на русские сочинения по религии некультурных народов см. у В. Ф. Миллера, Описание коллекций Дашковского этногр. музея. Вып. 1, 2. 1887-1889.

- Гильченко. Осетины. М., 1890.
- Гондатти. Следы языческих верований и культ медведя у манзов.- Тр. Этногр. Отд. Имп. Общ. люб. естествозн. Т. 8.
- Григорьев В. Чукчи и земля их с открытия этого края до настоящего времени.- В кн.: В. Григорьев. Россия и Азия. Сборник исследований и статей по истории этнографии и географии. Спб., 1876.
- Гродеков Н. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Ташкент, 1882.
- Дионео. На крайнем северо-востоке Сибири. Спб., 1895.  
О якутах и чукчах.
- Дмитриев А. Пермская старина. Вып. 1, 2 и предисл. 3-го. Пермь, 1889-1891.  
О зырянах.
- Добротворский Н. Пермьяки.- ВЕ, 1883, № 3, 4.
- Држевецкий А. Медико-топография Усть-Сысольского уезда Вологодской губ. Спб., 1872.  
Обстоятельные сведения о зырянах.
- Дюмон Дюрвиль. Путешествие вокруг света. В 4 т. Спб., 1843.  
В книге много сведений о верованиях дикарей Австралии, полинезийских и меланезийских.
- Елисеев А. Поклонники звезд.- «Рус. вестник», 1893, № 2.
- Житецкий. Очерки быта астраханских калмыков - Тр. Этногр. Отд. Имп. Общ. люб. естествозн. Т. 8. Вып. 1. М., 1893.
- Зеланд Н. Киргизы. Этнологич. очерк.- Зап. Зап.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Кн. 7. Вып. 2. Омск, 1885.
- Золотницкий Н. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань, 1877. 27 с.
- Зыряне.- Живописная Россия. Т. 1. Ч. 1. Спб., 1881.
- Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. 1847.
- Капюм-Насыров. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на их жизнь суннитского магометанства. Предисл. В. Григорьева.- Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 6. Спб., 1890. Стр. 239-270.  
Первый опыт изложения прежних религиозных верований татар, насколько они сохранились доселе в тех отделах этого племени, которые приняли ислам.
- Каменский Н. Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чувашей. Казань, 1879. 36 с.
- Кеппен Н. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. Спб., 1861.
- Короленко В. Мултанское жертвоприношение.- «Русское богатство», 1895, № 11.- Решение сената по мултанскому делу.- «Русское богатство», 1896, № 1.
- Котурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда, Вятской губ. Казань, 1880.
- Красноперов И. Самарские чувашы.- РМ, 1884, № 3.
- Кристман и Оберлендер. Океания и Австралия. Спб., Изд. «Всемирн. путеш.», 1874.  
В книге много сведений о верованиях туземцев островов Великого океана.
- Кузнецов С. Четыре дня у черемис во время Сюрема. Этногр. очерк. Спб., 1879. 54 с. (Изд. Имп. Рус. Геогр. Общ.).
- Остатки язычества у черемис.- Изв. Рус. Геогр. Общ. Т. 21. Вып. 6.
  - О загробных верованиях и культе покойников у черемис.- Изв. Общ. Археол., Истор. и Этногр. Т. 5. Стр. 50-52.
- К вопросу о религиозных верованиях и культе черемис.- «Живая Старина», III. отд. II.
- Кэтлин. Среди дикарей. У американских индейцев. Спб., Изд., «Всемирный путешественник», 1876.
- Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах Пермских и зырянский язык. Спб., 1889.

Магницкий В. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губ. Казань, 1881. 274 с.

Майнов В. Предварительный очерк имеющихся в литературе сведений о мордве.- Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 13. Спб., 1878. 24 с.

Малиев Н. Отчет о Вогульской экспедиции. Казань, 1873.

Малов Е., прот. Сведения о мишарях (мещеряках). Этногр. очерки. Казань, 1885. 79 с.

Мальхов Н. Симбирские чуваша и их поэзия. Казань, 1877. 39 с.

Манжен А. Культ змей у африканских негров.- В кн.: Манжен А. Человек и животные. Спб., 1872. Ч. 2. Гл. 8. Стр. 124-130.

Маргаритов В. Об орочах Императорской гавани. Спб., 1888. (Изд. Общ. изучения Амурского края во Владивостоке).

Матвеев П. Вотяки.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 7. Стр. 324-328.

Миддендорф. О племенах Северной Сибири.- В кн.: Миддендорф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 1-2. Спб., 1860-1877.

Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губ. языческих народов... Спб., 1791. 101 с.

Миропольский А., свящ. Крещеные вотяки Казанского уезда, их языческие поверья, обряды и обычаи. Этногр. очерк. Казань, 1876. 16 с.

- То же.- «Православный собеседник», 1876, № 12.

Михайловский В. М. Шаманство. Сравнительно-этногр. очерки.- Изв. Имп. Общ. люб. естествозн., антропол. и этногр. Т. 75.

- То же.- Тр. Этногр. Отд. Имп. Общ. люб. естествозн. Т. 12. М., 1892.

Михайлов В. Обряды и обычаи чувашей.- Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 17. Вып. 2.

Народы России. В 2 т. С илл. Спб., Изд. ж. «Природа и люди», 1878; 1881.

Никольский Д. Этнографическо-антропологический очерк восточных черемис. Спб., 1897. В конце книги приложен обзор литературы о черемисах.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. 1715 г. Спб., Изд. Л. Майкова, 1884. (Памятники древн. письменности).

Много интересных данных о быте остяков в начале прошлого столетия.

Новолетов М. Калмыки. Истор. очерк. Спб., 1884. 77 с.

Об этой книге кр. ст. А. Позднеева в ЖМНП, 1886, № 3, стр. 140-170.

Островский Д. Вотяки Казанской губ.- Труды Общ. естествозн. при Казан. ун-те. Казань, 1874.

Первухин Н. И. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. В 4 т. Вятка, 1888-1889.

Перрон д'Арк. Среди дикарей. У австралийских дикарей. Спб., Изд. ж. «Всемирный путешественник», 1876.

Попов К. Зыряне и Зырянский край.- Тр. Этногр. Отд. Имп. Общ. люб. естествозн. Т. 3. Вып. 2. М., 1874.

Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. Материалы этнограф. Вып. 2. Спб., 1881.- Вып. 4. Спб., 1883.

Оба выпуска содержат множество ценных данных относительно быта тюркских и монгольских племен (киргизов, урянхайцев, согтов, бурятов и т. д.) и обширный сборник произведений их творчества, как-то: песен, сказок, преданий и т. п.

- Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у сибирских инородцев. Спб., 1881. 14 с.

Потанина А. Буряты. Этнограф. очерк.- В кн.: Потанина А. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895. Стр. 4-15.

- Шаманство. Из странствий по Урянхайской земле.- Там же, стр. 52-57.
- Шаманский центр. Фиктивные жертвы шаманистов. Шаманка женщина-врач. Обряды шаманства. Костюм шаманки.
- Полярков Ф. Из области киргизских верований.- ЭО, 1891, № 4.
- Прескотт. Завоевание Мексики. Пер. с англ. Спб., 1879.
- Завоевание Перу. Спб., 1879.
- В книгах этих (переведенных на рус. яз. в сокращении) много сведений о религиях древних Перу и Мексики.
- Приклонский В. А. Три года в Якутской области. Этногр. очерк.  
Печатается в ж. «Живая старина» с 1890 г. Вып. 1, стр. 63-83; Вып. 2, стр. 24-54; Вып. 3, стр. 48-84; Вып. 4 (1891 г.), стр. 43-66.
- Похороны у якутов в северной части Якутской области.- «Санктпетербургский сборник», 1890, № 1.
- Ранцев В. Памятники древней цивилизации в Мексике и Центральной Америке.- «Новь», 1891, № 11, 12.
- Реклю Э. Жизнь первобытных народов. Эскимосы и алеуты. Их быт, верования, природа и пр. Пер. и примеч. П. Перлова. М., Изд. В. Маракуева, 1889.
- Ремезов Н. Очерки из жизни дикой Башкирии. Быль в сказочной стране. М., 1887. 196 с. Кр. ст. в РМ, 1887, № 7, стр. 402-405; 51-52.
- Риттих. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Казань, 1870.
- Сбоев. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. М., 1865.
- Сенковский О. Чуваши, их происхождение и верования.- Собр. соч. Т. 6. Спб., 1859.
- Калмыки.- Собр. соч. Т. 6. Спб., 1859
- Сказания бурят, записанные разными собирателями.- Зап. Этногр. Отд. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 1. Вып. 2. Иркутск, 1890.
- Смирнов И. Черемисы. Казань, 1889.
- Вотяки. Казань, 1890.
- Пермьяки. Казань, 1891.
- Мордва. Казань, 1890.
- Смирнов Н. Мордва. Историко-этногр. очерк.- Изв. Общ. Археол., Истор. и Этногр. при Казан. ун-те. Казань, 1892-1895.  
Лучшая новейшая монография о мордве.
- Спицын А. А. К истории вятских инородцев. Вятка, 1888.
- Свод летописных известий о Вятском крае. Вятка, 1883.
- Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников.- «Науч. слово», 1896, № 4.
- Фаррер. Некоторые мифы и верования дикарей.- «Мысль», 1881, № 6.
- Филимонов. О религии некрещеных черемисов Вятской губ. Вятка, 1869.
- Фиске Д. Открытие Америки. В 2 т. С кр. очерком древней Америки и испанского завоевания. Пер. Николаева. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1891.  
О верованиях низших американских рас, перуанцев и мексиканцев.
- Флоринский В. Башкирия и башкиры.- ВЕ, 1874, № 12.
- Фукс. Поездки к казанским вотьякам.- Казан. Губ. Вед., 1844, № 14-29.  
О человеческих жертвоприношениях. (О таких жертвах сообщает и г. Максимов в своей статье о вотьяках.- БдЧ, 1855, № 12).
- Хангалов М. и Агапитов. Шаманство у бурят.- Изв. Вост.-Сиб. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 14. Вып. 1, 2. 1883.
- Хангалов М. Новые материалы о шаманстве у бурят.- Зап. Вост.-Сиб. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 2. Вып. 1. 1890.

- Харузин Н. Русские лопари. М., 1870.  
 - Библиогр. указатель сочинений и статей, касающихся этнографии киргиз и каракиргиз с 1734-1891 гг. М., 1891.  
 - То же.- ЭО, 1891, № 9.
- Харузин А. Киргизы Букеевской орды. Т. 1. М., 1889.  
 - То же: Тр. Антропол. Отд. Имп. Общ. люб. естествозн. Т. 10.
- Чупин. Геогр.-статист. словарь Пермской губ. 1873.  
 Здесь указана обширная литература о вогулах.
- Шабунин К. Люди и жизнь в Мезенской тундре.- «Заря», 1872, № 1.
- Дю-Шалью. Дикая Африка. Спб., 1873.  
 - Путешествие во внутреннюю Африку. Спб., 1871.  
 В книгах этих много сведений о верованиях дикарей западного берега экваториальной Африки.
- Швейнфурт. Внутри Африки. Спб., 1876.
- Юзефович Б. Христианство, магометанство и язычество в восточных губ. России.- «Рус. вестник», 1883, № 3.
- Ядринцев Н. Сибирские инородцы. Спб., 1891.

## ОБЩИЕ ОБЗОРЫ РЕЛИГИЙ ВОСТОКА

Андерсон Р. История вымерших цивилизаций Востока. Пер. с англ. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1898. 174 с.

1. Происхождение человечества и его расы. 2. Халдея и Вавилон. 3. Древний Египет. 4. Гарраты, Финикияне и Евреи. 5. Арабы. 6. Иран или древняя Персия.

В этой книжке, доступной широкому кругу читателей, имеются интересные сведения по истории религии вышеуказанных стран в связи с историей их цивилизаций, написанной на основании новейших археологических открытий.

Барт А. Религии Индии. Пер. под ред. и с предисл. кн. С. Трубецкого. М., 1897. 337 с. (Научно-популярн. библиогр. ж. «Рус. мысль»).

Введение. 1. *Ведийские религии*: Риг-Веда, ее божества, культ и существенные особенности. 2. *Брахманизм*: Ритуал. Философские воззрения. Упадок в учении и ритуале. 3. *Буддизм*: Будда и его учение. 4. *Джайнизм*: Сродство с буддизмом - верования и культ. 5. *Индуизм*: Индусские секты. Их великие божества. История и учения сект. Реформационные секты. Мусульманское влияние. Сикхи. Культ.

Религии Индии представляют не только исторический, но и современный интерес, определяя собой духовную жизнь такой значительной части человечества. Индия является колыбелью буддизма - мировой религии, историческая роль которой далеко не закончена. Предлагаемая книга составляет сжатый, но чрезвычайно содержательный очерк всей религиозной истории Индии.

«Блестящий обзор, замечательный по сжатости, полноте, ясности и стройности, в котором читатель найдет верную и живую картину религиозной жизни Индии, равно как и подробные библиографические указания». (Кн. С. Трубецкой.- Вопросы философии и психологии, 1897, № 1).

Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. Религии Вед. Браманизм. Современный индуизм. Буддизм. Ламаизм. Джайнизм. Зороастр и его учение. Митраизм. Конфуцианство. Таоизм. Пер. с англ. Л. Б. Хавкина; Под ред. со вступ. ст. проф. А. Н. Краснова. С рис. М.: Изд. т-ва И. Д. Сытина. Отд. Н. А. Рубакина, 1899.

Главы о религиях Китая принадлежат Дугласу, остальные - Беттани. Книга дает в сжатой, но весьма популярной форме отчетливое представление о всех главнейших религиях Востока и рассматривает их как с внутренней, философской стороны, так и со стороны культа.

Ван дер Берг. Краткая история Востока (Египтяне, ассирияне, вавилоняне, мидяне, персы, финикияне). Пер. с фр. Спб., 1880.

Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм.- ЖМНП, 1873, № 4-6.

Краснов А. Н., проф. Из колыбели цивилизации. Письма из кругосветного путешествия. Спб., 1898.

Ленорман. Руководство к древней истории. Пер. Каманина. Киев, 1876-1878.

Масперо М. Древняя история народов Востока. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1894. Превосходное, прекрасно составленное руководство.

Ренан Э. Древние религии.- «Эпоха», 1864, № 7.

Роберти Е. Мироззрения крайнего Востока перед судом социологии.- Зн., 1874, № 4.

Фуллье А. История философии. Пер. П. Николаева. 2-е изд. М., Изд. Д. Ефимова, 1898.

- То же. 1-е изд. М., 1894.

См. Кн. 1. Философские учения древних: 1. Философия в Индии. 2. Философские учения Персии. Зороастр. Философия в Китае. Философские учения египтян. Философские учения евреев. Стр. 19-44.

Хирьяков А. Религия далекого Востока.- «Неделя», 1894, № 6.

1. Синто. 2. Буддизм и рио-бусинто. 3. Конфуцианство. 4. Христианство. Стр. 5-37.

Автор говорит о главнейших религиозных учениях японского народа, в которых выразились его духовные стремления.

## КИТАЙ

### Конфуцианство и таоизм (даосизм).

Бичурин (о. Иоакимф). Китай в гражданском и нравственном отношениях. Спб., 1848.

Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы под ред. В. Корша. Спб., 1880. Т. I, ч. 1. Стр. 426-588. Конфуций и его действительные заслуги. Три старейшие книги конфуцианства; Мен-цзы. Даосизм. Буддизм.

- Материалы по истории китайской литературы. Лекции, читан. в Спб. ун-те. Спб., 1887.

- История и древности восточной части средней Азии с X по XIII в. 1861.

- Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873. 183 с.

Вебер Г. История Востока, изложенная сообразно новейшему состоянию исторических знаний о древнем Востоке. М., 1885.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. I. М., 1885.

*Китайцы*. 1. Конфуций. 2. Религиозный быт: а) государственная религия; б) китайские секты. Литература (стр. 37-69).

Георгиевский С. Первый период китайской цивилизации. Спб., 1885.

- Анализ иероглифической письменности китайцев как отражающей в себе историю жизни древнего китайского населения. Спб., 1888. 127 с.

- Принципы жизни Китая. Спб., Изд. Панафидина, 1888. 494 с.

Гл.: 1. Примитивное верование в продолжаемость существования души человека после его смерти. 2-3. Храмы предков. 4. Брак. 5. Права первородства. 6. Развитие многобожия и заслонение последним культа предков. 7. Разрушение философию примитивной веры и древнего принципа жизни. 8. Конфуцианство и Конфуций. 9. Учение Конфуция. 10. Развитие Конфуциевой доктрины в книгах классических. 11. Развитие Конфуциевой доктрины вообще в китайской литературе. 12. Проведение конфуцианского принципа в жизнь законодательством. Заключение.

- Важность изучения Китая. Спб., 1890.

- Два исследования Китайской империи.- ВЕ, 1887, № 8.

- Мифические воззрения и мифы китайцев.- «Рус. обозрение», 1891, № 10, 11.

Грум-Гржимайло Г. Е. Описание путешествия в Западный Китай. Спб., 1896.

Дуглас. Конфуцианство и таоизм.- В кн.: Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. М., Изд. т-ва И. Д. Сытина. Отд. Н. А. Рубакина. 1899.

Дюмон Дюрвиль. Путешествие вокруг света. Спб., 1843.

Ч. II. Китай. Гл.: 36. Китайский храм, кумиры, бонзы. 38. Верослужение. 44. Япония. Вероисповедания: Синто, Будды и Конфуцзы.

Иванова Е. Китай.- «Рус. Речь», 1881, № 8-12.

Гл.: 1. Общая характеристика китайца. 4. Обряды при похоронах. Обычай жечь бумагу при жертвоприношениях. 5. Монашество, жертвоприношение в кумирне и гласное признание в грехах. Большое жертвоприношение в кумирне. Даван мяо в Тун-чусоу. О загробной жизни и аде. Богохульство. 6. Праздники. 7. Народные суеверия. Влияние злых духов на людей. Предсказатели. Сказания о демонах, оборотнях. Чудеса.

Ивановский А. О. Даосизм.- Энци. слов. Брокгауза и Ефрона.- Т. 10, стр. 127-129. Т. 17, стр. 33-34.

- Кунь-фу-цзы.- Там же.

Изречения китайской мудрости. Из книги Та-хио (Великая наука); из книги Чунг-Юнг (Неизменность в середине); из книги Лун-Ю (Беседы мудрецов); из книги Мен-Тсе (Менция). Пер. Д. Мережковского.- «Вестник иностранной литературы», 1895, № 1.

Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др.; Пер. с нем. под ред. В. Н. Линда. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1899.

См. т. I, вып. 1 и 2. Китай: Священные книги. Древняя государственная религия или синизм. Биография Кон-цзы, его мораль. Учение Лао-цзы. Учение Дао. Философы. Преемники Лао-цзы и Кон-цзы.

Япония: История и учение. Культ.

К-а И. Н. Конфуций и его учение.- «Рус. вестник», 1895, № 2.

Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., 1870. См. Т. I. Стр. 113-148. Китай: религия, Конфуций, Лаоцзе.

Карягин К. М. Конфуций, его жизнь и философская деятельность. Биогр. очерк. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1891.

Книга о почитании родителей. Пер. с кит. Д. П. Конисси.- «Вопросы философии и психологии», 1896, № 5-6.

Конисси Д. Лао-Цзы.- «Вопросы философии и психологии», 1893, № 3. М., 1893.

Конфуций. «Средина и постоянство». Священная книга последователей Конфуция. Пер. Д. П. Конисси.- «Вопросы философии и психологии», 1895, № 4 (29). М., 1895.

Конфуциева летопись Чун-Цу. Пер. Н. Монастырева. Спб., 1876.

Коростовцев И. Миссионерство в Китае и антиевропейское движение.- «Рус. вестник», 1892, № 3.

Коростовец И. Китайцы и их цивилизация. Спб., Изд. М. М. Ледерле, 1897. 625 с.

См. Гл.: 21. Государственный культ. 22. Конфуций и его учение. 23. Лаоцзы и даосизм. 24. Буддизм и ламаизм. 25. Вреямисчисление и праздники: животный эпос и народные суеверия (стр. 449-564).

Лао-Цзы. Тао-те-Кинг. Пер. с кит. Д. П. Конисси.- «Вопросы философии и психологии», 1894, № 3.

- То же. М., 1894.

Мензис А. История религии. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1898.

См. Ч. 2. Китай. Стр. 76-91.

Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Геогр. теория развития современных обществ. Пер. с фр. М. Д. Гродецкого. Спб., Изд. ж. «Жизнь», 1898. 206 с.

См. Гл. 11. История. литература Китая. Конфуций. Отличительные черты китайской истории и культуры. Стр. 190-206.

Монастырев Н. Заметки о Конфуциевой летописи Цун-цю. Спб., 1876. (Статья сопрождает его перевод «Летописи Конфуция».)

Неделя в китайской кумирне в окрестностях Пекина.- Совр., 1863, № 6.

Отрывки из сочинений философов (Приложение к кн.: А. Фуллье. История философии. 2-е изд. М., Изд. Д. Ефимова, 1898).

Философия в Китае. Конфуций: характер философа; превосходства нравственных добродетелей над религиозными обрядами; мораль Конфуция. Менций: справедливость и милосердие; обязанности государя; эгоизм и бескорыстие; народ, солидарность людей в труде, великий человек; отрывки из «великого учения» Менция: самоусовершенствование; об обязанности управлять государством, введя порядок в своем семействе; об обязанности поддерживать мир и доброе согласие во всем мире хорошим управлением своим государством.

Пясецкий. Путешествие по Китаю в 1874-1875 гг. через Сибирь, Монголию, Восточный, Средний и Северо-Западный Китай. В 2 т. 2-е изд. М., 1882.

Сенковский О. Китай и китайцы.- Собр. соч. Т. 6. Спб., 1859.

Симон Ж. Срединное царство. Основы китайской цивилизации. Пер. с фр. В. Ранцева. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1886. 382 с.

Сто великих людей. Кн. 1. Зороастр, Будда, Конфуций, Магомет. Спб., Изд. Суворина, 1894.

Столповская А. Очерк истории культуры китайского народа. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1891. 474 с.

См. Отд. II. Религия. Стр. 116-221.

Цветков П., иеромон. О секте даосов - Труды членов Пекинской духовной миссии. Т. 3.

Хрисанф, архим. Религия древнего мира в их отношении к христианству. Истор. исслед. Спб., 1873.

См. Т. 1. Религии Востока: Религия Китая. Замечание о сектах в Китае и о религии Японии. Стр. 85-166.

Шашков С. Вырождение Востока. Очерки общественной патологии.- «Дело», 1878, № 2, 3. Гл. II. Сын Неба и 400000000 детей его.

## ЯПОНИЯ

Гюмбер Э. Живописная Япония. С рис. Спб., Изд. ж. «Всемирный путешественник», 1870.

См. Гл.: 9. Культ ками: Мифологическое начало Японии. Мифы. Легенда об Ицанаги. Первый алтарь. Религия ками. 17. Камакурские храмы. 18. Буддизм в Японии: Религиозная история Будды. Начало буддизма в Японии. Учение Будды. Нирвана. Перерождение буддизма в Японии. 19. Бонзы. Учение японцев о земной жизни. Японские аскеты. Учение бонз. Боги Японии. 20. Религиозные войны. Христианская пропаганда. 23. Нищенствующие монахи. Храмы. 30. Школа Конфуция в Иедо. 55. Народная японская мифология.

Николай, иеромон. Сёгун и микадо. Истор. очерк по японским источникам.- «Рус. вестник», 1860, № 11, 12.

Пеликан А. Современная Япония. Спб., 1893.

Черевкова А. Очерки современной Японии. Спб., 1898.

См. Гл. 3. Буддийские похороны (стр. 18-24).

Шредер Д. И. Япония и японцы. Путевые очерки. Спб., Изд. Девриена, 1896.

## ЕГИПЕТ

Бругш. Летописи и памятники древних народов. История Египта при фараонах. Пер. Властова. Спб., 1880.

- Египетский могильный мир.- «Рус. вестник», 1870.

Ван дер Берг. Краткая история Востока. Пер. с фр. Спб., 1880.

См. Ч. I. Египет. Гл. 5. Египетская цивилизация (стр. 51-65).

Вебер Г. История Востока, изложенная сообразно новейшему состоянию историч. знаний о древнем Востоке.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 1. М., 1885.

*Египтяне.* Религия и богослужение: египетский цикл богов. Народная вера. Поклонение животным. Жреческое вероучение. Суд над умершими и похороны.

Вельчинский О. и Тельнихин А. О том, что сделали египтяне для человеческого прогресса.- «Помощь самообразованию», 1891, вып. 3.

Геродот. История. Пер. Ф. Мищенко. М.  
См. Кн. 2.

Герц. Погребальные обряды древних египтян.- Отеч. з., 1858, № 6.

Египетская сказка. См. ст. В. Стасова.- ВЕ, 1882, № 8.

Е. О. К вопросу о египетской мифологии и религии.- «Рус. обозрение», 1891, № 1, 2.

Икономов В. Древний Египет. Культурно-истор. очерк. М., Изд. А. М. Муриновой, 1897.  
См. Гл. IV. Религиозные верования (стр. 92-115).

Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др.; Пер. с нем. под ред. В. Н. Линда. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1898.

См. Т. I. Вып. 2, 3. Египет: Предварительные замечания. Перечень источников. Различия во взглядах на египетскую религию. Божества народного верования. Смерть, могила, преисподняя. Теологическая и космогоническая система. Культ и мораль. Очерк развития египетской религии.  
Образцовый очерк датского ученого Ланге.

Картавцев Е. Поезка в стовратные Фивы.- ВЕ, 1891, № 5, 6.

Каррьер В. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870.

См. Т. I. Египет: религия, вера в бессмертие и связь ее с культом Озириса; жреческая наука (стр. 149-193).

Корелин М. Египетские боги, их храмы и изображения.- Иллюстр. чтения по культурной истории. Вып. 1. М., Изд. ж. РМ, 1893.

Лопухин А. Библиейская история при свете новейших открытий. В 2 т. С рис. Спб., Изд. Тузова, 1890.

При составлении этой книги автор энергично пользовался трудами Бругша, Эберса и др. В других отношениях книга не выдерживает научной критики.

Манжен А. Человек и животные. Спб., 1874.

См. Гл. II. Храм и суд: 1. *Животные боги.* Идеализм и материализм. Символизм и фетишизм. Теория животных машин и обожание животных. Роль животных в заблуждениях человеческого ума. 2. *Животные боги в Египте.* Различные объяснения этого культа. Символический и утилитарный характер египетской религии. 3. Животные боги в Египте. Бык. Культ Аписа. Корова. Баран. Овца и козел. Бог Анупис. Собака и шакал. Коршуны. 4. Крокодил. Рыбы. Жуки. Павианы. Символизм египетского павиана. 5. Ибис. Кошка. Ихневмон. Преследование ихневмона современными египтянами (стр. 81-109).

Масперо М. Древняя история народов Востока. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1894.

См. Кн. I. Египет. Гл.: 1. Первобытный Египет: боги и божественные династии (стр. 23-41). 2. Мемфисский период: египетская литература мемфисского периода (стр. 69-79). 6. Амон и его жрецы (стр. 278-288).

- Исторические чтения. Древняя история. Египет. Пер. с фр. С рис. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1892.

См. Гл.: 4. Амон, главный Фивский бог (стр. 44-60). 7. Болезнь и смерть (Колдуны и лекаря. Заклинатель; заговор против злого духа. Нетленность души. Озирис) (стр. 91-107). 8. Похороны и гробницы (стр. 107-125).

Мейер Э. История древнеегипетской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Стр. 191-235.

Духовная литература египтян.

Мензис А. История религий. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1898.

Ч. 2. Религия Древнего Египта. Стр. 91-117.

Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Геогр. теория развития современных обществ. Пер. с фр. М. Гродецкого. Спб., Изд. ж. «Жизнь», 1898.

См. Гл. 8. Нил. Общественный режим, обусловленный наводнениями.

О. Е. Изящная литература египтян.- «Рус. обозрение», 1891, № 8.

Оппель К. Чудеса древней страны пирамид. Географические, историческ. и бытовые картины Древнего Египта в период его процветания и упадка. Пер. с нем. Н. Страхова. Изд. 2-е. Спб., 1883. 480 с.

Ч. 1. Страна и народ: Путешествие за три тысячи лет. Нил. Бедствия Египта. День из жизни египетского царя. Сын солнца умер. Колоссальные здания и архитектурные памятники Египта. Как жители Древнего Египта изображали свою историю и жизнь. Гиероглифы. Боги Египта.- Ч. 2. Сказания исторические: Озирис и Изида.

Петискус А. Олимп или греческая и римская мифология в связи с египетской, германской и индийской. Пер. с нем. П. Евстафьева. Спб., 1873.

Ренан Э. Древняя египетская цивилизация.- ЗВ, 1865, № 7.

Сенковский О. Древний Египет и Малая Азия.- Собр. соч. Т. 7. Спб., 1859.

Тураев Б. А. Новейшие успехи и современное состояние египтологии.- «Истор. обозрение», Спб., 1897. Т. 9. Стр. 1-38.

- Бог Тот. Опыт исследования.

- Египет (История).- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 11.  
Есть сведения о религии египтян и указана библиография.

Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Истор. исслед. Спб., 1873-1878.

Т. 2. Религия Египта.

## АССИРИЯ И ВАВИЛОН

Астафьев Н. Древности вавилоно-ассирийские по новейшим открытиям с приложением образчиков клинописи, 3 рис. и картины к летописям ассирийск. царей. Спб., 1884.

- То же.- ВЕ, 1883.

Ван дер Берг. Краткая история Востока. Спб., 1880.

См. Ч. 2. Ассирия и Вавилон. Ассирийская религия (стр. 102-105).

Вебер Г. История Востока, изложенная сообразно новейшему состоянию историч. знаний о древнем Востоке.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 1. М., 1885.

Вавилоняне и ассирияне. Религия. Астрономия. Духовенство. Стр. 437-444.

Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1898. Т. 1, вып. 3.

(Очерк ассиро-вавилонской религии. Составил проф. Иеремиас).

Источники для истории вавилонской религии. Происхождение вавилонского Пантеона и дальнейшее развитие вавилонской религии. Высшие боги вавилонского пантеона. Мардук. Прочие великие боги вавилонского пантеона. Вавилонские богини. Истар.

Места культа в Ассирии. Ассирийский пантеон. Гимны и молитвы. Общие понятия вавилонско-ассирийской религии. Культ. Сотворение мира и потоп. Космогония. Представление о жизни после смерти. Заклинания и демонология. Легенды о богах и героях.

История религий и тайных религиозных обществ и народных обычаев древнего и нового мира. Спб., 1870. Т. 4. Стр. 181-358.

Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. с нем. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870.

См. Т. I. Древний Вавилон (его религия; мироздание и потоп; вавилонская башня, храм Гела) (стр. 205-210). Ниневия и Ассирия (Сказания о богах и героях) (стр. 210-211).

**Корелин М.** Ассирийский народ и его боги-покровители. Иллюстр. чтения по культурной истории. Вып. 4. М., Изд. ж. РМ, 1896.

**Ленорман.** Руководство к древней истории. Пер. Каманина. Киев, 1877.

См. Т. I. Вып. 2. Ассирияне и вавилоняне. Гл. 4. Религия (стр. 545-552).

**Масперо М.** Исторические чтения. Ассирия. Пер. с фр. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1892. Стр. 157-205.

См. Гл.: 11. Совещание с богами. Жрецы и их значение в государстве. 12. Заговоры, охраняющие здоровье человека. Предохранительные амулеты. 13. Смерть и похороны: Человек и его бог-хранитель. Бог «Головная боль». Заклятия против него. Судьба душ после смерти. Башня Аллат и ады. Душа, принятая богами в свою среду. 15. Древняя халдейская литература. Сказания о смерти Гигеса Лидийского. Богиня Иштар. Поэма о сотворении мира. Борьба Исдубара с чудовищами. Борьба Исдубара с Иштарой. 17. Наука предназначений: Астрономия халдеев. Волхвы и толкование сновидений. Явление Иштары одному из волхвов. Боги прорицают.

- Древняя история народов Востока. М., 1894.

См. Кн. 2. Сотворение мира, потоп; баснословная история Халдеи (стр. 142-159).

**Никольский М.** Очерки халдейской культуры.- «Рус. вестник», 1879, № 11, 12.

1. Народности Халдеи. 2. Религия и религиозная поэзия халдеев. 3. Демонология и магия халдеев. 4. Мифические сказания и национальная эпопея халдеев.

**Мейер Э.** История ассиро-вавилонской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы; Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Стр. 236-255.

Духовная литература и сказания.

**Мензис А.** История религий. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1898.

Ч. 2. Вавилон и Ассирия: Народ и литература. Животные. Великие боги. Мифология. Государственная религия. Стр. 67-76.

**Миллер Вс.** Ассирийские заклинания и русские народные заговоры.- РМ, 1896, № 7.

**Сенковский О.** Памятники Ниневии.- Собр. соч. Т. 6. Спб., 1859.

**Сэйс А.** Ассиро-вавилонская литература. С библиогр. указателем. Спб., 1879. 55 с.

**Хвольсон Д.** Новооткрытые памятники древневавилонской письменности.- «Рус. вестник», 1859, № 5, 6.

**Ш. В.** Религиозные символы древних вавилонян.- ЖМНП, 1881, № 11.

## ФИНИКИЯ И СИРИЯ

**Ван дер Берг.** Краткая история Востока. Спб., 1880.

См. Ч. 4. Финикия: Финикийская цивилизация (стр. 169-176).

**Вебер Г.** История Востока, изложенная сообразно новейшему состоянию историч. знаний о древнем Востоке.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 1. М., 1885.

Религия финикиян (стр. 535-553).

**Иллюстрированная история религий.** Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1898.

См. Т. I. Вып. 3, 4. Сирия и Финикия.

Сирийские культы. Финикия. Источники. Характер финикийской религии. Финикийские божества и местные культы. Общерегиональные воззрения.

**Каррьер М.** Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. с нем. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870.

Т. I. Финикияне и малоазийские сирийцы: Развитие религиозных идей у языческих семитов. Чувственное соединение божеских ликов в двуснастном образе мужеженства. Теогония и учение о мироздательстве. Стр. 218-226.

Корелин М. Финикияне-мореплаватели и их культура.- В кн.: Иллюстр. чтения по культурной истории. Вып. 3. М., Изд. ж. «Рус. мысль», 1896.

Масперо М. Древняя история народов Востока. М., 1994.  
См. Религии Ханаана и Израиля (стр. 338-353).

Мензис А. История религий (См. выше).  
См. Ч. 3. Ханааниты и финикияне (стр. 124-130).

Тураев Б. А. Очерк истории изучения финикийской древности.- «Историч. обозрение», 1893, № 6.

## ЕВРЕИ\*

Абельсон А. Несколько слов о Книге кагала. Вильна, 1874.

Алексеев А. Очерки домашней и общественной жизни евреев, их верования, праздники, обряды, Талмуд и кагал. Новгород, 1882. 183 с.

- Об обетованном Мессии по поводу толков современных евреев-талмудистов и маловеров из христиан, неправо мудрствующих об Иисусе Христе. Новгород, 1886. 132 с.

- Употребляют ли евреи христианскую кровь с религиозною целью. Новгород, 1886.

Аль-Гавая. Еврейские секты на Востоке.- «Восход», 1895, № 10.

Арсеньев К. Новая книга Ренана «Histoire du peuple Israël».- ВЕ, 1891, № 5.

Бент Т. Еврейские сектанты в Салониках.- «Восход», 1889, № 11-12.

Бернфельд, д-р. Даат Элогим, т. е. история религиозной философии у евреев. Варшава, Изд. «Ахиасаф».

Библия. Священные книги Ветхого Завета в русском переводе. В 2 т. Спб. (Изд. разных годов).

Богородский Я. Что такое библейская история. Казань, 1890.

Суровый и справедливый разбор книги Лопухина. См. ниже.

Богословский М., проф. Идея царства Божия в Ветхом и Новом Завете. Речь. Казань, 1887.

Брагин А. К вопросу о реформе в области еврейской религии.- «Восход», 1895, № 1, 5, 8.

Брафман Я. Книга кагала. В 2 т. 2-е изд., испр. и доп. Спб., 1882.

Кр. ст. под заглавием: «План преобразования евреев в России» на основании книги Я. Брафмана, см.: «Русь», 1881, № 46, 47.

Буткевич Т. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1887. 240 с.

Быков А. Талмуд Вавилонский.- «Наблюдатель», 1891, № 4, 5.

- Шулхан-Арух. Этюд.- «Наблюдатель», 1891, № 6.

Быховский В. Слово правды по поводу обвинения евреев в употреблении христианской крови. Спб., 1880. 91 с.

\* К сожалению, в русской литературе, переводной и оригинальной нет или почти нет научных трудов по ветхозаветной истории при большом количестве тенденциозных и антинаучных сочинений. Между тем ветхозаветная история представляет собой одну из наиболее разработанных областей исторического знания, гордость современной европейской исторической науки. Для изучения ветхозаветной истории необходимо поэтому знакомство с европейскими языками - главным образом с немецким языком.- С. Т.

- Беляев А. Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетитов для религиозного развития этих групп народов. М., 1881. 299 с.
- Валетон И. И. П. Израильтяне.- В кн.: Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1899. Т. I.
- Название и деление на периоды. Древность и значение веры в Иегову. Общее религиозное состояние. Обычай и культ до Моисея. Иегова как избавитель и бог войны. Иегова как царь и властитель земли. Иегова и культура, синкретизм и исключительность. Иегова как моральная личность. Справедливость, любовь, святость. Выделение язычества из иеговизма. Иудейская община. Иудейство и эллинизм. Иудейское благочестие.
- Предисловие профессора Моск. Дух. Академии С. С. Глаголева.
- Варшавский И. Талмудическая мораль или учение благонравия по авторитетным книгам раввинской письменности. Приспособлено к преподаванию, как предмет еврейского законоучения. С приложением о поведении по отношению к иноверцам. Одесса, 1880. 112 с.
- Ватсон Э. Ренан о происхождении Библии.- «Восход», 1886, № 8-11.
- Вебер Г. История Востока, изложенная сообразно новейшему состоянию знаний о древнем Востоке.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 1. М., 1885. Стр. 783-834.
- Народ израильский. Религия, богослужение и жизнь народа израильского по закону Моисееву. Обзор еврейской литературы.
- Вейнберг П. Из переписки английской дамы о еврействе и семитизме.- «Восход», 1884, № 1, 3.
- Владимирский П. Опыт краткого толкования на книги: Иисуса Навина, Судей, Руфь и на 12 начальных глав 1-й книги Царств. Спб., 1884.
- Властов Г. Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях. С картою и рис. Тт. 1-3 - Спб., 1878; т. 4 - Спб., 1893.
- Толкования на книги Моисеевы.
- Воль А. По-библейская история евреев от вавилонского пленения до времен Магомета (586 г. до Р. Х.- 640 г. по Р. Х.). Вильна, 1882. 118 с.
- Значение Талмуда для христианского богословия.- «Восход», 1881, № 12.
- Вольтке Г. С. Библия и антисемиты.- «Восход», 1895, № 4.
- Вольф Л. Что такое иудаизм.- «Восход», 1887, № 12.
- Галеви. Библейские очерки.- «Восход», 1882, № 1-2.
- Гаркави Р. Иегуда Галеви.- «Восход», 1881, № 4.
- Гедеон, иером. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888.
- Гоесан. Евреи и обязанности христиан. Распространение христианства между ними. Публ. лекция. Спб., 1881. Кр. ст. в «Историч. вестнике», 1882, № 5, стр. 460-463.
- Грановский Т. Н. Судьба еврейского народа.- Собр. соч. Т. 1.
- Грец. История евреев от заключения Талмуда до процветания еврейско-испанской культуры. Пер. с нем. М., 1881.
- История евреев от процветания еврейско-испанской культуры до Маймонида. М., 1880.
- История евреев от Маймонида до первого изгнания евреев из Франции. М., 1884.
- История евреев от эпохи голландского Иерусалима до падения Франкистов. 1618-1760 г. Спб.
- Дармштеттер А. Талмуд.- «Восход», 1893, № 2-4.
- Дейтш Э. Что такое Талмуд. Спб., 1870.
- Делич Ф. Слово правды о Талмуде. Спб., 1885.
- Местоположение библейского рая по новейшим исследованиям библейских письмен.- «Век», 1882, № 7.
- Деллингер. Судьба евреев в Европе.- «Век», 1882, № 9.

- Дубнов С. Что такое еврейская история.- «Восход», 1893, № 10-12.
- Дюкюдрэ Г. История цивилизации от древнейшего до нашего времени. Пер. с фр. А. Позен. Под ред. Д. А. Коробчевского. Т. 1. М., Изд. ж. «Детское чтение», 1898. Древние народы Востока. Гл. 4. Евреи, их религия и общество. Стр. 77-102.
- Евреи: Несколько статей по истории еврейского народа.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 11. Стр. 426-466.
- Еврейство перед судом критики и здравого смысла (В назидание христианам и евреям). М., 1880. Рец. в Отеч. з., 1880, № 4, стр. 314-315.
- Елеонский. История израильского народа в Египте. Спб., 1884.
- Зарецкий Л. Еврейские тайны: Очерк религиозных верований евреев, их обычаев и нравов, а также их воззрений на лица и народы иных исповеданий. В. 2 ч. Одесса, 1873. 92 с.
- Зезюлинский Н. Еврейская синагога и ее функции.- ЖМНП, 1887, № 1.
- Кирасевский М. В. Критический разбор Талмуда, его происхождение, характер и влияние на верования и нравы еврейского народа. М., 1879. 280.
- Карпелес Г. История еврейской литературы. Пер. под ред. и с примеч. д-ра вост. языков А. А. Гаркави. Спб., 1890.
- Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870. Т. 1. Израиль. Стр. 229-266.
- Книга пророков: Иезекииля, Иоиля, Амоса и Даниила.- Книга Иова.- Опыт переложения на русский язык архим. Макария. Спб., 1861.
- Корсунский И. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. Кр. ст. в Чт. Общ. Люб. Дух. Просв., 1882, № 11-12.
- Лебедев А. Ветхозаветное вероучение во времена патриархов. Опыт историко-догматического изложения. Вып. 1. Спб., 1886.
- Левинзон И. Б. Дамоклов меч (Эфес-Дамим). Пер. с евр. И. Н. Сорского. Спб., 1883. 137 с.  
- Эфес-Дамим. Опровержение ложных обвинений об употреблении евреями христианской крови. Варшава, 1879. 87 с.
- Левин Е. Пиркэ-Абот, т. е. изречения отцов синагоги или трактат о принципах. Евр. текст с рус. переводом. Спб., 1868.
- Лилиенблом М. А. О необходимости реформ в еврейской религии.- «Восход», 1882, № 1-3; 1883, № 1-3.
- Лопухин А. П. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея, с изложением трактата «Суд над Иисусом Христом», рассматриваемым с юридич. точки зрения. Спб., 1882. 213 с.  
- Руководство к библейской истории Ветхого Завета. Спб., 1888.  
- Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет. В 2 т. Т. 1. От сотворения мира до пророка Самуила. Изд. иллюстр., содержащее более 600 полиптичей, снимков с древних памятников, ландшафтов и картин восточной жизни и 2 рис. Г. Дорэ. Спб., 1889-1890. Т. 2. От пророка Самуила до Р. Х. Спб., 1890 г.  
Кр. разб. см. выше, ст. Богословского.
- Лурье С. Страница из Талмуда. Спб., 1891. 32 с.  
- Пятикнижие и новейший антисемитизм. Спб., 1893.
- Луч света в темном вопросе. Свидетельства христианских ученых и духовенства о том, употребляют ли евреи христианскую кровь? Пер. с нем. И. Н. Сорокина. Спб., 1884. 50 с.
- Любомирский. Иерусалим, евреи, христиане, мусульмане.- «Век», 1882, № 7.
- Лютостанский И. Талмуд и евреи. В 2 т. М., 1879.

- Вопрос об употреблении евреями-сектаторами христианской крови для религиозных целей, в связи с вопросом об отношениях еврейства к христианству вообще. М., 1876. 285 с.
- То же: В 2 т. 2-е изд. Спб., 1880. 408 с. + 442 с.
- О еврейском мессии. Современный вопрос. М., 1875. 36 с.
- Мандельштам И. О мифологии у евреев.- «Восход», 1884, № 3, 10; 1885, № 6.
- Мандельштам Л. Псалмы пророка Давида. Буквальный перевод: Текст древнееврейский и русский. Берлин, 1871.
- Матвеев Ф. М. Опыт приложения научных знаний к библейскому сказанию о миротворении. М., 1888.
- Мензис А. История религий. 2-е изд. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899.
- Ч. 3. Израиль. Первоначальная обрядность. Соприкосновение с религией хананитов. Возможность слияния. Религиозная борьба. Монархия. Религия не централизуется. Пророки. Национальный характер древней религии. Критическое отношение пророков к древней религии. Этический монотеизм. Индивидуализм пророческого учения. Пророчество не приводит к немедленным реформам. Реформы. Пленение вавилонское. Возвращение. Реформа Ездры. Языческие элементы иудейства. Духовные элементы. Национальные надежды. Стр. 130-157.
- Миллер А. Употребляют ли евреи христианскую кровь. Пер. с нем. Ф. Нежданова. Спб., 1884.
- Минор З. Рабби Ипполит Лютостанский, его сочинение «Талмуд и евреи». Разбор. М. 56 с.
- Молитвы израильтян. (Еврейский и русский тексты). Пер. с еврейск. Б. А. Аршавского. Варшава, 1886.
- Моргулис М. Сущность иудаизма.- «Восход», 1891, № 1, 3.
- Мордвинов В. Тайны Талмуда и евреи в отношении к христианскому миру. М., 1880. 232 с.
- Мстиславский М. Религиозные поверья и представления еврейского народа в жизни и литературе.- «Восход», 1885, № 11, 12.
- Невский А. Жизнеописание царя Соломона с приложением мест из Притчей, Екклесиаста и некоторых речений из Песни песней. Спб., 1868.
- Незначный Б. Еврейский кагал. Организация еврейских общин; их могущество, способ действий и т. д. По указаниям покойного Ак. Брафмана, подтвержденным фактами из периодической прессы. Киев, 1881. 266 с.
- Оршанский И. Мысли о хасидизме.- «Еврейская библиотека», Т. 1.
- Переферкович Н. Что такое Шулхан-Арух? К освещению еврейского вопроса. Этюд. Спб., 1899. 225 с.
- Предисловие. 1. Талмуд: Мишна и Гемара. 2. Талмуд: Гемара. 3. Кодекс Маймонида «Мишне-Тора». 4. Кодекс Якова бен-Ашера «Четыре Тура». 5. Шулхан-Арух. 6. Образец изложения Шерехан-Аруха. 7-10. Содержание отделов Шулхан-Аруха. 11. Жизнь по Шулхан-Аруху. Заключение.
- Пешель. Народоведение. Пер. под ред. и с предисл. проф. Э. Ю. Петри; с 6-го изд. доп. Кирхгофон. Спб., Изд. А. Суворина, 1890.
- Монотеизм израильтян. Политеистические начатки. Первобытное представление о Боге. Появление пророков. Нравственный миропорядок. Возвышенность божественной идеи. Очищение в изгнании (стр. 292-298).
- Португалов В. Юдаизм и наука.- «Русское богатство», 1888, № 4.
- Прилукер Я. М. Альтруистические начала в этических системах иудаизма и христианства и чаяния обеих религий в будущем. Две публичн. лекции. Одесса, 1885.
- Кр. ст.: «Наблюдатель», 1886, № 4, стр. 36-41; РМ, 1885, № 12; «Русское богатство», 1885, № 9, стр. 204-207.
- Протопопов, прот. Об употреблении евреями христианской крови для религиозных целей. Спб., 1877. 29 с.
- Пругавин А. Духовно-библейское братство. Очерки еврейского религиозного движения.- «Историч. вестник», 1884, № 11, 12.
- Пятикнижие Моисеево в еврейском тексте и дословном русском переводе для евреев. Вильна, 1875. 487 с.

- Ревиль.** Евреи и юдаизм времен возникновения Талмуда.- «Еврейская библиотека». Т. 2.
- Рейс Э.** Пророки. Историко-литературный этюд.- «Восход», 1886. № 10-12.
- Ренан Э.** Разорение Иерусалима. Пер. с фр. П. Надеждина. М., Изд. В. Маракуева, 1886. 80 с.  
- Место семитских народов в истории цивилизации: Речь. Пер. П. Первова. М., Изд. В. Маракуева, 1888. 32 с.
- Рождественский И.** Книга Эсфирь в текстах: еврейско-масоретском, греческом, древнем латинском и славянском. Исследование. Спб., 1885.
- Розенсон М.** Учение евреев об иноверцах. Составл. по Библии, Талмуду и раввинской письменности. Изд. 2-е. Варшава, 1892.  
- Прозелитизм по еврейскому вероучению. Пер. с еврейск. А. Викар. Вильна, 1875. 35 с.
- Священные книги Ветхого Завета, переведенные с еврейского текста. Для употребления евреям. Постраничный перевод на русск. яз. Вена, 1877. Т. 1. Пятикнижие Моисеево. Стр. 1-660; Т. 2. Пророки. Стр. 661-1384.**
- Сессе Э.** Еврейская философия. Маймонид и Спиноза. Пер. с фр. А. Бернштейн. Одесса, 1898. 56 с.
- Слонимский Д. Л.** Прозелитизм с точки зрения иудаизма.- «Еврейская библиотека». Т. 3.
- Соловьев В.** Еврейство и христианский вопрос. М., 1884.  
Кр. ст. см.: РМ, 1885, № 4.
- Соловьев М. П.** Легенды и сказания Талмуда. Историко-литературные очерки.- ВЕ, 1883, № 5.  
- Талмуд и новейшая полемическая литература его в Австрии и Германии.- «Историч. вестник», 1886, № 8.
- Суворин А. А.** Палестина. С илл. Спб. Вып. 1-30.
- Судьбы израильского народа в ревности, по Ренану (Etudes d'histoire religieuse).**- Отеч. з., 1863, № 4.
- Талмуд, его история и содержание. Ч. 1. Мишна. Критич. перевод Н. Переферковича. Т. 1. Спб., 1897 (Изд. продолжается).**  
Предисловие. Общие понятия. Название и содержание трактатов Мишны. «Талмудические трактаты». Издания Мишны. Комментарии. Переводы. Литература о Мишне. История Мишны. Родственные Мишне сборники. Авторитеты Мишны. Толкование Св. Писания в Мишне. История толковательных приемов. Тридцать правил Измаила. География Палестины в эпоху Мишны. Флора. Фауна. История Палестины в эпоху Мишны. Самоуправление. Школы. Воспитание. Высшее образование. Фарисеи и саддукеи. Греческая культура. Религия. Храм. Синагога. Законы о субботе, о чистоте, о пище. Отношения к самарянам и язычникам. Прозелиты. Диаспора. Земледелие у евреев в эпоху Мишны. Ремесла и торговля у евреев. Меры и календарь. Указатель цитат. Указатель имен и терминов. Сокращения.
- Тембе И.** Курьезы талмудической мудрости.- «Наблюдатель», 1892, № 11.
- Терновский С. Г.** Праздник кушей у евреев. Речь. Казань, 1890.
- Трубецкой С.,** кн. Мессиянический идеал евреев.- «Вопросы философии и психологии», 1898, № 3 (43).  
- Религиозный идеал евреев.- «Вопросы философии и психологии», 1898, № 4 (44).
- Фин С. и Каценеленбоген Х.** Мировоззрение талмудистов, в выдержках из главнейших книг раввинской письменности. В 3 т. Пер. под ред. Л. О. Леванды, с введением, библиогр. указателями и примеч. Л. О. Гордона. Спб., 1874-1876.
- Филлиппов М.** Маймонид и Каббала. Из истории рационализма и мистицизма.- «Век», 1882, № 10.
- Флисфедер Д. И.** Евреи и их учение об иноверцах. Спб., 1874.
- Хвольсон Д.** Употребляют ли евреи христианскую кровь? Рассуждение богословско-историческое. 2-е изд., испр. и доп. Спб., 1879. 70 с.

- О некоторых средневековых обвинениях против евреев. 2-е изд., перераб. Спб., 1880. Кр. ст. см.: Отеч. з., 1880, № 6, стр. 164-168; ВЕ, 1880, № 11, стр. 313-317.

Херасков. Обзорение исторических книг Ветхого Завета. Вып. 1-2. Владимир, 1888-1889.

Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Истор. исследование, 1873-1878.

См. Т. 2. Религии семитических народов. Т. 3. Библейское вероучение в сопоставлении с религиозными воззрениями древности и его отличительный характер.

Шевырев С. История поэзии. Т. 1. 2-е изд. Спб., 1887.

Значение еврейской поэзии в истории всемирной. Основание религии еврейской: мысль о едином Боге. Религиозное воззрение евреев на мир. Стремление выразить бесконечного Бога. Дух и содержание библейского слова. История. Пророчества. Закон. Премудрость. Формы библейского слова: Изречение; притча; соответствие; видение; аллегория. Книга Бытия. Первая песнь Моисеева. Вторая песнь Моисеева. От этих двух песней - двоякий характер еврейской меры. Книга Иова: Мысль произведения. Поэтическое исполнение мысли. Это произведение представляет Суд Божий. Связь идеи произведения со всею поэзией еврейскою. История торжественной лирики у евреев. Измены при судиях. Псалмы. Характер творений Соломона. Каким образом поэзия еврейская сошла до изображения человека. Пророки. Исаия. Характер и содержание пророчеств Иеремии. Иезекииль. Видение костей. Общая характеристика трех пророков. Каким образом каждый из них соответствовал своей эпохе (стр. 122-210).

Швейцер В. История раввинизма. Ч. 1. Варшава, 1878. 56 с.

Шершевский И. И. О Книге кагала. Спб., 1872.

Шигорин Н. Д. Об употреблении евреями христианской крови и несколько слов о наших отношениях к евреям вообще. Спб., 1877. 161 с.

- Последние выводы из сказанного об употреблении евреями в России христианской крови. Спб., 1880. 232 с.

Юнгеров П. Книга пророка Михея. Библиографическое и экзегетическое исследование. Казань, 1890.

Элленбергер Г. Страдания, бедствия и защитники евреев в хронологическом порядке от фараона 1650 до Р. Х. и до нашего времени. Пер. М. Я. Хашкес с 3-го изд. Спб., 1883. 168 с.

Якимов И. Очерк истории древнееврейской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. I. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Ч. 1. Стр. 264-425.

Яхонтов И. Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия. М., 1884. 90 с.

## ИСЛАМ

Айрленд. Психозы в истории: Магомет. Пер. под ред. проф. Ковалевского. Спб., 1887.

Архангельский А. Мухаммеданская космология. Казань, 1889.

Барсов К. Магомет, его жизнь и учение. М., 1892.

- То же.- «Родник», 1891.

Бятышков Г. Бабиды. Персидская секта.- ВЕ, 1897, № 7.

Баязитов М. А. Отношение ислама к науке и к иноверцам. Спб., 1887. 102 с.

Березин А. Возражение на речь Э. Ренана «Ислам и наука». Спб., 1883. 63 с.

Березкин И. Блаженство мусульманина. К физиологии сумасшествия.- «Рус. вестник», 1867, № 1.

- Рамазан в Стамбуле.- «Рус. вестник», 1856, № 1.

- Рамазан в султанском дворце и Байрам.- «Рус. вестник», 1856, № 2.

Боголюбский Н. Ислам, его происхождение и сущность по сравнению с христианством. Самара, 1885.

- Буртон. Из Лондона в Мекку.- Отд. оттиск из «Всемирный путешественник» (1874). Спб., 1874. Описание Каабы, Мекки, Медины и паломничества магометан.
- Вамбери А. Ислам в XIX в. Культурно-истор. очерки.- Зн., 1876, № 1, 2, 4.
- Васильев В. П. О движении магометанства в Китае. 1867.
- Вашингтон Ирвинг. Жизнь Магомета. Пер. Л. П. Никифорова. М., Изд. М. Ключкина, 1898. 407 с.
- В приложении: Об исламе. Благочестивые дела.
- То же. Жизнь Магомета, с приложением его учения, заключающегося в Коране. Пер. с англ. М. Антоновича. Спб., 1872.
  - То же, пер. с англ. П. Киреевского. М., 1857.
- Вебер Г. Мухаммеданский мир.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 5. Ч. 1.
- В. Н. И. Рамазан в Самарканде и курбан-байрам в Бухаре.- «Историч. вестник», 1888, № 7.
- Гаури И. Ислам и его влияние на жизнь его последователей. Пер. с нем. П. Хомутова. Ташкент, 1893. 570 с.
- Введение: Восточный вопрос. Мир ислама. Значение ислама.
1. Пророк арабов. 2. Ислам. 3. Правовере и шиитизм. 4. Дальнейшие новообразования и опыт реформ.
  5. Семейный быт. 6. Общественный строй. 7. Исламская культура. 8. Школа, наука и искусство.
  9. Мусульманские властители. 10. Священная война и войско. 11. Внутреннее государственное устройство.
  12. Общий обзор и взгляд на будущее. 13. Задачи христианских народов.
- Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. Пер. с англ. В. Н. Неведомского. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1883.
- См. Ч. V. Гл. 50. Рождение, характер и учение Магомета (стр. 465-569). Ч. VI. Гл. 51, 59 и др. Об успехах магометанства.
- Девлет-Кильдеев. Магомет как пророк. Спб., 1881. 36 с.
- Елисеев А. В. Современный ислам и его задачи.- «Рус. вестник», 1893, № 7.
- Махди Судана и царство дервишей.- «Рус. обозрение», 1892, № 1, 2.
  - Мусульманские паломники. Из путешествия по Аравии.- ВЕ, 1884, № 6, 7.
- Заринский П. Апология исламизма новейшей английской работы. Казань, 1878. 64 с.
- Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1898. Т. I, вып. 4.
- Ислам. Религиозное состояние Аравии при появлении Магомета. Жизнь Магомета. Коран, предание и фик. Религиозный закон. Догматический спор. Мистика.
- Казем-Бек. О муридизме.- «Рус. слово», 1859, № 12.
- О значении ислама; его власть и достоинство (Приложение к ст. «Муридизм и Шамиль»).
  - Баб и бабиды. Спб., 1865.
- Карлейль Т. Герои и героическое в истории. Публ. беседы. Пер. с англ. В. Яковенка. Спб., 1896. См. Беседа 2. Герой, как пророк Магомет. Ислам (стр. 58-109).
- Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., 1874. См. Т. 3. Могаммед и Коран (стр. 121-151).
- Клоненбург А. К. Ал-Куран и учение ислама.- «Науч. слово», 1894, № 6.
- Коран, законодательная книга магометанского вероучения. Пер. с арабск. Г. Самлукова. С прилож. Казань, 1878.
- Коран Магомета. Пер. с арабск. на фр. Казимирского, с фр. на рус. Николаева. С прилож. жизнеописания Магомета. М., 1864. 468 с.
- Крымский А. Е. Мусульманство и его будущность. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899. Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умственные способности, их отношения к европейской цивилизации.
- Кутайсов П. Магометанское религиозное движение в Индии.- ВЕ, 1875, № 3, 4.

- Лэн-Пуль С. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. Пер. с англ. В. Бартольд. Спб., 1899.
- Майнов В. Колыбель исламизма.- «Новь», 1889, № 23.
- Материалы для изучения и обличения магомеданства. Вып. 1-3. Орел, 1876. 100 с.
- Мензис А. История религий. Спб., 1898.  
См. Ч. III, Гл. 13. Ислам (стр. 157-179).
- Муравьев А. Н. Письма о магометанстве. Изд. 2-е, дополн. Казань, 1875. 155 с.
- Муркос Г. А. и Холмогоров И. Н. Очерк истории арабской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 2. Спб., 1885. Стр. 269-380.  
Арабский язык и домусульманская литература. Магометанский период арабск. литературы. Новейшая литература арабов.
- Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. В 2 т. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1895-1896.  
Т. I. Кн. I. Арабы и ислам: 1. До Мухаммеда. 2. Мухаммед пророк. 3. Хидорра. Мухаммед в Медине. 4. Последние годы пророка и окончательная победа его религии. Система вероучения ислама. Кн. II. Правоверные халифы: 1. Халифат. 2. Великие завоевания. 3. Организация государства и междоусобная война. Т. II. Кн. III. Омайяды. 1. Му'авия. 2. Вторая междоусобная война. 3. Процветание династии и второй период завоеваний. 4. Третья междоусобная война. Кн. IV. Халифы Багдада: 1. Богом благословенная династия. 2. Мансур и Бармекиды. 3. Арабы и персы. Кн. V. Аббасиды и Фатимиды: 1. Халифы и преторианцы. Наместники. 3. Алиды, Измаилиты, Кармиты. 4. Фатимиды и упадок династии Аббасидов. Т. III. Кн. I. Новая жизнь на Востоке: 1. Персидская нация. 2. Возникновение персидских государств. 3. Саманиды и Буиды. 4. Султан Махмуд из Газны. Кн. II. Кочевание турок. 1. Различные племена турок. 2. Турки, алаины и крестоносцы. 3. Разложение сельджукского царства. 4. Курредин и Саладин. 5. Восточные государства и предвестники катастрофы. Кн. III. Нашествие монголов: 1. Чингиз-Хан и Хулагу. 2. Ильханы и мамлюки. 3. Тамерлан. Кн. IV. Конец средневекового Востока и Новое время: 1. Наследие Тимура и Османское царство. 2. Новая Персия и ханство. 3. Великий могол. Т. IV. Кн. I. Утверждение и расцвет Арабского государства в Испании: 1. Сокол Курейшитов. 2. Арабы и испанцы. 3. Кордова. 4. Регентство и междоусобная война. Кн. II. Берберы и вытеснение ислама из Западной Европы: 1. Севилья. 2. Берберы в Африке и Сицилии; Альморавиды и Альмохады. 3. Гранада.
- Остроумов Н. П. Аравия и Коран (происхождение и характер ислама). Опыт исторического исследования. Казань, 1899.
- Петров М. Мохаммед.- В кн.: Петров М. Очерки из всемирной истории. Изд. 2-е, перераб. и доп. Харьков, 1882.
- Пешель О. Нарождение. Спб., Изд. А. Суворина, 1890.  
Ислам: Магомет. Коран. Монотеистический пуризм. Учение о благом предопределении. Современное распространение (стр. 305-311).
- Попов В. Пробуждение мусульманского фанатизма.- «Наблюдатель», 1886, № 7.
- Ренан Э. Ислам и наука. Пер. А. Ведрова. Спб., 1883. 25 с.  
- Магомет и происхождение исламизма.- В кн.: Ренан Э. Исторические очерки. Под ред. В. Чуйко. 2-е изд. Спб., 1886.  
См. также кр. ст. А. Волкова в «Православном собеседнике», 1884, № 12. Стр. 300-322.
- Рождественский Н. Чтение о мусульманстве и христианстве. Спб., 1878. 36 с.
- Саблуков Г. Сличение магомеданского учения о именах Божиих с христианским о них учением. Казань, 1873.  
- Сведения о Коране, законоположительной книге мухаммеданского вероучения. Казань, 1879.
- Сенковский О. Поэзия аравитян до Магомета.- Собр. соч., т. 7. Спб., 1859.
- Соловьев Вл. Магомет, его жизнь и религиозное учение. Биограф. очерк. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1896. 79 с.  
Вступление. Слоновый год. 1. Историческая рамка. 2. Ранние годы Мухаммеда и его религиозное призвание. 3. Религиозные влияния. 4. Поручение проповедовать. 5. Сущность ислама. Вера Авраамова. Отношение к другим монотеистическим религиям. 6. Взгляд Мухаммеда на самого себя. 7. Первые возра-

жения, встреченные Мухаммедом. 8. Учение Корана о предопределении и свободе. Вера и добрые дела. 9. Учение о будущей жизни. 10. Первая проповедь, первые преследования и личные несчастья Мухаммеда. Расширение горизонта. 12. Первые ансары. Хиджра. Договоры. 13. Недовольство Мухаммеда против евреев. Перемена Киблы. Повышенное самосознание. Идея священной войны. 15. Окопная война и ее следствия. 16. Мирный поход к Мекке. Первые шаги за пределами Аравии. 17. Окончательное торжество Мухаммеда. 18. Смерть Мухаммеда. Оценка его нравственного характера. Заключение.

Умаяец С. И. Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе. Спб., 1890.

- Религиозная метафизика мусульманского Востока.- «Вопросы философии и психология», 1891, № 7, 8.

- Новая апология ислама.- «Труд», 1892, № 3.

Ухтомский Э. Мекка в политическом и религиозном отношении.- «Рус. обозрение», 1890, № 2.

- Философия мусульманской религии. (По поводу книги: «О влиянии философии мусульманской религии» Сл. Гурлянда. Спб., 1863).- Отеч. з., 1864, № 1.

Шашков С. Вырождение Востока. Очерки обществен. патологии.- «Дело», 1878, № 4.  
Об исламе.

Юзефович Б. Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях Сибири.- «Рус. вестник», 1883, № 3.

## ИНДОГЕРМАНЦЫ

### Общий обзор

Миллер Вс. Очерки арийской мифологии. М., 1876.

Миллер М. Лекции по науке о языке. Спб., 1865.

- Чтение по науке о языке. Воронеж, 1870.

- Наука о мысли. Пер. В. В. Чуйко. Спб., 1892.

Тейлор И. Происхождение арийцев и доисторический человек. Исследование по доисторической этнологии и цивилизации в Европе. С 30 рис. М., Изд. м-на «Книжное дело», 1897. См. Гл. IV. Арийская мифология (стр. 297-329).

Шрадер. Сравнительное языкознание и первобытная культура. Спб., 1886.

См. Гл. 8. Религия (стр. 457-469).

### Индия вообще

Барт А. Религии Индии. Пер. под ред. и с предисл. кн. С. Трубецкого. М., 1897.

1. Ведийские религии. Риг-Веда, ее божества, культ и существенные особенности. 2. Брахманизм. Ритуал. Философские умозрения. Упадок в учении и ритуале. Стр. 8-115.

Бидпай и Локман. Индийские сказки и басни. Переведены на турецкий язык Али-Телеб-Бен-Салее. Начало перевода на фр. языке сделано М. Иалландом и окончено Кардоном. Русский перевод обработан В. М. Киев, 1876.

Булиз С. Индийская литература.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 13. Стр. 83-96.

- Индия (история Индии).- Там же. Стр. 130-158.

Вебер Г. История Востока.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 1. М., 1885. Стр. 209-361.

Индийцы. Арийцы на Инде. Веды. Арийцы на Ганге и индийская культура. Касты и браманство. Индийская религия: развитие браманизма и индийский аспергум; теология и философия браманов; дальнейшее развитие браманизма и учение о троице. Религиозная система Багавад Гиты. Индийская культура позднейших веков.

**Иллюстрированная история религий.** Сост. проф. Д. П. Шантени де ля Соссей и др. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899. Т. 2, вып. 6. Ведийская и браманская религия.

Веды. Авторитет вед. Божества. Отдельные божества. Культ. Нравственная жизнь, смерть и загробная жизнь. Жизнь жрецов. Жреческие божества. Образ мыслей в Упанишадах. Космогония, переселение душ. Философские школы.

**Каррьер М.** Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., 1870.

См. Т. I. Зачатки культуры и восточная древность. *Индия*: Взгляд на историю индийского духа. Веды; единство божеского начала. Историческая и мифологическая основа Магабхараты. Браманство: душа мира; отречение от мира; значение страданий. Вишну и Сива: новые божества; вочеловечения Вишну. Покаянные легенды (стр. 288-370).

**Косович К.** О характеристике древнеиндийской цивилизации и развитии санскритской литературы.- ЖМНП, 1859, ч. 103.

**Куликовский Д.** Зачатки философского мышления в древней Индии.- «Русское богатство», 1884, № 7.

**Ленорман.** Руководство к древней истории. Пер. И. Каманина. Киев.

См. Т. II. Индийцы.

**Летурно III.** Литературное развитие различных племен и народов. Пер с фр. В. Святловского. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1895. 372 с.

См. Гл. 12-13. Литература в Индии: Поэзия Риг-Веды. Поэзия браминской Веды. Эротическая и моральная поэзия. Эпические поэмы (стр. 215-249).

**Манжен А.** Человек и животные. Спб., 1874.

См. Гл. 2. Храм и суд. 6. *Культ животных в Индии*. Вера в переселение душ. Боги воплощенные в животных. Брама. Вишну и его воплощения. Рама. Гануман - царь обезьян. Животные в пантеоне индусов. Характер поклонения животным у индусов. 7. Корова. Культ белого слона у буддистов. Поклонение обезьянам у индусов.

**Мензис А.** История религий. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. 2-е изд. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899. См. Ч. 4. Религии Индии: Религия Вед и браманизм (стр. 242-265).

**Миллер О.** Поэзия древней Индии.- ЖМНП, 1856, № 8.

**Минаев И. П.** Новые факты относительно связи древней Индии с Западом.- ЖМНП, 1870, № 8.

- Очерки важнейших памятников санскритской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Стр. 113-156.

- Индийские сказки, собранные в Камаоне. Спб., 1877.

- Индийские сказки.- ЖМНП, 1874, № 11; 1876, № 2, 4, 5.

- Сказки и легенды.- Ученые записки историко-филологического факультета. Спб., 1876.

**Мэн Г.** Древний закон и обычай. Исследование по истории древнего права. Пер. под ред. М. Ковалевского. Спб., 1884. 312 с.

См. Гл. 1. Священные законы индусов. 2. Религия и право. 3. Культ предков и наследование.

**Петискус А.** Олимп или греческая и римская мифология в связи с египетской, германской и индийской. Пер. с нем. П. Евстафьева. Спб., 1873.

Сборник басен, известных под именем басен Бидпая. Пер. с арабск. С введением, примечаниями и прибавлениями к тексту М. Аттая и М. Рябинина. М., 1889.

Сборник восточных рассказов, легенд и сказаний. Спб., 1895.

**Смирнова А. Г.** Маха-Бхарата. Индийская Илиада. Спб., 1899.

**Хрисанф,** архим. Религии древнего мира в их отношениях к христианству. Истор. исследование. Т. 1. Спб., 1873.

См. Религия Индии (стр. 166-372).

**Шашков С.** Вырождение Востока. Очерки общественной патологии.- «Дело», 1878, № 1, 2. I. Касты и парии.

Шевырев С. История поэзии. Чтения в Москов. ун-те. Т. 1: История поэзии индийцев и евреев, с приложением двух вступительных чтений о характере образования и поэзии главных народов Западной Европы. 2-е изд. Спб., 1887.

Религия есть начало всего духовного миротворения в человеке. Две религии на Востоке. Первый памятник поэзии - молитва. Жизнь индийца в нравственном отношении. Две стихии этой жизни: чувственность и религиозное созерцание. Веды. Пример из Упанишад. Закон Ману. Индийский эпос: Рамаяна. Магабхарата. Внутренний характер индийского эпоса. Облако вестник. Калидаса. Туран. Сакунтала и т. д. (стр. 80-122).

## РЕЛИГИЯ ВЕД

Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. М., Изд. т-ва И. Д. Сытина. Отд. Н. А. Рубакина. 1899. (Характеристику кн. см. в разделе «Общие обзоры религий Востока».)

Брунгофер Г. Философия древнейшей Индии (Упанишад). Пер. с англ.- «Науч. обозрение», 1894, № 36, 37.

Булиг С. Веды.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 5 а. Стр. 701-703.

Веды. Восемь гимнов Риг-Веды. Пер. Н. Крушевского. Казань, 1879.

Джонстон В. Отрывки из Упанишад и Веданты.- «Вопросы философии и психологии», 1896, № 1.

Джонстон В. Шри-Анкара-Ачариа, мудрец индийский. М., 1898.

- Бхават-Гита.- «Вопросы философии и психологии», 1899.

Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ. Пер. с фр. М. Д. Гродецкого. Спб., Изд. ж. «Жизнь», 1898. См. Гл. X: Инд и Ганг. Веды и их коммунально-анархические идеи (стр. 170-190).

Овсяннико-Куликовский Д. Н. Зачатки философского сознания у древних индусов.- «Русское богатство», 1884, № 7.

- К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. Одесса, 1887.

- Разбор ведийского мифа о соколе, принесшем цветок Сомы. М., 1882.

- Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч. 1. Культ божества «Soma» в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1884. 239 с.

Гл. 1. Цель и план труда. Результаты сравнительного изучения вакхических культов индоевропейск. древности. Уота. Дионис. «Грозовая» теория. Теория культурно-психологическая. Общая характеристика Сомы как божества экстаза. 2. Экстаз опьянения и экстаз пения. 3. Черты первобытной культуры в гимнах Соме. 4. Мистическая концепция Сомы. 5. Сомы в его отношении к небесным мифам. 6. Родственные Соме божества. 7. Заключение.

- Ведийские этюды: Индра.- ЖМНП, 1891, № 3.

- Сын Адити.- ЖМНП, 1892, № 12.

- Религия индусов в эпоху Вед.- ВЕ, 1892, № 4, 5.

Погоня за богами. Молитва. Молитва - часть культа. Сила культа. Бессмертие богов и людей. Наивно-религиозное отношение к Огню. Культурная религия, теософия не мистика Огня. Культ и космос. Rtam. Сомы - индийский Вахх. Божества космические: Земля и Небо, Солнце, Заря и Воды.

## БРАХМАНИЗМ

Багуат Гета или беседы Кришны с Арджуном. С примечаниями, переведенными с подлинника, писанного на древнем браманском языке (санскрите), на английский, а с него на русский язык. М., Тип. Н. И. Новикова, 1788. 213 с. (Библиогр. редкость).

Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. М., 1899. (См. раздел «Общие обзоры религий Востока».)

**Браманизм.**- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 4 а. Стр. 572-580.  
**Брама Сомай.**- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 4а. Стр. 581-582.  
**Джонстон В. Шри-Шанкара-Ачария, индийский мудрец.**- «Вопросы философии и психологии», 1897, № 1 (36). Стр. 1-40.

**Калидаса. Сакунтала. Индийская драма.** Пер. с санскр. Путятты. М., 1879.

- То же. Пер. С. Эйгес. Спб., Изд. А. Суворина, 1895.

- То же. Переложение Маракуева «Сакунтала, или узнанная по кольцу». М., 1883.

**Коссович К. Торжество светлой мысли, драма Кришны-Митры.**- «Московский сборник», 1847.

- То же. Акт III.- Совр., 1846, № 41.

- О санскритском эпосе.- «Русская беседа», 1860, № 6, 8.

- Сунд и Упесунд. Эпизод из Магабгараты.- «Москвитянин», 1844, ч. 1, кн. 2.

- Сказание о Видьягаре Дюсимутавагане, повесть Сомадева-Бгатты. М., 1847.

- Сказание о Дгруве (Из Багавата Пураны). Пер. с санскритского. М., 1848. 55 с.

**Миллер Вс. Асвины диоскуры.** М., 1876.

**Наль и Дамаянти. Индийская повесть, отрывок Магабгараты.** Пер. В. Жуковского.- Собр. соч. Т. 3.

- То же. Пер. К. Коссовича. М., 1851-1862.

- То же. Переложение Маракуева. М., 1883.

**Отрывки из сочинений философов (Приложение к кн.: А. Фуллье «История философии», М., Изд. Д. Ефимова, 1898).**

1. Религиозные учения браманизма: гимн богу, молитва богу, попеременные создания и разрушения, мнения браманов о бессмертии, сотворение мира. 2. Нравственность браманизма: истинное и ложное благочестие, смирение, кротость, прощение обид; обязанности относительно женщин; семья; касты; превосходство жрецов над мирянами; наказание как божество; созерцательная и мистическая жизнь по Багавад-Гита. Кого любит Бог?

**Рамаяна.** Существует на русск. языке лишь в переложении для детей, сделанном М. Чистяковым.

## СОВРЕМЕННЫЙ ИНДУИЗМ

**Грандидье. Индия и Цейлон. Путешествие.** С рис. Спб., 1871. 322 с;

См. Гл.: 1. Священные храмы и жрецы. Поклонники и фанатики. Священные животные. 2. Черная пагода. Начало буддийской религии и связь ее с индийской архитектурой. 4. Секта жангам и ее отличие от других сект. 5. Легенда о Раме. Храм и барельефы. 6. Чилимбарам и его пагоды. 8. Цейлон и его храмы. 9. Культ змей. 11. Религиозные правила джайнов. Нравы, религия и образ жизни тоди. 12. Подземные храмы. Храм Карли. Джаула-табад - столица богов.

**Дюмон Дюрвиль. Путешествие вокруг света.** Спб., 1843.

Ч. I. Гл. 18. Индийское вероисповедание. Стр. 178-192.

**Жаколио Л. Три месяца на Ганге и Брахмапутре.** Спб., 1876. 117 с.

См. Гл.: 1. Коршуны и труп Ганга. Гат мертвых. Похороны индусов. 3. Индийский рапсод. Сказка о четырех безумных браминах.

- Страна баядерок. Спб., 1877. 216 с.

Гл.: 2. Цейлон. Браминские и буддистские легенды. 3. Баядерки. 4. Факир.

- Страна жемчуга. Спб., 1878. 190 с.

См. Цейлонская легенда. Индийская легенда о Бrame. Религиозное празднество. Факиры, санниаси и заклинатели. Ночь в пагоде в Кандах-Свани.

Сочинения Жаколио не имеют никакого научного значения. Это фантастические рассказы в роде известной книги Блаватской (Радда-Бай) «В пещерах и дебрях Индостана».

Пашино. Полгода в стране баядерок и кудесников.- «Природа», 1876, № 1.

Русселл Л. Индия раджей. Путешествие в королевства центральной Индии и в Бенгальское президентство. Спб., 1877. 715 с.

В книге разбросано много описаний религиозных обрядов и празднеств индусов, их храмов и т. д., например, в гл. 49 говорится о буддизме и разбираются причины его могущества и постепенного упадка в Индии.

## ДЖАЙНИЗМ

Барт А. Религии Индии. М., 1897.

Джайнизм. Сродство с буддизмом - верования и культ. Стр. 156-176.

Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. М., 1899. (См. раздел «Общие обзоры религий Востока».)

Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899.

См. Т. П. Вып. 6. Джайнизм. Секта джайнов и ее учение.

## БУДДИЗМ

Арнольд Эдвин. Свет Азии. Поэма. Пер. А. Анненской (прозаич.), под ред. и с примеч. В. Лесевича. 2-е изд. Спб., 1893.

- Светило Азии. Пер. Федорова (стихотв.). Спб., 1891.

- То же. Пер. Сабашникова (стихотв.). Спб., Изд. М. М. Ледерле, 1896.

Барт А. Религии Индии. Пер. под ред. и с предисловием кн. С. Трубецкого. М., 1897.

См. Гл. 3. Буддизм (стр. 115-156).

Буддизм.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 4 а. Стр. 839-848.

Ч. 1. Жизнь Гаутамы Будды. Ч. 2. Абхидхарма или философская часть буддизма. Ч. 3. Позднейший буддизм.

Буддизм в науке.- Отеч. з., 1843, № 31.

Буддизм и его принципы. Спб., Изд. ж. «Пантеон литературы», 1891. 42 с.

Буддийский катехизис. Пер. с нем. Т. Будкевича. Харьков, 1888.

- То же.- РМ, 1887, № 8.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Спб., 1857-1869.

Ч. 1. Общее обозрение. Ч. 2 не вышла в свет. Ч. 3. История буддизма в Индии.

- О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского ун-та. Зап. Имп. АН. Т. 3. Спб., 1855.

- Заметки по буддизму. V, VI.- Изв. Имп. АН. Сер. V. Т. 10. 1899, № 4, 5. 1890.

- Буддизм.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Стр. 544-548 (в ст. «Очерк китайской литературы».)

Вебер Г. История Востока.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. 1. М., 1885. Стр. 283-304. Жизнь и учение Будды. Развитие и распространение буддизма.

Герасимов Н. И. Путь к истине. (Dhammapada). М., 1899. (Описание книги см. ниже в этом разделе, под заглавием.)

- Сутта Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга, переведенная с пали на англ. язык Др. Фаусбеллем. Рус. пер. М., 1899.

Гусев А. Нравственный идеал буддизма в отношении к христианству.- «Православный собеседник», 1875, № 1.

Дюмон Дюрвиль. Путешествие вокруг света. Спб., 1843.

Ч. 1. Остров Цейлон (Памятники буддизма; духовенство; след Будды). Стр. 121-133.

- Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантени де ля Соссей и др. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899.
- См. Т. II. Буддизм. Общий характер буддизма. Буддийская литература.
- Каленов П. А. Будда. Поэма. М., 1885.
- Карма. Буддийская сказка. Пер. с предисл. Л. Толстого. - В кн.: Л. Толстой. Собр. соч. Т. 13.
- Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870.
- См. Т. I. Индия (Буддизм; жизнь и учение Будды; культ останков; нирвана). Стр. 288-370.
- Карягин К. М. Сакья-Муни (Будда), его жизнь и философская деятельность. Спб., Изд. Ф. Павленкова (Бюогр. библ.), 1891.
- Келлог А. Г. Буддизм и христианство. Пер. с англ. под ред. Ф. С. Орнатского. Киев, 1893.
- Леопардов Н. О Будде в поэме Э. Арнольди «Свет Азии», представленном в образе предвозвещенного Мессии. Киев, 1892.
- Краткое изложение учения Будды, составляющего индийскую религию. Киев, 1889.
- Лесевич В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. Буддийский катехизис. Цейлон и буддисты. - РМ, 1887, № 8.
- Буддийский нравственный тип. - «Сев. вестник», 1886, № 5.
  - То же. - В кн.: Этюды и очерки. Спб., 1886.
  - Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого. - «Вопросы философии и психологии», 1889. Т. I.
- Лядов В. Буддизм. - «Рассвет», 1860.
- Мензис А. История религии. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. Спб., 1899.
- См. Ч. 4. Религия Индии. Буддизм. Стр. 265-287.
- Минаев И. Буддизм. - В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Стр. 131-135 (в ст. «Очерк важнейших памятников санскритской литературы»).
- Новые исследования о буддизме. - ЖМНП, 1882, № 7, 10; 1883, № 1.
  - Несколько рассказов из перерождения Будды. - ЖМНП, 1871, № 11, стр. 87-133.
  - Индийские сказки. - ЖМНП, 1874, № 11, стр. 68-104; 1876, № 2, стр. 368-403; № 4, стр. 314-340; № 5, стр. 69-97.
  - Несколько слов о буддийских джатаках. - ЖМНП, 1872, № 6, стр. 182-224.
  - Пересказ некоторых неизданных джатак палийского канона (Из бумаг оставшихся после смерти автора). - «Живая старина», 1891, вып. 3, стр. 161-164; вып. 4, стр. 118-121 (Изд. Имп. Рус. Геогр. Общ.).
  - Очерки Цейлона и Индии. В 2 ч. Спб., 1878.
  - Спасение по учению позднейших буддистов. Спб., 1890.
  - Буддизм: Материалы и исследования. Т. 1. Вып. 1. Спб., 1887.
  - Пратимокига-Сутра, буддийский служебник. - Прилож. к Т. 16 Учен. Зап. Имп. АН, 1869.
  - Новые факты относительно связи древней Индии с Западом. - ЖМНП, 1870, № 8. Стр. 225-239.
- Нил, архиеп. Буддизм, рассматриваемый по отношению к последователям его, обитающим в Сибири. Спб., 1858.
- Новоселов Е. Индусы и Будда. - «Историческая библиотека», 1879, № 4, 5.
- Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. Пер. с нем. П. Николаева. 3-е изд. М., 1898.
- То же. 2-е изд. М., 1891.

- То же. 1-е изд. М., 1884.
- Буддийский сборник «Гирлянда джатак».- Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. 1892. Т. 7.
- Буддийские легенды. Ч. 1. Спб., 1894.
- Буддийская параллель в джайнской легенде о гибели DvGravati.- Зап. Вост. Отд. Имп. Рус. Археол. Общ. Т. 6. Стр. 335-336.
- Отрывки из сочинений философов (Приложение к кн.: А. Фулле «История философии», М., Изд. Д. Ефимова, 1898).
- Сакия-Муни или Будда. Суета чувственной жизни; несправедливость каст и религиозное равенство людей.
- Палладий, архим. Жизнеописание Будды.- Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Спб.
- Пешель. Нарождение. Спб., Изд. А. Суворина, 1890.
- Учение Будды. Веданта и Санкья. Жизнь основателя религии. Нирвана. Учение о нравственности. Современное распространение буддизма. Стр. 277-284.
- Подгорбужский. Воззрения буддийской священной литературы на женщину.- Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1893. Т. 24.
- Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Спб., 1877.
- Потанин Г. Коллекция буддийских храмовых предметов в Пекине.- Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1893. Т. 24.
- Потанина А. Утай. Из путевых заметок по Китаю. Религиозные празднества в Китае.- В кн.: Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895.
- О китайском буддизме см. стр. 165-192.
- Птицын В. Буддизм в Забайкалье.- ВЕ, 1892, № 1.
- Путь к истине (Dhammapada). Изречения буддийской нравственной мудрости. Пер. и предисл. Н. Герасимова. М., 1898. 100 с.
- Dhammapada - одна из многочисленных буддийских канонических книг - представляет собою собрание изречений буддийской нравственной мудрости. «Путь к истине», говорит переводчик, принадлежит к тем «вечным словам», значение и смысл которых непреходящи, их истины - истины мировые, независимые от условий времени и места, но обращенные в своей бессмертной правде ко всем временам и ко всем народам.
- Рис-Дэвидс. Буддизм. Пер. под ред. проф. С. Ф. Ольденбурга. Спб., 1899.
- Семенов В. Буддийский монастырь. Очерк.- «Рус. вестник», 1893, № 10.
- Соловьев В. С. Испытание Будды (из Лалитавистатры).- ВЕ, 1874, № 12 (стихотворение).
- Сто великих людей. Кн. 1. Зороастр, Будда, Конфуций, Магомет. Спб., Изд. А. Суворина, 1894.
- Тэн И. Критические опыты. Пер. под ред. В. Чуйко. Спб., 1869.
- См. «Буддизм» (стр. 59-151).
- Ухтомский Э. Э. Тибетский буддизм и наша окраина.- «Рус. обозрение», 1892, № 3.
- Хрисанф, архим. Религия древнего мира в их отношении к христианству. Истор. исследование. Т. 1. Спб., 1873.
- См. Буддизм (стр. 372-487).
- Шюре. Сакия Муни, древний мудрец. Легенды о Будде. М., Изд. В. Маракуева, 1886. (Научно-попул. библиограф.)

## ЛАМАИЗМ

Агапитов и Хангалов. Материалы для изучения шаманства в Сибири.- Изв. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. 1883. Т. 14. № 1-2.

- Адрианов А. Путешествие на Алтай и за Саяны.- Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 11.  
Банзаров Дорджи. Черная вера или шаманство у монголо-бурят.  
Бичурин (о. Иоакимф). История Тибета и Хухунора с 2282 г. до Р. Х. и до 1227 г. по Р. Х. Спб., 1833.
- О шаманстве.- Отеч. з., 1839, № 6.
- Бюлер Ф. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и шаманство.- Отеч. з., 1859, № 8.
- Вербицкий В. Исследования и материалы об алтайцах.- Вестн. Имп. Рус. Геогр. Общ. 1858, № 10.
- Понятия алтайских инородцев о душе.- «Томские губернские ведомости», 1860, № 5.
  - О происхождении Эрлика.- Там же, 1859, № 14, 27, 38, 45.
  - Кончина века по преданиям алтайских инородцев.- Там же, 1860, № 30.
  - Происхождение шаманства.- Там же, 1865, № 18.
  - Предание о потопе.- Там же, 1865, № 6.
  - Как мы отыскивали Ноев ковчег.- «Восточное обозрение», 1882, № 30.
- Верещагин В. Очерки путешествия в Гималаи. 2-е изд. С рис. В 2 ч. Спб., 1883-1884.  
86 с. + 135 с.
- Ч. I. Сикким. Ч. II. Кашмир и Ладак. Есть сведения о буддизме, буддистских монастырях и о ламах.  
Вогульская история мироздания.- «Рус. архив», 1875, кн. 1, № 2.
- Гедин С. В сердце Азии. Памир, Тибет, Восточный Туркестан. Путешествия 1893-1897. Пер. со шведск. А. и П. Ганзен. Спб., Изд. А. Девриена, 1899.
- Городков. Религиозные языческие верования остяков.- «Томские епарх. ведомости», 1890, № 1-3.
- Завалишин И. Описание Западной Сибири. В 3 т. М., 1862-1867.
- Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. Спб., 1847.
- Кастрен. Этнографические замечания. Сост. В. И. Ламанский - Вестн. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1856, № 7, 17, 18.
- То же.- «Этнографический сборник», 1858, вып. 4.
- Катанов Н. Бубен и колотушка шамана.- Изв. Том. ун-та. Кн. 2.
- Сказания и легенды минусинских татар. Спб., 1887.
  - Шаманский бубен и его значение.- «Енисейские епарх. ведомости», 1889, № 6.
- Кириллов Н. В. Современное значение тибетской медицины, как части ламайской доктрины. Доклад, сделанный в общем собрании Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. в г. Иркутске.- «Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины», 1892, № 7, 8 и отд. оттиск.
- Клеменц Д. А. Тёси у минусинских инородцев. Изд. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ.
- Крашенинников С. Описание земли Камчатской. Изд. АН, 1786.
- Кузнецова и Кулаков. Минусинские и Ачинские инородцы. Красноярск, 1897.
- Кулаков П. Е. Ольхон. Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского вед. Спб., Изд. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1898.
- Кулаков и Молодых. Хозяйство и быт населения Иркутской губернии. Спб., 1896.
- Купер. Очерки Тибета.- «Всемирный путешественник», 1873, № 9.
- Ландьшев. Космогония и феогония алтайцев язычников.- «Православный собеседник», 1886, № 3.
- Лэнсдель Г. Поездка в Малый Тибет.- «Рус. обозрение», 1891, № 12.
- Майнов. Тунгусы Якутской области.- Изв. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1898.
- Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 1-2. Спб., 1860-1877.
- Миллер Г. Ф. Описание сибирского царства. Спб., 1787.

- Можаровский А. Крещение черемисского народа.- «Миссионер», 1878, № 21-31.
- Мэн-гу-ю-му-цзы. Записки о монгольских кочевниках. Спб., 1895.
- Национальный праздник у бурят.- Изв. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1880. Т. 2, № 3-4.
- Новые материалы о шаманстве у бурят.- Зап. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. по этнограф. Т. 2. Вып. 1, 2.
- Обручев В. А. Попытка W. Вокшиля проникнуть в Лалу.- Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 31. 1890, № 1.
- Обряды язычества у гиляков.- Совр. лист. 1864, № 46.
- Орфеев Н. Шаманство, суеверия бурят.- «Енисейские епарх. ведомости», 1886, № 1, 3, 8.
- Патканов С. Материалы по исследованию Западной Сибири.- Материалы для изучения экономического быта государств, крестьян и инородцев Зап. Сибири. Вып. 10, 12. 1891.
- Первый бурятский шаман Маргон-хара.- Изв. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1880. Т. 11.
- Подгорбунский. Шаманы и шаманство.- «Иркутские епарх. ведомости» и Сибирский сборник, 1895.
- Позднеев А. Поездка по Монголии в 1892-93 г.- Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 30. 1894.
- Очерки быта монгольских монастырей в Монголии. Изд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Спб., 1887.
  - Ламаизм. Догматическое и нравственное учение ламаизма.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 17. Стр. 280-287.
  - Монголия и монголы. Спб., 1897.
- Попов Н. Поверья и некоторые обычаи татар.- Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 20. Вып. 6.
- Потанин Г. Тангутско-тибетская окраина Китая и центральная Монголия. Путешествие в 1884-1886 гг. В 2 т. Спб., 1893.
- Монгольские легенды о монастыре Эрдени-Цзу.- «Живая старина», 1891. Вып. 3.
  - Очерки северо-западной Монголии. В 4 т. Спб., 1881-1883.
  - Пи-лин-си. Орывок из путевых заметок о северо-восточном Тибете.- «Историч. вестник», 1892, № 5.
- Описание знаменитого буддистского монастыря.
- Потанина А. Буряты.- В кн.: Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895.
- Буддизм у бурят (стр. 15-17).
  - Тибет.- Там же. Стр. 125-152.
  - Гумбун, монастырь зонкавистов.- Там же. Стр. 152-165.
  - Монголия и монголы.- Там же. Стр. 80-83 (Буддизм у монголов).
  - Религиозная пляска в монастыре Кадигава.- Там же. Стр. 119-124.
- Праздник весны у якутов.- «Северная пчела», 1850, № 158.
- Пржевальский Н. Монголия и страна тангутов. Т. 1. Спб., 1875.
- См. Гл. II. Монголы, их религия и суеверия (стр. 52-59).
- Путешествие в Уссурийском крае. Спб., 1867-1869.
- Приклонский. О шаманстве у якутов.- Изв. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 17. Вып. 1, 2.
- Припузов. Шаманство у якутов Якутского округа.- Изв. Вост.-Сибир. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 15. № 3, 4.
- Радлов В. Мифология и миросозерцание жителей Алтая.- В. Об. 1882, № 7, 8.

Савельев. Символические знаки у наших инородцев (Буддийский амулет и шаманский пензер).- «Историч. вестник», 1890, № 8.

Сбоев В. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношении.

Серошевский В. Якуты. Спб., 1896.

Смирнов И. Вотяки. Этнограф. очерки. Казань, 1890.

- Черемисы. Казань, 1889.

Странная психическая эпидемия, случившаяся с ленскими бурятами.- Журнал Министерства внутренних дел, 1844. Т. 6, № 6.

С-кий В. Как и во что веруют якуты.- «Сибирский сборник», 1890.

Третьяков. Туруханский край.

Труды Тибетской экспедиции 1889-1890 гг. Изд. Рус. Геогр. Общ. Спб., 1895.

Ухтомский Э. На путях в Лхассу.- «Рус. обозрение», 1892, № 4.

- Тибетский буддизм и наша окраина.- «Рус. обозрение», 1893, № 3.

Фишер И. Е. Сибирская история. Спб., 1774. (Изд. АН).

Человеческая жертва у сибирских инородцев.- В. Обзор., 1884, № 36.

Шавров. О шаманах остяцких.- «Москвитянин», 1844. Ч. 1, № 1.

Шашков. Шаманство в Сибири.- Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ., 1864, № 2.

Шида-Кур. Собрание монгольских сказок. Пер. с монгольск. Ламы Галсана Гомбоева. С предисловием акад. Шифнера.- «Этнографический сборник».

Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов.- Зап. Приамур. Отд. Имп. Рус. Геогр. Общ. Т. 1. Вып. 2.

Шренк. Об инородцах Амурского края. Спб., 1883.

Ядринцев Н. Прошлое и настоящее монголов (Путевые впечатления по Монголии).- «Речь», 1890, № 3.

Якутский праздник Исэх.- «Северный край», 1832, № 132.

## ПЕРСИЯ. ЗОРОАСТР

Ван дер Берг. Краткая история Востока. Спб., 1880.

См. Ч. III. Мидия и Персия. Гл. 1. Арии и Зороастр (стр. 108-112). Гл. 3. Цивилизация персов (стр. 143-148).

Вебер Г. История Востока.- В кн.: Вебер Г. Всеобщая история. Т. I. М., 1885.

*Иранцы, мидяне и персы.* Зороастр и Авеста: происхождение и судьба Авесты. Вероучение Зороастра. Нравы и законы. Предания иранцев (стр. 372-402).

Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. Пер. с англ. В. Н. Неведомского. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1883.

См. Т. I. Гл. 8. Преобразование религии магов. Персидская теология и два принципа. Религиозный культ. Обряды и нравственные правила. Могушество магов (стр. 263-271).

Гриндилье. Индия и Цейлон. Спб., 1871.

См. Гл. 10. Парсы или огнепоклонники. Их образ жизни и деятельность.

Диллен Э. Дуализм в авесте. Спб., 1880.

Залеман К. Очерк истории древнеперсидской или иранской литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Спб., Изд. К. Риккера, 1880

См. Ч. I. Зендавеста и др. памятники (стр. 157-190).

Зендавеста. Четыре статьи из Зенд-Авесты. С приложением транскрипции русск. и латинск. переводов, объяснений, примечаний, санскритск. перевода и сравнит. глоссария. Сост. и пер. К. Коссович. Спб., 1861. (Изд. Имп. АН).

- То же. Тр. Вост. Отд. Имп. Археол. Общ., 1861. Ч. 8.

См. также пер. в стихах *Цертелера* «Из Зенд-Авесты» в Собрании его стихотворений.

**Иллюстрированная история религий.** Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899.

См. Т. 2. Персы.

**История религий и тайных религиозных обществ и народных обычаев древнего и нового мира.** В 6 т. Спб., 1871-1873.

См. Т. 3. Персия: Религия персовдо Зороастра (стр. 117-121). О Зороастре, его жизни и учении (стр. 121-280).

**Каррьер М.** Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870.

Т. I. Иран: Заратуштра, его учение и пророчество о добром светодухе. Эллинское и семитское влияние на культуру иранцев. Сосиош, чаемый в будущем Спаситель. Воскресение плоти. Учение Мани. Таинства Мифры (стр. 408-445).

**Лерх П.** Семизвездие в персидской поэзии.- БдЧ, 1851, № 105.

**Масперо М.** Древняя история народов Востока. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1894.

См. Гл. XI. Иранская религия. Зороастр; маги (стр. 501-514).

**Мензис А.** История религии. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Пер. с англ. М. Чепинской. 2-е изд. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899.

См. Ч. IV. Персия (стр. 287-310).

**Миллер Вс.** Зороастр и его учение. Очерк из истории древних религий Востока.- «Мир Божий», 1892, № 5.

- Эпиграфические следы иранства на юге России.- ЖМНП, 1886, № 10.

- Мифра.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 19а. Стр. 515-517.

Отрывки из сочинений философов (Приложение к кн.: А. Фулье. История философии. 2-е изд. М., Изд. Д. Ефимова, 1898).

Философия персов - Зороастр.

**Парсизм.**- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 22а. Стр. 881-884.

- Парсы.- Там же. Стр. 884-885.

**Пешель.** Народоведение. Спб., Изд. А. Суворина, 1890.

Дуалистические религии. Зороастр и Ариман. Благотворные и вредоносные силы. Воскрешение мертвых. Учение о нравственности (стр. 241-285).

**Сенковский О.** Древние исторические саги Персии.- БдЧ, 1850, № 102.

- Манифест Дария, сына Истаспова, и прочие каменописные памятники древних царей Персии.- Собр. Соч. Т. 6. Спб., 1859. Стр. 480-532.

**Хрисанф,** архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Истор. исследование. В 3 т. Спб., 1873-1878.

См. Т. I. Религии Востока: Религия Ирана или Зороастрова (стр. 487-639).

## ГРЕЦИЯ

**Аландский П. И.** История Греции. Киев, 1898.

**Буше-Леклерк.** Философия, христианство, фатализм и ведовство. Пер. с фр. Ф. Мищенко. Киев, 1889. 379 с.

Т. I. Ведовство греков.

Автор ставит себе задачей показать, что вера в ведовство вовсе не была продуктом мифологических легенд, шатким и непостоянным, как эти последние, что, напротив, она была свидетельницей их зарождения и в течение долгого времени поддерживала их значение. Вера в волшебство была составной частью религии, она была присуща собственно религиозному чувству, а не изменчивым формам его проявления.

- Из истории культуры. Истолкование чудесного (ведовство) в античном мире. Пер. с франц. под ред. и с предисл. Ф. Г. Мищенко. Киев, 1881.

Вегнер В. Эллада. Картины древней Греции, ее религия, могущество и просвещение. В 2 т. Пер. с нем. П. Евстафьева. 3-е изд. Спб., 1899.

Т. I. Предания эллинской старины: Сказания о богах и героях (стр. 34-221). Храм дельфийский (стр. 289-300).

Вейнберг П. Прометей в поэзии.- Отеч. з., 1881, № 6.

Велишский В. Быт греков и римлян. Пер. с чешск. под ред. И. Ростовцева. Прага, 1878.

Веселовский А. Новая мифология (Воеводский: Каннибализм).- ВЕ, 1882, № 4.

Вильман В. О. Рассказ из истории и мифологии греков. По Гомеру. Пер. с нем. И. Виноградова. Спб., 1888. 134 с.

Властов Г. Теогония Гезиода и Прометей. Разбор сказаний. Спб., 1897. 579 с.

Воеводский. Введение в мифологию Одиссеи. Ч. I. Одесса, 1881. 235 с.

Несколько предварительных замечаний о мифологическом изучении Гомера. Мифы о борьбе небесных светил. Солнечный культ, древнейшие космогонии и философские системы. Борьба небесных светил. Воюющие люди. Воюющие животные. Борьба с неодушевленными предметами. Солнечная теория. Влияние солнечного культа на духовное развитие греков. Древнейшие философские системы.

- Этнологические и мифологические заметки. Одесса, 1877. 85 с.

- Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. Спб., 1874. 396 с.

1. Этическое значение мифов. 2. Грубость нравов, отразившаяся в греческих мифах. 3. Людоедство и человеческие жертвоприношения. 4. Следы людоедства в греческих мифах.

Вышеславцев А. Между храмов и развалин.- «Рус. вестник», 1880, № 1.

Гау Дж. Минерва. Введение при изучении читаемых в классе писателей греческих и латинских. Пер. со 2-го фр. изд. и примеч. В. Алексеева. С рис. Спб., 1893.

Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. Спб., 1897. Глава 8. Религия (стр. 241-314).

Джебб Р. Гомер. Введение к Илиаде и Одиссее. Пер. с англ. Л. Ф. Семенова. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1892. 227 с.

1. Общая литературная характеристика поэм. 2. Гомеровский мир (Религия у Гомера. Боги в Одиссее. Судьба Эринии). 3. Гомер в древности. 4. Гомеровский вопрос.

Дютшке. Олимп. Мифология древних греков и римлян. Спб., Изд. А. Суворина, 1892.

Зелинский Ф. Кипр и его богиня.- ЖМНП, 1888, № 8.- То же. Спб., 1888. 32 с.

(По поводу кн. Etmann'a «Kypros und der Ursprung des Aphroditekultes». Зап. Имп. АН. Т. 34, № 13. Исследование о культе Афродиты занимает второй том этого ученого сочинения).

Культурно-историческая подкладка мнения о финикийском происхождении Афродиты. Афродита-Киприда. Происхождение пафосского культа. Геродот и аскалонское происхождение Кипрского храма. Объяснение имен Киприды и Афродиты. Что такое Афродита.

Иегер О. История Греции. Спб., 1877.

Ч. I. Сказания. Гомер (стр. 1-57). Поэзия Гезиода (стр. 57-83). Священнослужение, наука, поэзия, искусство (стр. 122-149). Духовные стремления, искусство и поэтическое творчество в век Перикла (стр. 292-316). Изменившийся характер духовной жизни (стр. 101-125). Состояние греческого народа и государство (стр. 214-242).

Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899. Т. II. Греки.

Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. с нем. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1871.

См. Т. II. Эллада (стр. 1-332).

1. Общая характеристика. 2. Догомеровские времена. 3. Гомер. 4. Киклики и Гомериды. 5. Гезиод. 6. Олимпия и Дельфы. 7. Элевзис. 8. Переход к лирике. 9. Музыка. 10. Мелическая поэзия. 11. Зачатки философии. 12. Архитектура. 13. Начало и развитие пластики и живописи. 14. Философия духа.

15. Драма, ее развитие и пошиб вообще (Драма, религиозное и общественное дело). 16. Эпоха эллинизма (упадок народно-эллинической жизни и веры; богосмешение, вольнодумное просвещение и философский монофизизм).

Корш В. История греческой литературы.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. I. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Ч. 2-я. Стр. 609-1323.

Общий характер и особенности греческой литературы. Характерные периоды истории греческой литературы. Религия как основа древнейшей греческой поэзии и литературы. Религиозные песни. Священный характер поэзии, музыка и пляски. Мифические поэты Греции. Великое значение мифа в греческой литературе. Греческая теогония. Восточные влияния и орфический мистицизм. Важнейшие мифы о богах как коренная основа греческой литературы. Мифы о героях. Сказания о Троянской войне. Догомерический и гомерический эпос. Гезиодический эпос. Поэты-богословы. Первые мыслители Греции. Период прозы и драмы. Их отношение к мифу.

Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. С рис. Киев, 1899.

Курциус Э. История Греции. Пер. А. Веселовского. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1880-1883. См. стр., относящиеся к духовной и религиозной жизни греков.

Латышев В. Очерк греческих древностей. Спб., 1889.

См. Т. II. Богослужбные и сценические древности.

- К вопросу о культе Аммона в Афинах.- ЖМНП, 1881, № 1.

Любкер. Реальный словарь классической древности. В 2 ч. Спб., 1883-1885.

Магаффи. Древнегреческая жизнь. Пер. с англ. с примеч. Стратилатова. Спб., 1879.

Гл. 5. Религия и законы древних греков (стр. 135-167).

Мазурин К. Олимпия. Изложение по Виктору Лалу и Полю Монсо. С фототипическими таблицами. М., 1892.

Манжен А. Роль животных в греческой и римской религиях.- В кн.: Манжен А. Человек и животные. Спб., 1872. Ч. 2. Гл. 9. Стр. 131-138.

Мензис А. История религии. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. 2-е изд. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899.

Ч. IV. Гл. 17. Греция (стр. 202-227).

Древнейшая религия. Божества, связанные с определенными сторонами жизни. Развитие греческих богов: камни, животные, деревья. Греческая религия имеет местный характер. Склонность к художественным обрядам. Древние восточные влияния. Гомер. Гомеровские боги. Культ у Гомера. Предназначения. Состояние после смерти. Поэты и действующая религия. Возникновение религиозного искусства. Празднества и игры. Зевс и Аполлон. Новое религиозное чувство; мистерии. Религия и философия.

Мищенко Ф. В чем источник непреходящих достоинств древнеэллинических классиков.- РМ, 1890, № 7.

- Успехи рационализма в древней Греции. Истор. очерки.- В кн.: Отклик: Сб. в пользу студентов и слушателей Высших женских курсов. Спб., 1881.

- Греческая литература.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. IX.

- Изучение античного мира в зависимости от успехов науки и просвещения. Казань, 1893.

- Доисторическая Греция.- Изв. Киев. ун-та. Киев, 1878.

- Эллинская цивилизация.- Изв. Киев. ун-та. Киев, 1879.

- Миф о Прометее в трагедии Эсхила. Историко-литературное исследование.- «Слово», 1879, № 2.

- Божество Прометей в трагедии Эсхила.- Изв. Киев. ун-та. Киев, 1877.

Модестов В. Эпикуреизм и современный интерес к нему.- РМ, 1890, № 3.

Мюллер М. Наука о языке. Пер. с англ. Вып. 1. Воронеж, Изд. ж. «Филол. Зап.», 1868. 282 с. См. Гл.: 9. Греческая мифология. 10. Юпитер - высший арийский бог. 11. Мифы о заре. 12. Современная мифология.

Новосадский Н. Елевсинские мистерии. Спб., 1887.

- Культ кавиров в древней Греции. Исследование. Варшава, 1891. 210 с.  
Гл. 1. Литература вопроса о кавирах в древности. Исследования о кавирах в западно-европейской литературе. 2. Время установления культа кавиров в Греции и место его происхождения. 3. Культ кавиров на Самофракии. 4. Самофракийские жрецы и мисры. Самофракийские оргии. 5. Культ кавиров на Лемносе, Имвросе и в Вiotии. 6. Культ кавиров в Македонии и в других областях древнегреческого мира. 7. Учение, излагавшееся в мистериях кавиров. 8. Божества различных народов, представлявшие сходство с кавирами.

- К вопросу о культе Изиды в Греции.- ЖМНП, 1885, № 6, 7.

- Культ Котито.- ЖМНП, 1886, № 6.

Орлов М. Вопрос о судьбе души по смерти в философской системе Платона. Одесса, 1882. 25 с.

Петискус А. Олимп или греческая и римская мифологии в связи с египетской, германской и индийской. Пер. с нем. П. Евстафьева. Спб., 1873.

Пфлейдерер. Миф о Прометее.- «Историч. вестник», 1882, № 6.

Пыпин, А. Поиски в далекой старине (о книге Воеводского «Каннибализм»).- ВЕ, 1890, № 8.

Трубецкой С., кн. Метафизика в древней Греции. М., 1890. 508 с.

Введение. I. Метафизика в религии греков: А. Теогония греческих богов. Б. Боги, полубоги, души. В. Богослужение. Г. Мистерии. Общие выводы. Религия и философия. II. Милетская школа. III. Пифагорейство. IV. Гераклит. V. Элейская школа. VI. Эмпедокл. VII. Атомист и атомизм. VIII. Анаксагор. IX. Софисты. X. Сократ. Приложение: о мистериях Самофракии.

Фулье А. История философии. Пер. П. Николаева. Изд. 2-е. М., Изд. Д. Ефимова, 1898.

- То же. М., 1894.

См. Кн. II. Греческая философия (стр. 45-198).

Фюстель де Куланж. Древнее общество. Обзор культа, прав и учреждений Греции и Рима. Пер. Н. Бабкина. Спб., Изд. Н. Ламанского, 1867.

- Гражданская община античного мира. Исследование о богослужении, праве и учреждениях Греции и Рима. Пер. Е. Корш. Спб., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1867.

- То же. 2-е изд. М., 1896.

Введение: О необходимости изучения первоначальных верований древних народов для познания их учреждений. Кн. 1. Древние верования: верования относительно души и смерти. Почитание мертвых. Священный огонь. Домашняя религия.

Кн. 2. Семья: религия была зиждительным началом древней семьи (стр. 1-166).

Кн. 3. Городской союз: Фратрия и курия. Новые религиозные верования. Культ основателя; легенда об Энее. Боги городского союза. Религия городского союза. Обрядовые книги (ритуалы). Союз богов (стр. 167-335).

Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т. 2. Спб., 1875.

Чистович И. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Истор. исследование. Спб., 1871. 211 с.

Древнейшие представления греков о жизни за гробом и подземном мире. Гомер и Гезиод. 2. Новая форма греческого сознания в послегомеровское время. Мистерии. 3. Идея бессмертия на научно-философской основе. Платон. 4. Христианское учение о воскресении.

Шевырев С. История поэзии. Т. 2. История поэзии греков. Спб., 1892. 175 с.

Характеристика образования, религии и поэзии древних греков.

Шестаков С. Религиозно-нравственные воззрения Эсхила. Вступ. лекция.- Учен. Зап. Казан. ун-та. Т. 6. Казань, 1890.

Шредер Л. Пифагор и индийцы. Исследование о происхождении пифагорейского учения.- ЖМНП, 1888, № 10, 11.

1. Учение о переселении душ. 2. Пифагорейские запрещения. 3. Пифагорова теорема и иррациональные величины. 4. Учение о пяти стихиях. 5. Система Пифагора и учение Sāmkhya. 6. Пункт второстепенного значения. 7. Фантастическо-мистическо-символический характер пифагорейской системы. Заключение.

Автор старается доказать, что Пифагор заимствовал существенное содержание своих воззрений на мир и на жизнь от индийцев.

**Штоль.** Мифы классической древности. Пер. с нем. В. Покровского и П. Медведева. В 2 т. С рис. М., 1865-1867. 313 с. + 358 с.

## РИМ

**Аландский.** Древнейший период истории Рима и его изучение. Киев, 1882.  
Изучение легендарной истории Рима.

**Арсеньев К.** Движение умов при Флавиях и Траяне.- ВЕ, 1875, № 12.

**Буасье Г.** Римская религия от Августа до Антонинов. Пер. М. Корсак. Спб., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1878. 645 с.  
Кр. ст. в ВЕ, 1879, № 1.

Введение: Общий характер римских религий. Римская религия в конце республики. Кн. I. Римская религия в век Августа. Религиозные и нравственные реформы Августа. Апофеоз императоров. Век Августа. Виргилий. Шестая книга Энеиды. Кн. II. Религия после Августа. Что осталось от реформ Августа. Чужеземные религии. Римская философия после Августа. Учение Сенеки. Сенека и св. апостол Павел. Римская философия после Сенеки.

- Римская теология. Кн. III. Римское общество времени Антонинов. Высшие классы. Женщины. Низшие классы и народные ассоциации. Рабы. Заключение: Римская религия во II веке.

- Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. Пер. с фр. под ред. и с предисл. М. Корелина. Спб., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1892. 575 с.

- То же. Пер. Трескина. Ч. I.- «Пантеон литературы», 1894.

1. Победа христианства. 2. Христианство и римское воспитание. 3. Последствия языческого воспитания для христианских писателей. 4. Латинская христианская поэзия. 5. Языческое общество в конце V века. 6. Последняя борьба.

**Буткевич Т.** Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1887. 240 с.

**Вебер Г.** Всеобщая история. Т. 4. М., 1886.

Умственная жизнь во времена Римской империи. Философия и религия. Религиозные направления во времена Римск. империи (стр. 377-423). Падение язычества (стр. 601-636).

**Вегнер В.** Рим. Начало, распространение и падение всемирной монархии римлян. Пер. с нем. П. Евстафьева. В 2 т. С 500 рис. Спб., 1873.

См. страницы, относящиеся до истории римской религии.

**Велишский В.** Быт греков и римлян. Пер. с чешск. под ред. И. Ростовцева. Прага, 1878

**Гау Дж.** Минерва. Введение при изучении читаемых в классе писателей греческих и латинских. Пер. со 2-го франц. изд. и примеч. В. Алексеева. С рис. Спб., 1893.

**Гиббон Э.** История упадка и разрушения Римской империи. Пер. с англ. В. Н. Неведомского. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1883-1886.

См. Ч. I. Гл. 2. О единстве и внутреннем благоденствии Римской империи в век Антонинов. Общий дух терпимости народа, философов, должностных лиц, в провинциях, в Риме. Храмы.

Ч. II. Гл. 15. Распространение христианской религии. Причины успехов христианства. Демоны как боги древности. Отвращение христиан к идолопоклонству. Учения о бессмертии души между философиями, язычниками греческими и римскими, варварами и иудеями (стр. 1-92). Гл. 16. Образ действия римского правительства по отношению к христианам (стр. 92-184). Гл. 21. Терпимость язычества. Гл. 22. Религия Юлиана. Преобразование язычества. Богословская система Юлиана. Опала и угнетение христиан. Восстановление языческих храмов (стр. 525-582).

Ч. III. Гл. 28. Окончательное уничтожение язычества (стр. 277-313).

**Дютшке.** Олимп. Мифология древних греков и римлян. Спб., Изд. А. Суворина, 1892.

**Ешевский С. В.** Очерки язычества и христианства.- Собр. соч. Ч. 1. М., 1870. Стр. 281-576.

**Иегер О.** История Рима. Пер. с нем. Морозова и Резенера. Спб., 1876.

См. Ч. I. Греческое влияние (стр. 91-93). Религия (стр. 228-233). Ч. II. Жизнь римлян во времена Августа (стр. 160-180). Христианство в Римской империи (стр. 253-265). Положение государства, причины и признаки его разложения (стр. 284-291).

**Каррьер М.** Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870-1871.

См. Т. 2. Рим (стр. 333-484). Коренные черты римлянства. Древние италийцы. Религия в ее своеобразности, а также в ее отношении к греческой. Этруски. Рим в эпоху царей. Республика до начала миродержавства (Отношения к Греции и ее образованности). Борьба республики с монархией (Безверие и суеверие в религии; философия должна наверстать веру). Золотой век Августа. От Августа до Адриана. Адриан и Антонин (Саморазложение античного духа). Упадок империи и искусства в III и IV веке (Служение Изиде, Солнцу и Мифре). Слияние Востока с Западом в Александрии. Борьба язычества с христианством. Новоплатоники.

**Корелин М. С.** Падение античного мирозерцания (Культурный кризис в Римской империи). Лекция. Спб., Изд. О. Н. Поповой, 1895. 161 с.

- То же.- РМ, 1892, № 6, 7, 9-12.

Автор указывает, что особенность культурных переворотов заключается в том, что побеждает не физическая сила, а то, что составляет благо для всякой отдельной личности и, следовательно, для целого общества. Если вновь народившееся идеальное стремление есть действительная, а не фиктивная потребность человеческого духа, то оно восторжествует над огнем и железом, в чьих бы руках они не находились. Задачу очерков составляет «показать бессилие языческой реформы и выяснить причины победы новой религии, поскольку они заключались в психологических условиях эпохи». Автор оставляет в стороне социальные, политические и экономические причины торжества христианства и останавливается главным образом на представителях культурных классов, где шла сознательная борьба и где победа была труднее.

**Крашениников М.** Римские муниципальные жрецы и жрицы. Эпиграф. исследование. Спб., 1891. 157 с.

Ч. 1. Классификация и титулатура муниципального жречества. 2. Общие черты муниципальной греческой организации.

**Крюков Д. Л.** Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении.- «Пропилеи», кн. 4.

**Левек Ш.** Последние борьбы язычества.- Отеч. з., 1863, № 4.

**Манжен А.** Роль животных в греческой и римской религиях.- В кн.: Манжен А. Человек и животные. Спб., 1872. Ч. 2. Гл. 9. Стр. 131-138.

**Марта.** Философы и поэты моралисты во времена Римской империи. Пер. М. Корсак. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1879.

**Мензис А.** История религий. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899.

Ч. IV. Гл. 17. Религия Рима (стр. 227-242).

Римская религия отлична от греческой. Великие боги. Священные лица. Римская религия имеет скорее юридический, чем жреческий характер. Перемены под внешним влиянием. Греческие боги в Риме.

**Модестов В.** Марк Аврелий и новая религия.- «Наблюдатель», 1882, № 3, 4.

- Лекции по истории римской литературы. Курс 1. От начала римской литературы до эпохи Августа. 2-е изд., испр. Спб., 1876; Курс 2. Век Августа. Киев, 1875.

- То же. Спб., Изд. Л. Пантелева, 1890.

- То же.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Ч. 2. Спб., Изд. К. Риккера, 1880. Стр. 1323-1685.

Религиозные песнопения (стр. 1334-1336). Римская литература под влиянием греческой.

**Моммсен Ф.** Римская история. Пер. Н. Д. Ахшарумова, А. Веселовского и В. Неведомского с 6-го изд. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1885.

Никола М. Древняя языческая реакция.- З. В., 1864, № 11.

1. Неверие и религиозная реакция. 2. Правоверы. 3. Примирительные философы. 4. Сравнение двух партий.

Петискус А. Олимп, или греческая и римская мифология в связи с египетской, германской и индийской. Пер. с нем. П. Евстафьева. Спб., 1873.

Помяловский И. Эпиграфические этюды. 1. Древние наговоры. 2. Римские колумбарии. Спб., 1873. 305 с.

Ревиль Ж. Религия в Риме при Северах. Пер. с фр. под ред. В. Н. Линда. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1898. 320 с.

Введение. Ч. 1. Языческий синкретизм в Риме в первой половине III века. Ч. 2. Попытка религиозной реформы при дворе Северов.

Книга представляет «яркую и широкую картину эпохи религиозного синкретизма - слияния различных языческих культов древнего мира и попыток реформации умирающего язычества» (Трубенкой.- «Вопросы философии и психологии», 1898).

Соловьев В. Из философии истории (Воздействие нравственных начал христианства на государственные законы и общественные нравы в Римской империи).- «Вопросы философии и психологии», 1891, № 9.

Цветаев И. Погребальные обычаи древних римлян.- «Рус. вестник», 1887, № 1, 3.

Шашков С. Падение Рима и Византии. Очерки общественной патологии.- «Дело», 1878, № 5, 6.

Шевырев С. История поэзии. Т. 2. Спб., 1892.

Характеристика римской поэзии (стр. 175-192).

Шлоссер. Всемирная история. Т. 4. Спб., 1862. Религия, образованность и литература двух последних столетий древности. Пер. Н. Чернышевского.

Schwegler A. Römische Geschichte (Содержание 1-го тома изложено П. Н. Кудрявцевым в «Отеч. з.», 1854 и в соч., т. 1).

Автор исследует традиции с точки зрения теории этиологического мифа, т. е. мнимо-историч. сказания, созданного для объяснения смысла обряда, учреждения, обычая, с течением времени ставших непонятными (См. «Книгу о книгах», стр. 48).

## ИССЛЕДОВАНИЯ ПО СЛАВЯНО-РУССКОЙ МИФОЛОГИИ

Аверкиев. Мифическая старина.- «Заря», 1871, № 4, 5, стр. 118-163

(О книге Афанасьева.)

Аксаков К. Т. О древнем быте славян вообще и русских в особенности, на основании обычаев, преданий, поверий и песен.- Собр. соч. Т. 1. М., 1861 (2-е изд., М., 1889).

Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда.- Древности. Труды Имп. Моск. археол. об-ва. Т. 14. М., 1890.

- То же. Отд. изд. М., 1890.

Об этой книге см. ст. *Пыпина*: ВЕ, 1890, № 8 и рец. *Вс. Миллера* в ЭО, 1890.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В 3 т. М., 1865-1869. Т. 1 - 800 с.; т. 2 - 787 с.; т. 3 - 840 с.

Кр. рец. см. у *Котляревского*, Отчет о 10-м присуждении наград гр. Уварова (Собр. соч. Котляревского, т. II, стр. 256-359).

- Поэтические предания о светилах небесных.- БдЧ, 1864.

- О радуге.- «Филологич. записки», 1865.

- Сказка и миф.- Там же.

- Ведун и ведьма.- В кн.: Альманах «Комета». М., 1851. Стр. 89-172.

- О значении «Рода» и «Рожаниц».- Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Т. 2. Кн. 1. Стр. 123-142.

Березин Л. О мифологических верованиях австрийских южных славян.- Зн., 1877, № 3, 4.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Русская народная поэзия. Т. 1. Спб., 1861.

В книгу вошли статьи: Эпическая поэзия. Мифические предания о человеке и природе. О сродстве славянских Вил, Русалок и Полудниц с немецкими Эльфами и Валькириями.- Языческие предания села Верхотишанки. Песни древней Эдды о Зигурде и муромская легенда. Древнейшие эпические предания.

Кр. разбор см. у А. *Лыпина*, По поводу исследований г. Буслаева о русской старине: Совр., 1861, № 1; ответ на эту ст. Буслаева в Отеч. з., 1861, № 4, стр. 51-86 и у Д. *Мордовцева*, Об исторических очерках Буслаева: «Русское слово», 1861, № 2.

Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа.- ЭО, 1890, кн. 4, № 1; 1892, кн. 15, № 4.

Веселовский А. Генварские русалии и готские игры в Византии.- ЖМНП, 1885, № 9.

- Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности.- ЖМНП, 1894, № 2.

- Несколько новых данных к народным представлениям о «Доле».- ЭО, 1891, кн. 2.

- Разыскания в области русского духовного стиха.- Сб. отд. рус. языка и словесности Имп. АН. 1883. Т. 32. № 4. 461 с.

Множество страниц этого капитального труда посвящено объяснению славянских народных верований и обрядов.

Владимиров П. Введение в историю русской словесности.- ЖМНП, 1895, № 1, 4 (Указана литература по предмету).

- То же. Отд. изд. Киев, 1896.

1. Общее понятие о предмете и история его разработки. 2. Древнейший (дохристианский) период жизни русского народа и отражение его в преданиях, языке и народной поэзии. Язычество и христианство. 3. Русская народная поэзия и ее древнейшие основы. 4. Русские народные обряды и песни, их происхождение, развитие и главные явления.

Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. Ч. 2. М., 1879.

См. гл. 6. Языческое верование древней Руси: Основы языческих воззрений и верований. Мифы и боги язычника.

Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

Знаменский П. В. Очерки из истории славянской мифологии.- Нижегородские епарх. ведомости, 1865.

Кавелин К. Критические статьи и рассуждения, относящиеся к народному быту, поверьям и т. п.- Собр. соч. Т. 4. Спб., 1859.

- Несколько слов о приметах.- Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Т. 1. Спб., 1859.

- О ведуне и ведьме (Против ст. Афанасьева под тем же заглавием).- Отеч. з., 1851, т. 76.

- То же.- Собр. соч. Т. 4. Спб., 1859. Стр. 231-246.

Кайсаров. Мифология славянская и российская. М., 1807.

Калинский И. Из церковно-народного русского месящеслова.- «Душеполезное чтение», 1872, № 1, 2.

Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. с нем. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870. Т. 3.

Славянство (Мифология, близко сродственная германской и древнеиталийской) (стр. 243-280).

Кареев Н. Главные антропоморфические образы славянского язычества.- «Филологич. записки», 1872. Вып. 3-5.

- Миф и героический эпос.- Там же, Вып. 6.

- Космогонический миф.- Там же, 1887, Вып. 1.

- Мифологические этюды.- Там же, Вып. 2-6.
- Касторский.** Начертания славянской мифологии. Спб., 1841.
- Квашнин-Самарин.** Очерк славянской мифологии.- «Беседа», 1872, № 4.
- Комаров М.** Экскурсы в сказочный мир. Этюды в области мифов. М., 1886.
- Костомаров Н. И.** Славянская мифология. Киев, 1847.
- Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народной поэзией.- Русские древности. Под ред. Прохорова. Кн. I, стр. 1-24.
- Котляревский А.** О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- То же.- Собр. соч. Т. 3. Стр 1-300.
- Старина и народность за 1861 г. М., 1862.
- То же.- Собр. соч. Т. 1. Стр. 527-624.
- Кулишер.** Очерки сравнительной этнографии и культуры. Спб., 1887. (См. ст. «Символика в жизни, истории и праве»).
- Кулиш П.** Записки о южной Руси. В 2 т. Спб., 1856-1857.  
См. Т. 1. Исследования. Предания, легенды и поверья.
- Лавровский П.** Исследование о мифических верованиях у славян в «облако» и «дождь» в связи с другими подобными же верованиями у других родственных народов.- Учен. Зап. 2-го отд. АН. Кн. 7. Вып. 2. 1863.
- Максимович М.** Дни и месяцы украинского селянина.- «Русская беседа», 1856.
- Маркевич.** Обычаи и поверья малороссиян. Киев, 1860.
- Миллер В.** О лютом звере народных песен.- Русские Древности. Т. 7. М., 1878.
- Значение собаки в мифологических верованиях.- Русские Древности. Т. 6. М., 1877.
- Русская масляница и западноевропейский карнавал. М., 1884.
- Разбор книги Соколова «Старорусские боги и богини».- ЖМНП, 1887, № 12.
- Рецензия на сочинение Анучина «Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда».- ЭО, 1890. (Кн. Анучина см. выше).
- Миллер О.** Опыт исторического обозрения русской словесности. Ч. 1. Стр. 21-100.
- Илья Муромец и богатырство киевское. Сравнительные наблюдения над словесным составом русского эпоса. Спб., 1869.
- Лекции, читанные в Спб. университете. Спб., 1881.
- Морозов П. О.** Песни обрядовые и бытовые, сказки, пословицы, заговоры и загадки.- См. «Историю русской словесности» Галахова, 2-е или 3-е изд., где помещена эта статья Морозова.
- Надеждин Н. И.** О русских народных мифах и сагах, в применении их к географии и особенно к этнографии русской.- «Русская беседа», 1857, № 7, стр. 1-20; 8, 19-63.
- Петров Н.** О народных праздниках в юго-западной Руси.- Труды Киевск. Дух. Акад., 1871, № 9, 10, 12.
- П. И.** Народные представления и верования, относящиеся к внешнему миру (Материалы для характеристики мирозозерцания крестьянского населения Купянского уезда, Харьк. губ.). Харьков, 1888.
- Потебня А.** О мифическом значении некоторых обрядов и поверий: Змей, ведьма и волк.- Чтения в Москов. общ-ве истории и древностей российских. М., 1865. Кн. 2, 3, 4.
- О доле и сродных с нею существах. М., 1867. (Отд. отд. из кн.: Древности Моск. археол. об-ва. Т. 2. 44 с.)
- О купальских огнях и сродных с ними представлениях М., 1867 (Отд. отд. из Археол. Вестн. Моск. археол. об-ва). 19 с.

**Рыльский Ф.** К изучению украинского народного мировоззрения.- «Киевская старина», 1888, № 11 и 1890, № 9-11.

**Сабинин.** О купальских песнях.- ЖМНП, 1841, № 7.

**Сахаров И.** Сказания русского народа. Т. 2. Народный дневник, праздники и обычаи. Спб., 1849.

- Сказания русского народа: народный дневник. Праздники и обычаи. Спб., Изд. А. Суворина.

К ним см.: *Буслаев*, Дополнения и прибавления к «Сказаниям Сахарова».- Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым, 1850. Кн. 1. Отд. 4. Стр. 1-48.

**Селиванов.** Год русского земледельца.- «Русская беседа», 1856.

**Снегирев.** Русские простонародные праздники и суеверные обряды. В 4 вып. В 2 т. М., 1837-1839.

**Соболевский А.** Купало.- ЖМНП.

**Соколов М.** Старо-русские солнечные боги и богини. Историко-этнограф. исследование. Симбирск, 1887.

**Соловьев С.** Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие.- Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Кн. 1. М., 1850. Стр. 1-54.

**Срезневский И. И.** Святилища и обряды языческого богослужения древних славян. Харьков, 1846.

- Роженицы у славян и других языческих народов.- Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Т. 2. Кн. 1. М., 1855. Стр. 97-122.

- То же. М., 1885.

**Сумцов Н.** Культурные переживания. Киев, 1890.

- Тур в народной словесности.- «Киевская старина», 1887, № 1.

- Мышь в народной словесности.- ЭО, 1891, № 1.

- Заяц в народной словесности.- ЭО, 1891, № 3.

- Научное изучение колядок щедривок.- «Киевская старина», 1886, № 2.

- То же.- Киев, 1886.

- О поверьях и обрядах, сопровождающих рождение ребенка. Харьков, 1880.

- Опыт объяснения малорусской песни о Журиле.- «Киевская старина», 1885, № 7.

- Коддуны, ведьмы и упыри (Библиогр. указатель).- Сборн. Харьковск. историко-филологич. об-ва. Т. 3. Харьков, 1891.

**Строев П.** Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.

**Терещенко А. С.** Быт русского народа. В 4 т. В 7 ч. Спб., 1848.

Т. I. Народность. Жилища. Домоводство. Наряды. Образ жизни. Музыка.

Т. II. Свадьбы.

Т. III. Времяисчисление. Крещение. Похороны. Поминки. Дмитриевская суббота. Забавы: игры, хороводы. Простонародные обряды: 1 марта. Встреча весны. Красная горка. Радуница. Запашка. Кукушка. Ярило. Обусинки. Бабье лето. Братчины.

Т. IV. Обрядные праздники. Неделя Ваий. Пасха. Русальная неделя. Семик. Троицын день. Первое апреля. Первое мая. Святки. Масляница.

**Труворов Л. Н.** Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII в.- «Историч. вестник», 1889, № 6.

**Фаминцын А.** Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян.- ВЕ, 1895, № 6, 7.

- Божества древних славян. Вып. 1. Спб., 1884. 331 с.

Разбор см. у *О. Миллера*, Изв. Геогр. об-ва, 1884.

**Шейковский.** Быт подолян. Киев, 1860.

Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849.

Разбор этой книги см.: Отеч. з., 1850, № 3, Отд. 5. Стр. 17-28.

- Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. М., 1862.

- Купала и коляда.- Чтения в Моск. общ-ве истории и древностей российских. М., 1861. Кн. 4.

Щепкин. Об источниках и формах русского баснословия. В 2 вып. М., 1859-1861.

Кр. рец. см.: Отеч. з., 1860, № 3: «Различные направления в изучении русской народности».

Ягич И. В. Исторические свидетельства о пении и песнях славянских народов. Пер.- В кн.: Славянский ежегодник. Под ред. Задерацкого. Киев, 1878. Стр. 140 и след. (О русской народной поэзии. Стр. 193-233).

Пособием может служить также:

Покровский В. Историческая хрестоматия. Т. 1. М., 1897.

Сюда вошли ст.: *Забелина* «Языческая религия русских славян»; *Костомарова* «Праздники языческих славян»; *Срезневого* «Святылища и обряды языческого богослужения славян»; *Афанасьева* «Борьба начал света и тьмы по воззрениям славян»; *Порфирьева* «Коляда»; *Сахарова* «Красная горка и Радунница. Семик. Троицын день»; *Соловьева* «Семик»; *Снегирева* «Семик»; *Терещенко* «Купальские травы»; *Ефименка* «Ярилла»; *Буслаева* «Значение окружающей природы в создании мифов»; *Котляревского* «Погребальные почести в сознании индоевропейских народов. Воззрения славян язычников на душу и ее загробное существование. Погребальные обычаи языческих славян»; *О. Миллера* «Егорий Храбрый»; *Порфирьева* «Егорий Храбрый»; *Фаминцына* «Св. Георгий в представлении славянских народов»; *Кирпичникова* «Юрьев день».

### Сборники обрядовых (мифических) песен (великорусских и белорусских): колядских, овсеновых, семицких, купальских и т. д.

Барсов Е. В. Причитания Северного края. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

Безсонов П. Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. Ч. 1. М., 1871.

Вольтер Э. Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. Ч. 1. Праздники и семейные песни латышей. Спб., 1890.

Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси.- Чтения в Моск. о-ве истории и древностей российских. М., 1863, 1865, 1871, 1872.

- То же. Предисл. Бодянского. М., 1878.

Разбор см. у *А. Потебни* в 21-м отчете об Уваровских премиях.- Зап. АН. Т. 37.

Дмитриев М. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.

Календарь Северо-Западного края. М., 1889.

Киреевский. Песни, собранные Киреевским. Вып. 1-10. М., 1860-1874. 11 выпуск. Изд. Общ. Люб. Рос. Слов.

Колосов М. О колядках.- Сборник отделения русского языка и словесности Имп. АН. Т. 17. Стр. 168 и след.

Здесь помещена большая колядка Олонецкой губ.

Мерзляков А. Ф. и Цыганов Н. Г. Русские песни Мерзлякова и Цыганова. Изд. 3-е. Спб., 1886.

Народный дневник, колядки, щедривки и богатый вечер.- Труды Этногр. стат. эксп. в Зап. крае. Под ред. Н. Костомарова. Т. 3. Спб., 1872.

Обрядные песни в окрестностях Збруча, в селах Дубковцах, Роштовцах и Сороке, собранные *Гальком*.- Песни русского маковецкого люда в Угрии. Собранные свящ. *А. Павловским*.- Песни руссинов-лемков в Галиции, собранные *А. И. Торонским*.

Пальчиков Н. Крестьянские песни Уфимской губ. Спб., 1888.

Радюкин Н. Романтизм русский.- «Дело», 1873, № 7-9.

См. гл. «Язычество: Борьба языческого культа с христианским мировоззрением».

Рыбников. Русские народные песни. В 4 т.

Русская классная библиотека: Пособие при изучении русской литературы. Под ред. А. Н. Чудинова. Вып. 18. Спб., Изд. И. И. Глазунова, 1894.

Русская народная лирика: Песни обрядовые. Песни семейные. Песни бытовые. Песни удалые. Объяснительные статьи.

Сахаров И. Сказания русского народа. (Выходные данные см. выше, в разд. «Исследования по славяно-русской мифологии».)

Смирнов А. Песни крестьян Владимирской и Костромской губ. М., 1847.

Студитский Ф. Народные песни Вологодской и Олонецкой губ. Спб., 1841.

Терещенко А. Быт русского народа. Спб., 1848.

Худяков И. Материалы для изучения народной словесности (Ночь на Ивана Купалу). Спб., 1863.

Шейн П. В. Русские народные песни (Великорусские). Ч. 1. М., 1870. (Имп. Общ. ист. и древн. при Моск. ун-те; первоначально сборник был напечатан в «Чтениях в Московском общезе истории и древностей российских».)

- Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и поверьями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. Спб., 1874.

- Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. Спб., 1887.

- Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок. Т. 1. Вып. 1. Спб., 1898. (Изд. Имп. АН).  
О Шейне см. ст. В. Миллера «П. В. Шейн, собиратель памятников народного творчества». М., 1884.

Яшуржинский Хр. Белорусские колядки.- «Киевская старина», 1889, № 2.

- Колядки религиозно-апокрифического содержания.- «Киевская старина», 1895, № 2.

- Купальские песни Уманского уезда.- «Киевская старина», 1890, № 11.

Кроме того см. материалы, помещенные в «Этнографическом сборнике», «Этнографическом обозрении», в изданиях Географического Общества, в «Живописной России» (т. 3, ч. 2: Белорусское Полесье. Ст. Киркора «Памятники времен первобытных. Следы язычества в празднествах, обрядах и песнях». Спб., 1882).

## ЛИТОВЦЫ

Балпромайтис С. Литва: Очерки из народного быта литовцев. Вып. 1. Свадьба. Спб., 1877. 80 с.

Вольтер Э. Литовская мифология.- Энцикл. словарь. Спб., Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 17. Стр 812-813 (С указанием литературы).

Об изучении литовской мифологии.- Прилож. к 24 тому Изв. Имп. Рус. Геогр. Общ.

- Ст. Киркора в «Живописной России», т. 3, Ласицкого в «Трудах 3-го археол. съезда 1876 г.» и Прейса в ЖМНП, 1841, № 26.

Сенковский О. Литва, Свидригайло и Коцебу.- Собр. соч., Т. 6. Спб., 1859.

## ГЕРМАНЦЫ, СКАНДИНАВЫ, ФИННЫ

Батюшков Ф. Сага о Финнбоге Сильном.- ЖМНП, 1885, № 2, 7.

Буслаев Ф. Древне-северная жизнь.- «Рус. вестник», 1857, № 4.

- То же.- В кн.: Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Спб., 1861.
- Песни древней Эдды о Зигурде.- «Атеней», 1853, № 4.
- То же.- В кн.: Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Спб., 1861.
- Быков А. Славяне и тевтоны: Историко-этногр. этюд.- «Наблюдатель», 1891, № 2, 3.
- Белинский В. Главные черты древней финской эпосеи «Калевала».- В кн.: Белинский В. Г. Собр. соч. Т. 4. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1896.
- Водовозов. Нибелунги. Древнегерманская народная поэма, ее содержание, объяснение ее состава и образования.- «Рассвет», 1861, № 9.
- Ганзен П. Мифология севера и ее влияние на характер, нравы и обычаи древних северян.- «Рус. вестник», 1896, кн. 7.
- Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. Пер. с англ. В. Н. Неведомского. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1883.
- См. Т. 1. Гл. 9. Религия Германии, ее влияние в мирное время и во время войны (стр. 304-307). Гл. 10. Религия готов. Учреждения и смерть Одина; приятная, но неверная гипотеза относительно Одина (стр. 320-322). Ч. 4. Гл. 37. Обращение варваров в христианство. Мотив их верований (стр. 138-143).
- Горн Ф. В. История скандинавской литературы от древнейших времен до наших дней. Пер. К. Бальмонта. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1894.
- См. Отд. I. Древнескандинавско-исландская литература. Древнескандинавская литература.
- Грановский Т. Песни Эдды о Нибелунгах.- В кн.: Грановский Т. Собр. соч. Т. 1.- То же.- В кн.: Альманах «Комета». М., 1851.
- Грот Я. Поэзия и мифология скандинавов.- Отеч. з., 1839, № 4.
- О финнах и их народной поэзии.- Совр., 1840, № 19.
- Западноевропейский эпос и средневековый роман в пересказах и сокращенных переводах с подлинных текстов О. Петерсон и Е. Балабановой. В 3 т. Спб., 1896.
- Т. II. Скандинавский эпос. Т. III. Германский эпос.
- Извлечение из саги Олава, сына Тригтвиева, короля Норвежского. Пребывание Олава Тригтвиевича при дворе Владимира Великого. Пер. с исланд. С. Сабинина.
- Иллюстрированная история религий. Сост. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей и др. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899.
- См. т. II. Германцы, кельты и славяне.
- Калевала. Финская народная эпосея. Полн. стихотворн. пер. с предисл. и примеч. Л. П. Бельского. Спб., 1888.
- То же. Три первые песни. Пер. С. В. Гельгрена. Гельсингфорс, 1885.
- То же. Сокращ. пер. Гранстрема. С рис. Спб., 1881.
- Карлейль Т. Герои и героическое в истории. Публ. беседы. Пер. с англ. В. Яковенко. С прилож. ст. переводчика о Карлейле. Спб., 1891.
- См. Гл. 1. Герой как божество. Один. Язычество. Скандинавская мифология (стр. 1-58).
- Песнь о Нибелунгах.- БдЧ, 1857.
- Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Пер. с нем. Е. Корша. М., Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870. Т. 3.
- Германцы (Развитие мифологии. Исландия и Эдда; стр. 319-340).
- Финское племя (Мифология. Финский эпос Калевала; стр. 280-294).
- Кирпичников А. Германский национальный эпос.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 2. Спб., Изд. К. Риккера, 1885. Стр. 146.
- Беовульф. Мифические и героические песни и саги Скандинавии. Песнь о Гильдебранте. Вальтарий. Нибелунги. Кудруна. Цикл Дитриха Бернского.

- Мифические и героические песни и саги Скандинавии.- В кн.: Всеобщая история литературы. Под ред. В. Ф. Корша. Т. 4. Спб., Изд. К. Риккера, 1889. Стр 150-165.

Лавровский. Германская мифология.- «Русское слово», 1860, № 9.

Мензис А. История религий. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1899.

Ч. 4. Гл. 15. Тевтоны. Арийцы в Европе. О древних германцах. Древние германские боги. Более поздняя религия германцев. Исландия; Эдды. Боги Эдд.

Петискус А. Олимп, или греческая и римская мифология в связи с египетской, германской и индийской. Пер. с нем. П. Евстафьева. Спб., 1873.

Полевой П. Женские типы Калевалы.- «Рассвет», 1861, т. 11, № 8, стр. 163-181.

Песнь о Нибелунгах. С введением и примечаниями. Перевел размером подлинника М. Кудряшев. Спб., 1889. (Изд. «Пантеона литературы».)

Сага об Эрике Красном. Пер. и прим. Сыромятникова. Спб., 1890.

Сенковский О. Скандинавские саги.- БдЧ, 1834, № 1.

- То же.- Собр. соч. Т. 5. Спб., 1858.

Созонович. Очерк средневековой немецкой эпической поэзии и литературная судьба Песни о Нибелунгах. Варшава, 1889.

Тегнер И. Фритиоф. Поэма. Пер. Я. Грота. Гельсингфорс, 1841.

Шерр И. История цивилизации Германии. Пер. А. Неведомского и Д. Писарева. Спб., 1861.

Сюда вошли: Общий очерк религии древних германцев. Песни и саги. Национальные циклы героических саг.

Шюре Э. История немецкой песни. Пер. под ред. П. Вейнберга. Спб., 1882.

Эймундова сага. Пер. и примеч. Сенковского.- БдЧ, 1834, № 2.

## КЕЛЬТЫ

Василевский. Вопрос о кельтах.- ЖМНП, 1882, № 9; 1883, № 8.

Георгиевский А. И. Галлы в эпоху Юлия Цезаря. М., 1865.

Джонстон В. Эпос умирающего языка.- «Мир Божий», 1897, № 10.

Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. М.; Изд. К. Т. Солдатенкова, 1870. Т. 3.

Кельты (Коренные черты мифологии: феи и эльфы. Друидизм; стр. 295-319).

Моммсен Ф. Римская история. Т. 5. Пер. В. Неведомского. М., 1887. 84 с. См. о кельтах.

### Разные книги и статьи, относящиеся к истории религии и ее философии.

Антонович В. Колдовство.- Труды эксп. в Юго-Западный край. Т. 1. Вып. 2. 1877. 139 с.

Бизе А. Историческое развитие чувства природы. Пер. Д. Коробчевского. Спб., 1890. Введение. Гл. I. Христианско-теологическое и языческо-симпатическое чувство. Природа первых десяти веков (стр. 3-62).

Булаков Ф. Иов, Прометей и Фауст: Опыт этико-исторической параллели.- «Историч. вестник», 1884, № 4.

Булиг Н. О мифическом предании как главном содержании народной поэзии.- Ученые записки Казан. ун-та, 1870, стр. 266-308.

- То же (отд. изд.).- Казань, 1870.

Буслаев Ф. Сравнительное изучение народного быта и поэзии.- «Рус. вестник», 1872, № 10; 1873, № 1, 4.

Белогриц-Котляревский. Мифологическое значение некоторых преступлений, совершаемых по суеверию.- «Историч. вестник», 1888, № 7.

Вейс Г. Внешний быт народов с древнейших до наших времен. История одежды, вооружения, постройки и утвари. В 6 т. С рис. М., 1873-1879.

См. Т. I. Ч. 1. Стр. 375. Восточные народы (Об одежде духовного сословия и церковной утвари и постройках).

Виноградов Н. С. О значении религии в жизни человека.- Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1893, № 2.

Воеводский Л. Этнологические и мифологические заметки. I. Чаши из человеческих черепов и тому подобные примеры утилизация труда (Из 25-го тома Зап. Имп. Нов. унта.) 1877. 84 с.

Вундт В. Этика. Исследование факторов и законов нравственной жизни. Пер. с нем. Спб., Изд. ж. «Русское богатство», 1887.

См. Гл. 2. Религия и нравственность: 1. Мифы и религия. 2. Боги, как нравственные идеалы. 3. Религия и нравственный мировой порядок (стр. 47-115).

В. Э. Развитие понятий о нравственности.- РМ, 1888, № 8.

Гиддингс Ф. Основы социологии: Анализ явлений ассоциации и социальной организации. Пер. Н. Спиридонова. 2-е изд. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1898. 418 с.

См. Кн. IV. Демогеническая ассоциация (Природа и стадии цивилизации: Цивилизация военно-религиозная).

Дескюре И. Б. Медицина страстей или страсти, рассматриваемые в отношении к болезням, законам и религии. В 2 т. Пер. с фр. М., 1869.

Дрейфус К. Мировая и социальная эволюция. Пер. со 2-го фр. изд. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1895. 350 с.

См. Ч. 4. Гл. «Религия и нравственность» (стр. 301-331).

Дрепер В. История отношений между католицизмом и наукой. Пер. под ред. А. Пыпина. Спб., 1876.

- История умственного развития Европы. Пер. А. Пыпина. Спб., 1880.

- То же. Пер. М. Лучицкой. Киев, 1897.

Елисеев А. Среди поклонников дьявола: Очерки верований изидов.- «Сев. вестник» 1888, № 1, 2.

Зотов В. Документальная история черта.- «Историч. вестник», 1884, № 1, 9.

Кальме. Из истории суеверий.- «Живописное обозрение», 1883, № 2, 3.

Каптерев. Этюды по психологии народов.- Зн., 1874, № 10.

Каро Э. Религия позитивизма.- «Мысль», 1882, № 11.

Карпенгер В. Месмеризм, одилизм, столоверчение и спиритизм. Спб.

Кареев Н. Мифическое мирозерцание и положительная философия.- Зн., 1876, № 11.

- Мифологические этюды.- «Филологич. записки», 1872. Вып. 2-6.

Кидд В. Социальное развитие. С предисл. проф. Вейсмана. Пер. с англ. М. Чепинской. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1897.

См. Гл. 5. Роль религиозных верований в эволюции общества (стр. 52-63).

К. М. Следы древних культур в нравах новых народов.- ВЕ, 1882, № 2.

Колмачевский Л. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882. 316 с.

1. Гипотезы о происхождении, развитии и распространении животного эпоса. 2. Отношение славянского животного эпоса к Западному. 3. Главнейшие вопросы в сфере средневековых поэм о животных. 4. Сатирический элемент в пределах животного эпоса.

Комаров М. Экскурсы в сказочный мир: Этюды в области мифов и народных преданий. М., 1886.

Конт О. Вступительные лекции в «Курс положительной философии».- В кн.: Риголаж. Социология О. Конта. Спб., 1898. (Приложение.)

О контовском законе трех фазисов развития см.: 1) *Льюис и Милль О.* Конт и позитивизм. Спб., 1868; 2) *Д. С. Милль, Уорд и Г. Спенсер.* О. Конт и позитивизм. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1897; 3) *Лесевич.* Опыт критического исследования осново-начал позитивизма. Спб., 1877; 4) *Ватсон.* О. Конт и позитивная философия (в его «Очерках и этюдах»). Спб., 1891; 5) *Писарев.* Исторические идеи О. Конта (Собр. соч.); 6) *Риголаж.* Социология О. Конта. Спб., 1889.

Коробчевский Д. Мифы детских сказок.- Зн., 1872, № 1.

Кулишер М. Межевые обряды прежних времен. Очерк из сравнительной истории культуры.- ВЕ, 1886, № 6.

- Очерки сравнительной этнографии и культуры. Спб., 1887.

- Источники материализма.- ВЕ, 1885, № 12.

Левенстим А. Суеверие и уголовное право. Спб., 1897 (Юридическая библиотека. № 15). Введение. 1. Человеческое жертвоприношение. 2. Опахивание. 3. Убийство уродов. 4. Колдовство и порча. 5. Розыск преступника. 6 Упыри и разрытие могил. 7. Талисманы. 8. Лжеприсяга. 9. Народная медицина. 10. Кражи. 11. Мошенничество. 12. Кликушество. 13. Беспорядки во время эпидемии. 14. Мнимые преступления. 15. Заключение.

Лекки. История рационализма в Европе. Т. 1. Спб., 1870.

Леманн, д-р. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. Пер. с нем. В. Н. Линда. М., Изд. маг-на «Книжное дело», 1899.

Ленге А. История материализма и критика его значения в настоящее время. В 2 т. Пер. с 3-го нем. изд. Н. Страхова. Спб., 1899.

Ленорман. Всемирный потоп по преданиям разных народов.- «Век», 1882, № 6.

Летурно Ш. Эволюция нравственности. Спб., 1892. (Только небольшое количество экземпляров было выпущено в продажу.)

Живая до-история. Происхождение нравственных наклонностей. Стадия нравственной эволюции: а) животная нравственность; б) дикарская нравственность; в) нравственность варваров; г) Нравственность варварской стадии (Персия - Авеста; Древняя Индия; Брамины; Китай; Иудея; Ислам; Греко-римский мир; варварство и феодализм). *Влияние религии на нравственность*.

Макензи Д. С. Этика (Учение о нравственности). Пер. с англ. Спб., Изд. Ф. Павленкова, 1898.

См. Ч. II. Гл. 17. Отношение этики к религии: Этическое значение религии. Отношение религии к искусству. Необходимость религии. Стремление к бесконечному. Первая религия. Вторая религия. Третья религия. Религия и суеверия. Нравственная жизнь как религия (стр. 275-293).

Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. Ч. 1. Спб., 1882. 336 с.

1. Обозначение главнейших моментов развития сравнительной мифологии со времен Я. Гримма. 2. Важнейшие факторы, участвующие в создании мифа. 3. Мифологические представления о происхождении человека от растений и связанные с ними представления о производительной силе растений. Примечание к теории Куна. 4. Поэтические образы, в основании которых лежат указанные представления. 5. Превращение человека в растение и связанные с этим представлением обычаи. 6. Апперцепирование дерева, как существа живого. Связанные с этим верования и обычаи. 7. Вера в присутствие духа в растениях и связанные с этим верования и обычаи. 8. Образы растительного духа. 9. Мифологическое значение трав. Связанные с этим обычаи.

Мензбир М. Исторический очерк воззрений на природу.- «Вопросы философии и психологии», 1891, № 10, 11.

- То же. М., 1897.

Мечников Л. Культурное значение демонизма.- «День», 1879, № 1-4.

- Миллер Вс. Миф о Ниобе на Востоке.- ЖМНП, 1877, № 10.
- Михайловский Н. Идеализм, идолопоклонство и реализм (Штраус. Die alte und neue Glaube).- Отеч. з., 1873, № 12.
- То же. Собр. соч. Т. 4. 1897.
- Мюллер М. Философия мифологии: Публичн. лекции.- Зн., 1874, № 5, 6.
- Н. Н. Религия и теория развития.- «Мысль», 1881, № 5.
- Овсяннико-Куликовский Д. Н. Очерки из истории мысли.- «Вопросы философии и психологии», 1890, № 2.
- Автор, отправляясь от мифологических и теософических представлений, восходящих в глухую индоевропейскую древность, доказывает, что древняя философия должна быть приведена в связь с мифологией и наивной теософией и только тогда выяснится процесс возникновения и роста отвлеченного мышления и станет возможной рациональная история ума человеческого.
- К вопросу о быке в религиозных представлениях древнего Востока. Одесса, 1885.
- О. М. Огненное погребение. Оч. Тр. 1891, № 6.
- Паскаль (Блез). Мысли о религии. 2-е изд. М., 1899.
- Потанин Г. Громовник по поверьям и сказаниям племен южной Сибири и северной Монголии.- ЖМНП, 1882, № 1, 2.
- Радлов Э. Очерки из истории скептицизма.- ЖМНП, 1887, № 2.
- Реньяр Н. Умственные эпидемии. Пер. Э. Зауэр. Спб., 1885.
- Рише Ш. Сомнамбулизм, демонизм и яды интеллекта. Спб., 1885.
- Роберти Е. Монистические учения и отношения к ним позитивизма.- «Свет», 1879, № 8
- Спенсер Г. Основные начала. Пер. с англ. Спб., Изд. Л. Пантелеева, 1897.
- См. Ч. 1. Непознаваемое. Гл. 1. Религия и наука (стр. 1-20); 2. Основные идеи религии (стр. 20-39); 3. Основные идеи науки (стр. 39-57); 4. Относительность всякого знания (стр. 57-82); 5. Примирение (стр. 82-104).
- Сенковский О. Историч. мифология монголо-турков.- Собр. соч. Т. 7. Спб., 1859.
- Спенсер Г. Прошедшее и будущее религии.- «Русское богатство», 1884, № 2.
- Файе. Происхождение мира: Космогонические теории, древние и современные. Пер. со 2-го доп. изд. Спб., Изд. ж. «Русское богатство», 1890.
- То же. С добавлением «Космогонические гипотезы» К. Вольфа. 2-е изд. Спб., 1895. 271 с. См. Введение. Наука и религия. Космогонические идеи прежних времен. Космогонические идеи древних.
- Хотинский М. Чародейство и таинственные явления в новейшее время. Спб., 1866.
- Цебрикова М. Суеверия человечества.- «Историч. вестник», 1884, № 7-9.
- Чичерин Б. Наука и религия. М., 1879.
- Шеппинг Д. О. Дохристианское воззрение человека на смерть и загробную жизнь. М., 1889.
- Шопенгауэр А. О духовидении. Пер. Р. Кресин. Харьков, 1890.
- Д. Ф. Штраус и его исповедь (Die alte und die neue Glaube).- «Рус. вестник», 1873, № 11. См. также ст. К. Арсеньева в «Вестнике Европы», 1878, № 9, '10.
- Эванс. Этика первобытного общества.- «Мир Божий», 1894, № 8.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### Русские журналы (в библиографическом указателе)

- БдЧ — «Библиотека для чтения»  
ВЕ — «Вестник Европы»  
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения  
Зн. — «Знание»  
Отеч. з. — «Отечественные записки»  
РМ — «Русская мысль»  
Совр. — «Современник»

### Иностранные издания (в основном корпусе текстов)

- Ann. M. G. — Annales du Musée Guimet  
Enc. Brit. — Encyclopaedia Britannica  
Hibb. lect. — Hibbert Lectures  
J. As. — Journal asiatique  
R. H. R. — Revue de l'histoire des religions  
S. B. E. — Sacred Books of the East. Ed. by F. Max Müller  
ZDMG — Zeitschrift der deutschen, morgenländischen Gesellschaft

## ОГЛАВЛЕНИЕ

### Индо-германцы

§ 65. Общий очерк .....	5
-------------------------	---

### Индусы

§ 66. Народ и культура .....	8
------------------------------	---

### Ведийская и браманская религии

§ 67. Веды .....	12
§ 68. Авторитет Вед .....	15
§ 69. Божества .....	18
§ 70. Отдельные божества .....	21
§ 71. Культ .....	31
§ 72. Волшебство .....	37
§ 73. Нравственная жизнь. Смерть и загробная жизнь .....	39
§ 74. Касты. Жизнь жрецов. Жреческие божества .....	42
§ 75. Образ мыслей в Упанишадах .....	46
§ 76. Космогония. Переселение душ .....	50
§ 77. Философские школы .....	55

### Джайнизм

§ 78. Секта джайнов и ее учение .....	62
---------------------------------------	----

### Буддизм

§ 79. Общий характер буддизма .....	67
§ 80. Буддийская литература .....	70
§ 81. Гаутама Будда .....	73
§ 82. Буддийское учение .....	82
§ 83. Община .....	93
§ 84. Буддизм в Индии .....	98
§ 85. Буддизм в Тибете (Ламаизм) .....	104
§ 86. Буддизм в Китае и Японии .....	106

### Индуизм

§ 87. Возникновение индуизма .....	109
§ 88. Секты и их литература .....	113

§ 89. Боги и учение о богах . . . . .	117
§ 90. Религиозная жизнь . . . . .	131
§ 91. Развитие религий под влиянием ислама . . . . .	137
§ 92. Современное положение . . . . .	141

## Персы

§ 93. Мидо-персидский народ . . . . .	143
§ 94. Родина персидской религии и ее основатель . . . . .	146
§ 95. Религиозная литература . . . . .	152
§ 96. Иранская религия до Заратустры . . . . .	154

## Авестийская религия

§ 97. Боги . . . . .	162
§ 98. Царство зла . . . . .	171
§ 99. Культ . . . . .	174
§ 100. Очищения, культура и обычаи . . . . .	177
§ 101. Смерть и загробная жизнь. Конец мира . . . . .	185
§ 102. Религия при Сассанидах и во времена магометанского господства . . . . .	191

## Греки

§ 103. Греки и их религия . . . . .	202
§ 104. Обзор источников . . . . .	206
§ 105. Древнейшие культы и божества . . . . .	210
§ 106. Гомер . . . . .	221
§ 107. Гесиод . . . . .	235
§ 108. Круг богов . . . . .	239
§ 109. Полубоги, герои, демоны . . . . .	261
§ 110. Мифы у греков . . . . .	265
§ 111. Культ . . . . .	268
§ 112. Оракулы и игры . . . . .	279
§ 113. Таинства. Орфизм . . . . .	289
§ 114. Религиозные отношения в философии и поэзии . . . . .	300
§ 115. Пиндар, Эсхил, Софокл . . . . .	304
§ 116. Начало разложения . . . . .	311
§ 117. Религия и философия . . . . .	317
§ 118. Религия и мораль . . . . .	321
§ 119. Эллинистический период . . . . .	324

## **Римляне**

§ 120. Предварительные замечания . . . . .	327
§ 121. Обзор источников . . . . .	328
§ 122. Божества древних римлян . . . . .	332
§ 123. Религия государства . . . . .	343
§ 124. Жрецы . . . . .	349
§ 125. Календарь и праздники . . . . .	357
§ 126. Сказания о происхождении Рима . . . . .	363
§ 127. Периоды римской религиозной истории . . . . .	368
§ 128. Конец республики . . . . .	378
§ 129. Реформа Августа . . . . .	385
§ 130. Религия в первые два столетия империи . . . . .	393
§ 131. Мыслители и учителя . . . . .	401
§ 132. Религиозный синкретизм в начале третьего столетия . . . . .	414
§ 133. Конец язычества . . . . .	421

## **Славянское племя**

34. Балты и славяне . . . . .	428
-------------------------------	-----

## **Германцы**

§ 135. Предварительные замечания . . . . .	436
§ 136. Обзор источников . . . . .	439
§ 137. Исторические отношения . . . . .	449
§ 138. Культ и обычаи . . . . .	453
§ 139. Боги и вера . . . . .	456
§ 140. Кельты . . . . .	462

## **Библиографический указатель книг и статей**

на русском языке по истории религий . . . . .	469
---	-----

Список сокращений . . . . .	523
-----------------------------	-----

*ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ*  
*в двух томах*

Издательский отдел  
Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря

Адрес монастыря: 186756, Карелия, г. Сортавала, о. Валаам,  
Спасо-Преображенский Валаамский монастырь.

Адрес Издательского отдела: 125047, Москва, ул. 2-я Тверская-Ямская, д. 52.

Расчетный счет Издательского отдела:  
текущий счет 701030 в Издатбанке, РКЦ ГУ ЦБ РФ по г. Москве,  
корреспондентский счет 161939 МФО 201791

Редактор Е. В. Тростникова  
Художественный редактор А. А. Волошин  
Верстка Н. В. Колюбиной

Сдано в набор 15.05.1992. Подписано в печать 29.07.1992. Формат 70×100 1/16.  
Печать офсетная. Усл. печ. листов 33,54. Тираж 50 000. Заказ № 8620. С4.  
Ордена Трудового Красного Знамени ПО «Детская книга» Мининформпечати РФ.  
127018, Москва, Сушеvский вал, 49.