This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

2. 5. 1.

1. 304.

The Library

of the

University of Wisconsin

Digitized by Google

[Khrisanf, E.]

РЕЛИГІИ ДРЕВНЯГО МІРА

ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

(РЕЛИГІИ ЕГИПТА, СЕМИТИЧЕСКИХЪ НАРОДОВЪ, ГРЕЦІИ И РИМА)

АРХИМАНДРИТА ХРИСАНѲА

РЕКТОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ

(НЫНѢ ЕПИСКОПА АСТРАХАНСКАГО).

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ БѢЛЕВСКОЙ ПРОГИМНАЗІИ БИБЛІОТЕКИ

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
1875.

Digitized by Google

Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать дозволяется.
С.-Петербургъ, ноября 27-го дня 1874 года.
Цензоръ, Архимандритъ *Геласій*.

Печатано въ типографіи духовнаго журнала «Странникъ», на Невскомъ проспектѣ, въ домѣ № 108.

Digitized by Google

BT
·K52
2

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
Религія Египта	1
Краткая характеристика религіозныхъ вѣрованій у народовъ передней Азіи	197
Религія Ассиріи и Вавилоніи	217
Религія Финикіи	269
Религіозныя вѣрованія народовъ Малой Азіи	308
Религія арабовъ	315
Религія Греціи	325
Религія Рима	572

Digitized by Google

Digitized by Google

РЕЛИГІЯ ЕГИПТА.

Мы направляемся теперь отъ востока къ западу древняго міра...

Извнутри пустынь Африки, на южный берегъ того моря, которое соединяло западъ съ востокомъ, по теченію впадавшей въ него рѣки, выступала замѣчательная въ исторіи древняго міра страна, извѣстная грекамъ подъ именемъ Египта. [1]

---

[1] Сами египтяне называли свою страну Хеме или Кеме, что значило «черная». Названіе это указывало не на видъ ея обитателей, цвѣтъ кожи которыхъ былъ коричневый, а на видъ самой земли, почва которой, послѣ наводненій Нила, покрываясь иломъ, казалась черною, особенно, по сравненію съ свѣтлыми песками пустыни, окружавшей долину Нила (Herod. 2, 12. Plutarch. de Iside et Osiride 12, 37.) Сопоставляютъ также это названіе съ именемъ библейскаго Хама, родоначальника хамитовъ, которое съ еврейскаго корня значитъ «жаркій, горячій» и соотвѣтствуетъ греческому названію обитателей юга «αἰθοψ, αἰθίοψ.» Въ Библіи Египетъ называется Mizr или Mizraim,—имя, повидимому, указывающее не на страну, а на главный городъ ея (Мемфисъ) и значащее,—«укрѣпленный», то есть городъ,—urbs, arx. Что касается до названія «Египетъ», то оно, кажется, слово семитическаго происхожденія, видоизмѣненное греками. Нижнюю часть Египта и особенно дельту Нила финикіяне, издавна соприкасавшіеся съ нею, и отчасти населявшіе ее, называли Akap, или Ekapt, что значило: «извилистая страна». По всей вѣроятности, греки, при первомъ знакомствѣ со страною на берегу моря, услышали отъ финикіянъ это названіе, и, усвоивъ его, стали употреблять о всей странѣ Египта. У Гомера однимъ и тѣмъ же именемъ Египта называется и страна, и рѣка Нилъ. Въ названіи нынѣшнихъ коптовъ (Kypti, Gypti), кажется, сохранилось это

Digitized by Google

Страна эта, составлявшая, и по своему географическому положенію, и по своему внутреннему строю,— какъ бы переходъ отъ востока къ западу, была не менѣе, если не болѣе своеобразна, чѣмъ страны отдаленнаго востока. Египетская мудрость и египетское искуство возбуждали изумленіе въ древнихъ грекахъ. Ни одна страна міра, говоритъ греческій историкъ, совершившій путешествіе по Египту, не представляетъ такихъ диковинъ, такихъ поражающихъ произведеній искуства, какъ Египетъ [1]. До нынѣ эта «страна пирамидъ» служитъ предметомъ особеннаго научнаго интереса и усиленныхъ научныхъ изысканій. До нынѣ она вызываетъ въ насъ чувство чего-то таинственнаго, оставаясь во многомъ все еще неразгаданною. До нынѣ еще, говоря словами одного изъ историковъ, — «покровъ изъ песчаныхъ облаковъ Сахары, облегающій эту царицу Ливійскихъ пустынь, все еще не снятъ [2].

Своеобразна территорія этой страны—съ ея великою и священною рѣкою, которая питала Египетъ и отъ которой зависѣла его культурная жизнь и цивилизація. Своеобразенъ обусловленный этою мѣстностію и бытъ загадочнаго народа, оставившаго по себѣ, чрезъ тысячи лѣтъ, несокрушимые временемъ памятники своего изумительнаго искусства. Но весь этотъ своеобразный строй нравственнаго быта египтянъ былъ только внѣшнимъ выраженіемъ того внутренняго душевнаго строя ихъ, который дала имъ ихъ религія. Свое-

---

древнее названіе жителей дельты Нила. См. Real. Encyklopädie v. Herzog. B. 1. Aegypten. Производятъ также имя Коптовъ, какъ и Египта (Gypti-Αἴγυπτος), и отъ египетскаго Kah-Ptah —то есть «страна бога Пта или Фта». См. Uhlemann. Thoth. S. 23.

[1] Πλέω θωυμάσια ἔνεστι, ἢ ἄλλη πᾶσα χώρη καὶ ἔργα λόγου μέζω παρέχεται πρὸς πᾶσαν χώρην. Herodot. lib. 2, 35. Edit. Dietsch. 1859 г.

[2] Scherr. Geschichte d. Religion. 11, S. 3.

Digitized by Google

образный и въ высшей степени замѣчательный строй религіозныхъ воззрѣній лежалъ въ основѣ всего того, что поражаетъ насъ въ жизни этого древняго народа.

Въ исторіи религіи Египту суждено занять одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ.

Въ новомъ, христіанскомъ мірѣ Египетъ былъ отечествомъ высшаго созерцательнаго Богословія и созерцательной жизни. Здѣсь положено начало для христіанской философіи. Здѣсь, прежде всего, человѣческая мысль пыталась проникнуть въ тайны откровенія и уяснить себѣ высокія истины христіанства. Изъ Александрійской школы, древнѣйшей въ исторіи христіанскаго Богословія, вышли первые знаменитые отцы и учители церкви съ созерцательно-философскимъ направленіемъ,—стремившіеся выяснить высокіе догматы Евангелія изъ началъ высшаго вѣдѣнія [1] и отдѣлить отъ христіанства примѣшивавшійся къ нему чуждый, языческій элементъ. Здѣсь же,—въ пустыняхъ, окружающихъ долину Нила, — положено начало и христіанскому подвижничеству. Въ лицѣ Павла ѳиваидскаго, Антонія и Пахомія, земля Египта впервые явила міру высокіе, чудные подвиги созерцательной жизни великихъ послѣдователей Христовыхъ.

Предъ явленіемъ христіанства, къ концу исторіи древняго міра,—въ Египтѣ же, въ Александріи,—сосредоточивалась, можно сказать, мудрость всего тогдашняго міра. Здѣсь объединялись религіозныя воззрѣнія востока и запада, сливались преданія всѣхъ болѣе или менѣе извѣстныхъ народовъ древняго міра, и все это слагалось въ одно умозрительное созерцаніе, въ которомъ греческій идеализмъ мѣшался съ

[1] Климентъ александрійскій, Оригенъ, позднѣе св. Аѳанасій и Кириллъ.

Digitized by Google

восточнымъ мистицизмомъ и которое вмѣщало въ себѣ почти все, что было возвышеннаго въ религіозныхъ вѣрованіяхъ всѣхъ народовъ древности. Даже еврей здѣсь выступилъ изъ своей самозаключенности и создалъ свою философію. Филонова Іудейско-Александрійская школа служила типомъ подобнаго объединенія разнохарактерныхъ элементовъ въ религіозномъ воззрѣніи. Здѣсь и ветхо-завѣтное откровеніе впервые явилось въ переводѣ на всемірный для той эпохи языкъ грековъ. Словомъ, въ Египтѣ, можно сказать, собрана была вся сумма религіознаго развитія древняго міра. Этимъ объясняется и явленіе христіанской философіи въ этой странѣ, подготовившей почву для христіанскаго созерцанія... Этимъ объясняется и то, что отсюда исходилъ прежде всего тотъ «лжеименный разумъ», тотъ «мнимый гносисъ», который хотѣлъ примѣшать къ христіанству языческую стихію и производилъ изъ себя разнообразныя ереси въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ [1].

Но такою страною религіозной мудрости Египетъ былъ издавна и унаслѣдовалъ стремленіе къ ней отъ временъ глубокой древности. По словамъ Геродота,— египтяне были благочестивѣйшимъ и религіознѣйшимъ изъ всѣхъ народовъ древняго міра [2]. Изъ Египта сами греки изводили свои древнія преданія, и не напрасно онъ издавна признавался страною глубокой мудрости [3].

Это былъ, дѣйствительно, одинъ изъ самыхъ серьезныхъ и глубокомысленныхъ народовъ древности, отличавшійся сосредоточенностію и меланхолическою на-

---

[1] Египетскій гносисъ древнѣе сирійскаго.

[2] Θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιςα πάντων ανθρώπων. Herodot. 2, 37.

[3] Геродотъ, со словъ египетскихъ жрецовъ, объяснялъ происхожденіе греческихъ божествъ изъ Египта. Насколько это справедливо, объ этомъ будетъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ.

Digitized by Google

строенностію. Въ его религіозной доктринѣ мы не встрѣтимъ такихъ роскошныхъ и разнообразныхъ, часто грандіозныхъ образовъ поэзіи, какіе видѣли у арійцевъ востока. Напротивъ, египетская миѳологія очень несложна,—ея почти нѣтъ. Съ своей внѣшней стороны, т. е. со стороны формы,—египетское воззрѣніе кажется монотоннымъ, безцвѣтнымъ. Египетскіе образы,—сравнительно съ фантастическими картинами индѣйской миѳологіи,—очень блѣдны и примрачны. По мѣткому выраженію Шерра, это игра тѣней въ полу-свѣтѣ [1]. Но это не значитъ, что египтянинъ, какъ китаецъ, весь обращенъ былъ своею мыслію къ грубой дѣйствительности, что онъ мало жилъ чувствомъ и воображеніемъ. По своему внутреннему направленію и характеру воззрѣнія, онъ стремился, напротивъ, выйти за предѣлы видимаго и дѣйствительнаго, — оно не менѣе отвлеченно и созерцательно, какъ и воззрѣніе индѣйца или иранца. Но источникъ и начало жизни, котораго искалъ египтянинъ,—быть можетъ, вслѣдствіе его особой вдумчивости,—представлялся ему непостижимымъ, загадочнымъ, таинственнымъ. Божество у него носитъ имя «сокровеннаго». Отъ этого свою мысль о божествѣ, свои религіозныя понятія онъ облекалъ въ загадочную, прикровенную форму символа. Священная символика—одна изъ отличительныхъ чертъ египетской религіи и не напрасно называютъ ее религіею символовъ и загадки (Гегель). Чувство и воображеніе египтянина создало, вмѣсто эпоса и сложной миѳологіи, — символику и питалось идеей таинственнаго и загадочнаго. Проникнутый чувствомъ этого таинственнаго, египтянинъ, повидимому, не столько рѣшалъ, сколько задавалъ вопросъ о жизни, полной тайны,—

[1] Scherr. Gesch. d. Religion. B. 11. S. 17.

Digitized by Google

отказываясь отвѣчать на него прямо и ясно. Въ этомъ отношеніи египетскій сфинксъ, который своею странною формою возбуждалъ представленіе загадочнаго и въ уста котораго древній грекъ влагалъ загадки, можетъ служить символомъ самого египтянина,—характеристикою его воззрѣнія. Это онъ самъ даетъ вопросы о тайнѣ жизни. Быть можетъ, изъ этого же влеченія къ таинственному, всего болѣе объясняется и та особенная симпатія къ молчаливымъ животнымъ, какою отличались египтяне и которая играла такую видную роль въ ихъ религіи и гіератикѣ. Молчаливыя, лишенныя дара слова, животныя—казались ему носителями скрытыхъ въ природѣ силъ и неуловимой тайны жизни. По крайней мѣрѣ есть соотвѣтствіе въ этомъ особомъ влеченіи къ животнымъ съ идеею загадочнаго и таинственнаго[1]. Самый языкъ Египта,—также символическій и загадочный, и служитъ одною изъ причинъ того, почему содержаніе религіозныхъ вѣрованій этой страны для насъ донынѣ все еще остается во многомъ неяснымъ и загадочнымъ[2].

---

[1] Не совсѣмъ парадоксально въ этомъ отношеніи замѣчаніе Шейнерта (въ «Die Christliche Religion» 1850), что, если вѣрно древнее изреченіе: Si tacuisses, philosophus mansisses, то нужно признать, что въ Египтѣ истинными философами были молчаливыя животныя, а сами египтяне были копіями съ этихъ оригиналовъ.

[2] Въ этомъ отношеніи также нельзя сопоставлять египтянъ съ китайцами. Тогда какъ эти послѣдніе остановились на чисто идеографическихъ знакахъ, египтяне развили далѣе это образное идеографическое письмо, частію чрезъ прибавленіе фонетическихъ знаковъ (звуковыхъ гіероглифовъ), частію пользуясь изображеніями, какъ буквенными знаками. Это былъ уже переходъ къ буквенному письму, которое они и выработали, но которое у нихъ самихъ не вошло въ исключительное употребленіе, вслѣдствіе наклонности ихъ къ символизму и консерватизма. Такъ называемый финикійскій алфавитъ, отъ котораго произошли всѣ письмена, какъ древнія, такъ и донынѣ употребляемыя, по мнѣнію новѣйшихъ ученыхъ, принадлежитъ семитическому

Digitized by Google

Преимущественнымъ предметомъ, на который обращена была мысль и созерцаніе арійскихъ восточныхъ племенъ, служилъ вопросъ объ отношеніи человѣка къ безконечному началу жизни и послѣдней судьбѣ человѣка. Египтянинъ, подъ вліяніемъ своей меланхолической настроенности, кажется, еще болѣе остановился на рѣшеніи этого вопроса;онъ, можно сказать,—весь въ этомъ вопросѣ о таинственномъ будущемъ, о грядущей судьбѣ человѣка... Жизнь дѣйствительная, повидимому, представляла для него грустную, трагическую картину, отъ которой онъ не могъ, однакоже, оторваться. Трагическій элементъ отражается, какъ послѣ увидимъ, и на его религіозномъ культѣ. Онъ чувствуетъ гнетъ жизни и хотѣлъ-бы отъ него освободиться,—онъ живетъ надеждою на будущее... Нигдѣ въ древнемъ мірѣ это тяготѣніе къ будущему не было такъ развито, какъ въ Египтѣ. Человѣкомъ здѣсь былъ собственно не живой, а мертвый человѣкъ. На мавзолеи и гробницы египтянинъ тратилъ всѣ свои матеріальныя силы и богатства. Всѣ эти изумляющіе своею громадностію памятники Египта, требовавшіе гигантскихъ работъ, всѣ эти высящіяся пирамиды, которыя, казалось, хотѣли достигнуть неба своими вершинами,—обязаны своимъ происхожденіемъ мысли о смерти, а не о жизни. Таинственный моментъ, которымъ оканчивается видимая жизнь, неизвѣстное буду-

---

племени, которое подъ именемъ гиксосовъ долго господствовало въ Египтѣ и здѣсь заимствовало форму буквъ изобрѣтеннаго египтянами алфавита, примѣнивъ ее къ своему языку, или, по крайней мѣрѣ, отъ египтянъ взяло *идею* алфавитнаго фонетическаго письма. Предполагается. такимъ образомъ, что египтяне были изобрѣтателями и алфавита. См. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'orient. t. I 4'8—505. t. III, 107—117. Хвольсонъ. Исторія ветхозавѣтнаго текста, «Христ. Чтеніе». 1874 г. Апрѣль.

Digitized by Google

щее за этимъ видимымъ предѣломъ бытія,—вотъ чѣмъ по преимуществу занята была мысль египтянина и вотъ что было предметомъ его надеждъ и чаяній. Китаецъ почти незналъ этого будущаго, индѣецъ—обращалъ его въ призракъ и жертвовалъ своею личностію, обрекая себя на сліяніе со всеобщимъ началомъ жизни. Только иранецъ питалъ надежду, впрочемъ смутную, на продолженіе жизни, легкомысленно изводя смерть изъ инаго, враждебнаго жизни начала, которое имѣетъ нѣкогда исчезнуть. Иначе, глубже, серьезнѣе взглянулъ на это египтянинъ. Его чаяніе крѣпче, сильнѣе. Ученіе о безсмертіи и своеобразный взглядъ на него составляетъ самую выдающуюся сторону египетскаго вѣроученія. Некрологизмъ проходитъ чрезъ всю его религіозную доктрину.

Въ цѣломъ, не смотря на это тяготѣніе къ жизни за предѣлами настоящаго, египетская религія носитъ тотъ же, общій всему язычеству, натурально-пантеистическій характеръ. Натуралистическія воззрѣнія ея напоминаютъ арійскія понятія о небѣ и свѣтѣ, какъ источникѣ жизни. Идея борьбы между свѣтомъ и тьмою, добромъ и зломъ, также входитъ въ содержаніе религіозныхъ представленій Египта, но идея эта не развита здѣсь до того крайняго дуализма, съ какимъ является она въ Иранѣ. Тьма и зло—здѣсь не имѣли значенія самостоятельнаго начала,—по крайней мѣрѣ этого не видно. Въ общей исторіи язычества—египетская религія представляетъ собою почти тотъ же моментъ, какъ и иранская, именно;—попытку, хотя и неудавшуюся, отстоять права человѣческой личности,—но это стремленіе въ Египтѣ, повидимому, было сильнѣе и прочнѣе. Общій религіозный взглядъ въ Египтѣ близокъ къ иранскому, но развитъ былъ иначе и нѣсколько глубже.

Digitized by Google

Начало исторіи этого загадочнаго народа теряется во мракѣ глубокой древности. Самое происхожденіе его малоизвѣстно. Нынѣ принято, что этотъ народъ пришелъ на берега Нила изъ Азіи и не принадлежитъ по своему происхожденію къ народамъ Африки, а составляетъ одну изъ вѣтвей кавказскаго племени, отличную, впрочемъ, не только отъ пеласгической, но и отъ собственно семитической расы. [1] Языкъ Египта, сохранившійся въ памятникахъ древности и въ нарѣчіи нынѣшнихъ коптовъ, не имѣя сходства съ языкомъ африканскихъ племенъ, во многомъ сроденъ съ семитическими, а отчасти и съ индоевропейскими языками. [2] Вообще это племя смѣшанное. [3] Государственная жизнь этого народа, по види-

[1] На основаніи библейской генеалогической таблицы народовъ, повидимому, нужно признать его отраслію хамитовъ. Быт. 10, 6.

[2] Его относятъ къ особой фамиліи языковъ, къ которой причисляются нарѣчія абиссинское и нѣкоторыхъ другихъ народовъ, живущихъ между Ниломъ и Краснымъ моремъ. Филологи находятъ, впрочемъ, что онъ принадлежитъ къ одному классу съ семитическими языками и составляетъ только ихъ особый видъ, или особую отрасль. Lenormant. Manuel d'histoire, t. I. p 123—125.

[3] Таковы заключенія, къ какимъ пришла сравнительная анатомія и лингвистика. Прежнее, довольно распространенное мнѣніе, что первоначальнымъ отечествомъ египтянъ была Эѳіопія, что Египетъ одолженъ своимъ происхожденіемъ колоніи жрецовъ изъ Мероэ, и что народъ этой страны есть смѣсь африканскаго племени съ кавказскимъ, оказывается несостоятельнымъ. Заселеніе Египта шло не съ верховьевъ Нила, а съ дельты. Сами египтяне считали себя автохтонами страны и называли себя Roud или Loud, что значитъ «сѣмя», т. е. типъ человѣческаго рода. На памятникахъ они изображали себя съ кожею черно-красною, постоянно отличая себя, какъ отъ семитовъ, такъ и отъ нубійцевъ и ливійцевъ. (Первыхъ они называли 'Âmou— аммонитяне Библіи; вторыхъ Nâhâsi и Tâmâch). Впослѣдствіи съ ними смѣшались элементы африканскій, семитскій и греко-римскій. Нынѣшніе феллахи сохраняютъ, повидимому, чисто египетскій типъ. См. Brougsch. Histoire d'Egypte. Origine des anciens Egyptiens. 1858. Real-Encyklopädie für Prot. Theologie v. Herzog. B. 1. Egypten. Lenormant. Manuel d'histoire ancienne. 1869. t. 1. pag. 123—124.

Digitized by Google

мому, слагалась изъ постепеннаго объединенія различныхъ родовъ, разсѣянныхъ въ долинахъ Нила, которые и послѣ удержали извѣстную долю независимости, вслѣдствіе чего государство раздѣлилось на извѣстные «номы». Начало этой государственной жизни относятъ за три съ половиной тысячи лѣтъ до нашей эры (Лепсіусъ—3892, Бунзенъ 3643). Сохранились извѣстія о династіяхъ царей, — начиная съ Менеса, перваго собирателя земли. Извѣстны и главнѣйшія эпохи въ исторической жизни этого народа. Извѣстно, что сначала центромъ земли былъ Мемфисъ въ среднемъ Египтѣ. 10-ю династіями царей оканчивается такъ называемая древняя египетская монархія вмѣстѣ съ вѣкомъ самыхъ древнихъ и знаменитыхъ пирамидъ. За двѣ тысячи слишкомъ лѣтъ до нашей эры на Египетъ напали «люди безъ славы», по выраженію египетскаго историка (Мането), пришедшіе съ востока и занявшіе страну нижняго Египта. Это такъ называемые гиксы, или гиксосы, [1] цари пастыри,—номады изъ Аравіи и Сиріи, съ примѣсью палестинскихъ жителей. [2] Владычество ихъ, про-

[1] *Нус* значитъ «вождь, царь», а также «плѣнный», по объясненію Іосифа Флавія, который приводитъ извѣстіе о гиксосахъ изъ Мането, а sos sasou—пастырь. На памятникахъ они называются: Hâqou—Sasou. Здѣсь это имя значитъ: «цари пастыри». Hâq, Hôqua—плѣнный—другаго корня. Египтологи обыкновенно принимаютъ первое значеніе. Brougsch. Histoire d'Egypte. pag. 77.

[2] Съ точностію опредѣлить національность этихъ семитическихъ племенъ, господствовавшихъ въ Египтѣ, не возможно. По Бругшу, это были обитатели каменистой Аравіи, — ближайшіе сосѣди Египта съ запада,—измаильтяне Библіи (По библейскому разсказу, и патріархъ Іосифъ проданъ былъ египтянамъ также чрезъ измаильтянъ). Хвольсонъ видитъ въ немъ амаликитянъ, которые въ соединеніи съ другими семитическими племенами, тѣснимыми съ востока арійскими народами, двинулись къ западу и заняли большую часть Египта (Die Ssabier upd der Ssabismus v. Chwolsohn. B. I. S. 322—323). Нѣкоторые считали ихъ хеттеями Библіи (на египетскихъ памятникахъ не-

Digitized by Google

должавшееся около 5 столѣтій (430 л.), было свергнуто царями верхняго Египта, сохранявшими и при

рѣдко упоминается народъ съ именемъ Хеты—Khetas. Lenormant. Manuel d'histoire. t. 1. p. 367). Прежде нѣкоторые думали видѣть въ нихъ даже евреевъ и смѣшивали извѣстія изъ Мането о нашествіи и изгнаніи гиксосовъ съ поселеніемъ и исходомъ Евреевъ изъ Египта (Приводя отрывокъ изъ Мането объ изгнаніи гиксосовъ, Іосифъ Флавій замѣчаетъ, что они отправились чрезъ пустыню по дорогѣ въ Сирію, но, боясь могущества Ассиріянъ, тогда господствовавшихъ въ Азіи, направились въ страну, которая нынѣ называется *Іудеею*. Первоначально, въ борьбѣ съ царями верхняго Египта, они защищались въ укрѣпленномъ станѣ при восточномъ устьѣ Нила, который названъ былъ сначала Аварисъ или Абарисъ — твердыня *евреевъ*, а послѣ Пелузіумъ—городъ филистимлянъ. См. Manuel d' histoire. Lenormant t. I. p. 368). Но смѣшивать эти два совершенно отдѣльныя и разнородныя событія не позволяютъ,—ни библейское сказаніе о евреяхъ въ Египтѣ, ни историческіе памятники самого Египта. Нужно предположить впрочемъ, что Іосифъ получилъ значеніе въ Египтѣ именно при этихъ царяхъ пастыряхъ, родственныхъ ему по своему семитическому происхожденію, хотя и трудно съ точностію опредѣлить время этого господства Іосифа въ Египтѣ, и можно указать его только приблизительно и съ вѣроятностію. По сравненію библейской хронологіи съ показаніями историческихъ памятниковъ древняго Египта, оно падаетъ, повидимому, на половину 18 столѣтія до Рождества Христова,—на эпоху второй династіи гиксосовъ; также какъ прибытіе Авраама въ Египетъ,— на время царей 1-й династіи. Apophi или Apepi 11-й, повидимому, былъ царь, возвысившій Іосифа. Lenormant, Manuel d'histoire. T. I. p. 151. Указаній на это не найдено на памятникахъ Египта, но есть на одномъ изъ нихъ рисунокъ, изображающій пришествіе 37-ми aamou, т. е. семитовъ изъ Азіи въ Египетъ, какъ плодородную страну,—съ дарами правителю Chnoumhotep—у. Фамилія семитовъ названа «Abouśa». Надпись гласитъ, что эти 37 членовъ азіатской семьи (мущины и женщины) приносятъ косметическіе дары Meszem. Этотъ рисунокъ можетъ служить прекраснымъ комментаріемъ къ исторіи Іосифа съ братьями въ Египтѣ, о которой разсказывается въ Библіи. Очевидно, эти Aamou—не единственные представители переселенцевъ въ Египетъ. Подобныя переселенія, видимо, были обычны. Что касается до исхода израильтянъ изъ Египта, то онъ падаетъ на время послѣ изгнанія гиксосовъ—именно на царствованіе сына и преемника Рамзеса II или Сезостриса Меренета (возлюбленнаго Фта), или Аменофиса грековъ и Мането. На памятникахъ Рамзеса, въ числѣ покорныхъ ему племенъ, назначавшихся на публичныя работы, упоми-

Digitized by Google

нихъ свою самостоятельность.[1] Съ этихъ поръ верхній Египетъ, изъ котораго вышло освобожденіе страны и ея возрожденіе, возвысился надъ нижнимъ и «стоврат-ныя», по Гомеру, Θивы стали средоточіемъ славы и могущества всей страны. Эта новая эпоха знаменита царями завоевателями, изъ которыхъ Рамзесъ великій (у грековъ Сезострисъ) довелъ силу и могущество страны до высшей степени. По египетскимъ преданіямъ, при немъ Египту покорны были эѳіопляне (Нубія) и ливійцы (западная Африка), мидяне, персы и скиѳы. Около тысячи лѣтъ до Рождества

наются и Aberiou, т. е. евреи. (Chabas, Mélanges Egyptologiques) Египетскіе памятники молчатъ объ исходѣ евреевъ изъ Египта, какъ молчатъ они, по замѣчанію Ленормана, о всѣхъ неудачахъ послѣдующаго времени (Manuel. t. I. p. 431). Правда, Меренѳта не погибъ въ Черномъ морѣ; гробъ его найденъ. Но Библія, по словамъ того же историка, и не говоритъ, что самъ царь погибъ въ морѣ. Это уже произвольное толкованіе библейскаго сказанія. (Ibid. p. 162). Heath, въ 1853 г., обнародовалъ результаты своихъ работъ надъ нѣкоторыми египетскими памятниками, которые онъ назвалъ папирусами времени исхода (The exodus papiri) и въ которыхъ видѣлъ указаніе на это библейское событіе и даже на лица, поименованныя въ Библіи. Но другіе египтологи въ этихъ «Exodus papiri» ничего не нашли, кромѣ какихъ-то фамильныхъ писемъ по вопросамъ нравственнымъ и общественнымъ. (См. Goodwin. Sur le Papirus Hieratique, — traduit pra Chabas. Revue archeologique, 1860). Вѣра въ этотъ папирусъ «временъ исхода» пала.

[1] Нашествіе гиксосовъ — не лишило самостоятельности верхній Египетъ, они заняли по преимуществу дельту Нила и средній Египетъ — Мемфисъ. Повидимому, они не были враждебны для египетской цивилизаціи и царствовали мирно, хотя у египтянъ и описываются жестокими врагами. Это былъ, повидимому, болѣе сильный напливъ семитовъ, которымъ и прежде не былъ недоступенъ Египетъ въ низовьяхъ Нила. За то и изгнаніе ихъ было, повидимому, не полное. Оно состояло, какъ можно заключать по памятникамъ, въ лишеніи власти и удаленіи на окраины Египта, жители которыхъ всегда отличались и донынѣ отличаются своимъ видомъ отъ обитателей внутренняго Египта. См. объ этомъ Lettre de Mariette a Rougè—въ Revue archeologique. 1861.

Digitized by Google

Христова воинственныя силы Египта начинаютъ упадать и онъ входитъ въ свои прежнія границы, уступая могуществу ассиріанъ, а около 750 года до нашей эры—онъ самъ снова подпадаетъ нашествію враговъ изъ Эѳіопіи. Правда, недолго продолжалось это занятіе страны чуждыми царями; при второмъ изъ преемниковъ Сабакона, занявшаго египетскій престолъ, династія эѳіопскихъ царей кончилась (около 695 г.), но Египетъ уже навсегда утратилъ свое прежнее могущество и началъ постепенно клониться къ упадку и потерѣ самостоятельности. Одинъ изъ додекарховъ, правившихъ Египтомъ, послѣ эѳіопскаго нашествія, при помощи чужестранцевъ, — овладѣлъ престоломъ Египта и перенесъ столицу въ нижнюю часть страны (Саисъ). Онъ старался, какъ и его преемники (Нехо), возобновить жизнь страны, но тщетно. На одного изъ его преемниковъ возсталъ самъ народъ и предводитель возстанія—Амесъ (Амазисъ) занялъ престолъ, открывъ доступъ въ Египетъ грекамъ и другимъ чужестранцамъ. Около 525 года, при его сынѣ, Египетъ подпалъ владычеству персовъ. Съ тѣхъ поръ это государство стало цѣлію завоеваній со стороны грековъ и римлянъ, какъ плодородная страна, которой Средиземное море несло продукты Европы, и въ которой, на берегахъ Краснаго моря, собирались богатства Индіи и Китая. Послѣ владычества грековъ, основавшихъ Александрію, которая должна была, по мысли великаго завоевателя, имя котораго носила, сдѣлаться средоточіемъ всего древняго міра, при Птоломеѣ—Египетъ снова на время ожилъ въ своей духовной производительности и своемъ историческомъ значеніи, но только за тѣмъ, чтобы быть поглощеннымъ Римомъ и навсегда потерять свою самостоятельность. Новые гиксосы владѣютъ имъ нынѣ;—потомки древ-

Digitized by Google

нихъ египтянъ—рабы изъ рабовъ. Давно уже «посрамлена дщи египетска и дана въ руцѣ людемъ полунощнымъ«,[1] опустѣла земля Египта и «народъ ея разсѣянъ въ языцѣхъ.»[2] Отъ древняго Египта и его славы уцѣлѣли лишь бездушные памятники его оригинальнаго искусства съ загадочными надписями на нихъ. Жизнь народовъ, какъ и отдѣльнаго человѣка, имѣетъ свой конецъ.

Своеобразная мѣстность Египта обусловливала собою, какъ уже замѣчено, своеобразный строй жизни въ этой древнѣйшей изъ странъ древняго міра и произвела своеобразную цивилизацію древнихъ египтянъ, теперь совсѣмъ исчезнувшую. Она же вліяла и на строй религіозныхъ вѣрованій, и на формы культа въ древнемъ Египтѣ. Чудная, загадочная рѣка, истока которой никто не зналъ и который донынѣ, какъ ни близко подошли къ нему, все еще не обслѣдованъ,—періодически правильно и съ неизмѣнною послѣдовательностію совершавшіяся съ нею перемѣны,—возвышеніе водъ Нила, орошающаго землю,—во время солнечнаго поворота,—и ихъ упадокъ чрезъ извѣстное, опредѣленное время,—безоблачное небо, почти никогда не посылающее дождя землѣ,—очевидная зависимость отъ этого неба, съ его свѣтилами, земныхъ измѣненій, производимыхъ рѣкою,—роскошные зеленѣющіе оазисы по берегамъ этой рѣки, тихо несущей свои волны въ море,—песчаныя плоскости, лишенныя всякой растительности,—скалы и горныя цѣпи за предѣлами этихъ оазисовъ,—изсушающіе, палящіе вѣтры, дующіе изъ этихъ мертвыхъ и страшныхъ пустынь,—множество сильныхъ и изумляющихъ

---

[1] Іерем. 46, 24.

[2] Іезек. 29, 9, 12.

Digitized by Google

своими свойствами животныхъ въ пустыняхъ и въ рѣкѣ, — близость моря, ведущаго въ неизвѣстную даль,—все это,—и особенно поразительная правильность и постоянство въ измѣненіяхъ вида земли подъ вліяніемъ явленій неба,—не только создало своеобразныя формы религіозно-художественнаго творчества, но и легло въ основу самыхъ религіозныхъ воззрѣній. Жизнь и смерть и ихъ взаимное чередованіе,—вотъ основной догматъ египетской религіи,—жизнь *въ* ея *неизмѣнной основѣ* и съ *безчисленными* и разнообразными *видоизмѣненіями* ея,—вотъ общая, основная идея, проникающая все религіозное воззрѣніе Египта,—и его взглядъ на божество, и его космологію, и антропологію. Эта же идея лежитъ въ основѣ и того своеобразнаго ученія о безсмертіи и послѣдней судьбѣ человѣка, которое составляетъ, какъ сказали мы, самую выдающуюся сторону въ религіозномъ воззрѣніи египтянина. Таинственное божество казалось ему также совершающимъ циклъ измѣненій въ своей жизни, а вмѣстѣ съ нимъ и вся вселенная, какъ и самъ человѣкъ и его судьба — подверженными тому же закону измѣненій въ своемъ происхожденіи и цѣли бытія. Судьбу свою онъ видѣлъ въ судьбахъ своей земли, въ связи съ движеніемъ планетнаго міра. Солнце восходитъ и заходитъ, чтобы явиться снова, почва орошается Ниломъ и дѣлается плодоносною, чтобы потомъ изсохнуть, а изсыхаетъ, чтобы ожить снова. Тоже и съ человѣкомъ, который является на землю и оставляетъ ее затѣмъ, чтобы перейти туда, откуда пришелъ, въ иную таинственную область, на берега инаго, «небеснаго Нила»... Эта же правильность и круговозвратъ явленій, отъ начала привлекавшая вниманіе египтянина, кажется, объясняетъ въ извѣстной степени и устойчивость формъ его жизни, мо-

Digitized by Google

нотонность и видимое однообразіе въ его религіозно-поэтическихъ представленіяхъ,—она же отчасти объясняетъ собою и привязанность египтянъ къ древнимъ формамъ и учрежденіямъ, и тотъ консерватизмъ, которымъ они отличались, сравнительно съ другими народами древняго міра.

Трудно прослѣдить и указать моменты въ развитіи египетскаго вѣроученія, по причинѣ глубокой древности Египта. Что такое была религія Египта въ началѣ,—положительно неизвѣстно. Нѣкоторыя составныя части ея являются уже въ историческое время, позднѣе, но нельзя съ увѣренностію сказать, теперь ли только возникли онѣ, или въ эту эпоху онѣ только вышли наружу,—изъ мрака египетскихъ храмовъ, и сдѣлались извѣстны, какъ это было, напримѣръ, съ культомъ Аммона. Эпоха нашествія иноплеменныхъ народовъ и подчиненія Египта чужеземцамъ, не могла, конечно, оставаться безъ всякаго вліянія на нравственный бытъ страны, а, слѣдовательно, и на ея религію. Кажется, впрочемъ, что консервативнѣйшій изъ народовъ древняго міра,—каковы египтяне,—и при этомъ сохранялъ всю свою религіозную самостоятельность и мало поддавался иноземному вліянію. Гиксосы,—царствовавшіе въ Египтѣ около пяти столѣтій,—ввели въ нижнемъ Египтѣ свой культъ богу, который на памятникахъ Египта называется Сетъ или Сутекъ (Set, Soutekh), и котораго послѣ египтяне отождествляли съ богомъ зла. Царь гиксосовъ Арепі признавалъ этого бога главнымъ и не почиталъ, какъ замѣчаетъ найденная надпись, [1] никакихъ другихъ

[1] На одномъ изъ папирусовъ британскаго музея. Et ne fut pas serviteur d'aucun autre dieu existant dans le pays entier. См. Lenormant. Manuel d'histoire, t. 1. pag. 366.

Digitized by Google

боговъ страны. Онъ построилъ ему и храмъ, который, какъ гласила таже надпись, существовалъ до поздняго времени. Но это было только въ нижнемъ Египтѣ, въ Аварисѣ, и едва ли касалось средняго и верхняго Египта, — гиксосы были враждебны египетской религіи только въ началѣ, при своемъ вторженіи въ страну, [1] а въ послѣдствіи, судя по вновь открытымъ памятникамъ, относились къ ней мирно. Своего бога они включили въ пантеонъ египетскихъ боговъ и сами, повидимому, стояли подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Египта, усвоя себѣ не только египетскіе нравы и имена, но и нѣкоторыя формы египетскаго культа. Есть сфинксы ихъ постройки. [2] Еще менѣе могло вліять на форму религіозныхъ вѣрованій Египта эѳіопское нашествіе, тѣмъ болѣе, что сама Нубія въ религіозномъ отношеніи издавна находилась подъ вліяніемъ Египта. Страна Мероэ — едва ли не была колоніей египетскихъ жрецовъ. Извѣстно, по крайней мѣрѣ, что жрецы Египта не противились нашествію Сабакона, въ видахъ увеличенія своей власти и своего вліянія на царей. Замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи реформаторская попытка въ религіи, произведенная царемъ Аменофисомъ IV, который хотѣлъ очистить религію и ввести служеніе одному богу солнца—съ именемъ Aten (солнечный дискъ). Но смыслъ и этого реформаторскаго движенія, какъ послѣ увидимъ, совсѣмъ иной, и едва ли оно объясняется наплывомъ чуждыхъ идей и понятій. Это была,

---

[1] Мането, по отрывку, приводимому Іосифомъ Флавіемъ, въ нашествіи гиксосовъ видитъ выраженіе гнѣва боговъ и говоритъ, что эти иноплеменники разрушали храмы и производили всякаго рода жестокости въ захваченныхъ областяхъ Египта.

[2] См. объ этомъ въ Revue archeologique 1861. Lettre de M. Mariette a Rougè.

Digitized by Google

повидимому, попытка на реформу на основаніи внутреннихъ національныхъ воззрѣній. Персидское владычество также оставляло неприкосновенною религію Египта. Камбизъ, по словамъ Геродота, изумлялся религіознымъ вѣрованіямъ египтянъ, глумился надъ ихъ богами, но этимъ все и кончилось[1]. Въ періодъ греко-римскаго владычества необходимо предполагать взаимное вліяніе религіозныхъ идей греческихъ и египетскихъ, но и оно могло проявиться только въ дальнѣйшемъ развитіи и осмысленіи того, что имѣло уже установившуюся и вполнѣ опредѣлившуюся форму и древнихъ религіозныхъ преданій не касалось. Выработаны были новыя формы религіозныхъ представленій, но не въ противорѣчіе съ древнимъ ученіемъ[2]. Достовѣрно одно, что религіозныя вѣрованія египтянъ, какъ и вѣрованія другихъ народовъ, въ своемъ развитіи слѣдовали процессу постепеннаго осложненія и отвлеченія понятій,—на мѣстѣ конкретнаго, частнаго, простѣйшаго и непосредственнаго являлось болѣе

---

[1] Геродотъ разсказываетъ, что Камбизъ, по завоеваніи Египта, болѣе всего глумился надъ священными животными. Апису онъ пронзилъ стегно, ругался также надъ кумиромъ Гефеста (Фта). Herodot. lib. 3, 26, 37.

[2] Рётъ (Röth)—въ своемъ извѣстномъ сочиненіи «Geschichte unserer abendländischen Philosophie», съ свойственною ему рѣшительностію, пытается указать моменты въ развитіи системы египетскаго вѣроученія и утверждаетъ, что въ первый періодъ сначала гиксосы, которыхъ онъ признаетъ финикіянами, вліяли на образованіе религіозныхъ вѣрованій Египта, затѣмъ арійская религія проникла въ Египетъ. Въ древности до гиксосовъ, по его взгляду, были космическіе боги, за тѣмъ явились боги съ тѣмъ характеромъ, какой они имѣли въ религіи финикіянъ, еще за тѣмъ—арійскій элементъ вошелъ въ египетскую религію, вслѣдствіе вавилонскаго владычества. Насколько основательно исторически и филологически это воззрѣніе, увидимъ частнѣе—впослѣдствіи, при изложеніи самаго вѣроученія египтянъ. См. Röth. Geschichte unserer abendländ. Philosophie. Der aegyptische Glaubenskreis. Drittes kapitel.

Digitized by Google

общее, мистическое, отвлеченное. Само собою разумѣется, что ходъ этотъ отъ физическаго и реальнаго къ отвлеченному и интеллектуальному не всегда былъ правильно послѣдователенъ и могъ уклоняться въ сторону. Въ процессѣ этого развитія религіозныхъ понятій въ Египтѣ, есть, впрочемъ, та особенность, что вѣрованія здѣсь слагались изъ частныхъ, мѣстныхъ культовъ. Система религіозныхъ представленій образовалась изъ болѣе или менѣе однородныхъ, но не всегда тождественныхъ вѣрованій, принадлежавшихъ извѣстной частной территоріи, извѣстному «ному». Мѣстныя божества, сообразно съ политическимъ значеніемъ извѣстнаго округа, возвышались, становясь на первый планъ и заслоняя собою другихъ боговъ. Вся вообще система религіозныхъ воззрѣній образовалась изъ обобщенія этихъ мѣстныхъ культовъ и мѣстныхъ божествъ, съ цѣлію объединенія ихъ и указанія взаимной связи, подъ вліяніемъ жреческой науки, которая въ Египтѣ развилась очень рано.

Религіознѣйшій изъ народовъ языческаго міра, у котораго рано явилась жреческая наука, имѣлъ и очень развитую и сложную священную литературу. По извѣстіямъ древнихъ, въ Египтѣ было множество священныхъ книгъ, такъ называемыхъ Гермесовыхъ, т. е. книгъ, заключавшихъ въ себѣ откровенія бога знанія и науки,—Тота или Таата (Thoth), котораго греки отождествляли съ своимъ Гермесомъ. Онѣ обнимали собою всю область знанія. По словамъ Климента александрійскаго, въ Египтѣ извѣстны были 42 священныхъ книги,—и притомъ только необходимѣйшія, которыя должны были знать жрецы. 36-ть изъ нихъ содержали въ себѣ философію, т. е. религіозное знаніе, а 6-ть состояли изъ медицинскихъ

Digitized by Google

трактатовъ. [1] Ямвлихъ говоритъ, что ихъ было до 20,000, даже до 30,000. [2] Синкеллъ насчитываетъ ихъ, пользуясь извѣстіемъ Мането, до 36,000. Эти послѣднія, громадныя цифры, по словамъ древнихъ же, употреблены египетскими историками—въ общемъ, неопредѣленномъ смыслѣ множества, [3] но, во всякомъ случаѣ, все это, несомнѣнно, указываетъ на особенное развитіе религіозной письменности въ Египтѣ. Изъ числа 42 книгъ, о которыхъ говоритъ Климентъ александрійскій, нѣкоторыя заключали въ себѣ гимны богамъ, другія излагали богослужебные обряды и правила нравственности, прочія были содержанія астрономическаго, космологическаго, географическаго, юридическаго и медицинскаго, — вообще же Гермесовы книги обнимали собою всѣ сферы знанія, — и религіознаго, и общественнаго. [4] Понятно, что этотъ кодексъ св. книгъ слагался въ продолженіи вѣковъ и образовался изъ отдѣльныхъ сочиненій, являвшихся неодновременно, которыя, въ болѣе позднюю эпоху, собраны были въ одно цѣлое. [5] Нѣтъ сомнѣнія, съ другой стороны, что всѣ эти св. книги представляли собою только зерно особой, отдѣльной отъ нихъ, жреческой литературы, которая, и послѣ составленія св. кодекса, продолжала развиваться и являлась, какъ дополненіе къ нему, въ формѣ комментаріевъ, подроб-

---

[1] Clem. Alex. Stromata. Lib. VI, IV.

[2] Jamblichus de mysteriis. Opinio aegyptiorum de Deo. Poutani. 1537 an.

[3] Zoega замѣчаетъ, что Мането употребилъ эти цифры, какъ священныя, указывающія на циклъ планетныхъ движеній (Sothiaca periodus). De origine et usu obeliscorum.

[4] Stromata. lib. VI. IV.

[5] Сохранились указанія именъ писателей, которымъ принадлежатъ нѣкоторыя изъ Гермесовыхъ книгъ. Нехепео—авторъ медицинскихъ книгъ, Битисъ — догматическихъ. Idleri Hermapion. У Рёта. Nota 70.

Digitized by Google

ныхъ изложеній религіознаго ученія и отдѣльныхъ разсужденій по частнымъ богословскимъ вопросамъ. Этимъ, быть можетъ, отчасти и объясняется то громадное количество Гермесовыхъ книгъ, о которомъ говорится у Мането и Ямвлиха. Но отъ всѣхъ этихъ св. книгъ въ подлинникѣ ничего не осталось до нашихъ временъ.[1] Хранилище египетскихъ догматовъ, быть можетъ,—такъ же гигантское и изумительное по своей сложности, какъ поразительны размѣры пирамидъ,—не уцѣлѣло никакою частію, и скрытыя въ немъ тайны уже никогда не откроются, какъ открыты теперь тайны послѣднихъ, т. е. пирамидъ.

Эту утрату св. книгъ древняго Египта, въ извѣстной степени, могутъ замѣнить надписи на древнихъ постройкахъ и папирусовые свитки, находимые въ гробахъ,—въ рукахъ мумій. Древніе египтяне имѣли обычай стѣны храмовъ и пирамидъ, равно какъ и поверхность обелисковъ, покрывать гіероглифическими надписями религіозно-нравственнаго содержанія. Со времени Шампольёна, открывшаго способъ читать эти таинственныя письмена, надписи на обелискахъ стали служить однимъ изъ главнѣйшихъ источниковъ для непосредственнаго знакомства съ нравственнымъ бытомъ и религіею египтянъ. Наука гіероглифовъ съ каждымъ днемъ развивалась далѣе и, благодаря ея успѣхамъ, египтологами прочитаны и объяснены многія надписи съ именами боговъ и съ сентенціями нравственнаго содержанія. Но особенно важны для исторіи религіи Египта свитки папируса, находимые въ гробахъ и пирамидахъ, бездыханные обитатели которыхъ иногда принадлежатъ къ поколѣнію, жившему

[1] Отрывки изъ нихъ приводитъ Мането, который, какъ сказано будетъ ниже, самъ уцѣлѣлъ до насъ только въ отрывкахъ.

Digitized by Google

за 5 и болѣе тысячъ лѣтъ до нашего времени. На египетскихъ мумiяхъ до нынѣ еще можно видѣть свитки папируса, покрытаго различными гiероглифическими письменами, въ которыхъ содержатся молитвы къ богамъ отъ лица умершаго и излагаются вѣрованiя, касающiяся загробной жизни. Текстъ папируса, по сторонамъ страницъ, украшенъ виньетками, представляющими въ картинѣ боговъ и области неба, въ которыя является умершiй. Бо̀льшая часть древнеегипетскихъ свитковъ, хранящихся въ европейскихъ музеяхъ, принадлежитъ къ этой категорiи и взята съ мумiй. Изученiе могильныхъ свитковъ скоро привело къ убѣжденiю, что всѣ, находимые въ различныхъ пирамидахъ и на мумiяхъ, папирусовые свитки составляютъ болѣе или менѣе полныя копiи одной книги, —всѣ они одного содержанiя въ общемъ, и были, повидимому, чѣмъ-то въ родѣ вида, которымъ снабжали умершаго,—на исходъ его изъ здѣшней жизни и на странствованiе въ областяхъ неба. Дальнѣйшее изученiе показало также, что эти свитки приготовлялись заранѣе жрецами для гробовъ и усыпальницъ, и что въ заранѣе приготовленные свитки, (которые, очевидно, продавались), вставлялось послѣ имя умершаго, вмѣстѣ съ именемъ его матери, а иногда и вмѣстѣ съ именемъ отца. Текстъ ихъ, такимъ образомъ, былъ содержанiя общаго, и составленiе его не зависѣло отъ отдѣльнаго случая смерти. Одинъ изъ такихъ экземпляровъ надгробныхъ письменъ (туринскiй), болѣе полный сравнительно съ другими, въ 1842 г. изданъ былъ египтологомъ Лепсiусомъ, подъ именемъ «*книги мертвыхъ*», — вмѣстѣ съ виньетками, но безъ перевода. [1]

[1] Das Todtenbuch der Aegypter nach dem Hieroglyphischen Papyrus in Turin. v. Lepsius. 1842. Leipzig.

Digitized by Google

Съ тѣхъ поръ, всѣмъ этимъ надгробнымъ свиткамъ усвоено, почти всѣми принятое, имя «*книги мертвыхъ*». Что такое, впрочемъ, была, по своей цѣли и назначенію, эта «книга мертвыхъ»,—точно опредѣлить трудно.

Шампольёнъ называлъ ее Rituel funeraire, предполагая, что въ ней изложены обряды погребенія, и что она заключаетъ въ себѣ молитвы, которыя читались жрецами и присутствующими при погребеніи, отъ лица умершаго. Мнѣнія его держится и одинъ изъ извѣстнѣйшихъ современныхъ французскихъ египтологовъ de-Rougè, называя ее тѣмъ же именемъ и утверждая, что многія части этой книги содержатъ предписанія относительно обрядовъ погребенія, другія же—молитвы, которыя читались среди этихъ обрядовъ. [1] Лепсіусъ,—какъ при изданіи книги, въ 1842 году, такъ и въ новомъ сочиненіи «о древнихъ текстахъ книги мертвыхъ», [2] доказываетъ невѣрность этого взгляда. Правда, на виньеткахъ первой главы книги изображена церемонія погребенія,—мумія на колесницѣ, жрецъ, читающій молитву, или біографію умершаго, плачущія женщины и жертва, приносимая за умершаго. Но все это не даетъ права видѣть въ этомъ собраніи молитвъ часть богослужебнаго ритуала и причислять его къ священнымъ книгамъ въ строгомъ смыслѣ слова. И общее заглавіе книги, и частныя оглавленія отдѣловъ, изъ которыхъ она состоитъ, а также отсутствіе указаній на то, какой жрецъ долженъ читать молитву,—ясно показываютъ, что она не имѣла богослужебнаго характера. По словамъ Лепсіуса, — это книга практически нравственнаго содер-

---

[1] Rituel funeraire des anciens Egyptiens. Par V. Emman. de Rougè. Revue archeologique. 1860.

[2] Aelteste Texte des Todtenbuchs, v. Lepsius. 1867. Berlin.

Digitized by Google

жанія и принадлежитъ къ литературѣ богословской, но не священной въ полномъ значеніи этого слова; она есть произведеніе пророка или пророковъ, какъ назывался классъ жрецовъ-писателей въ Египтѣ, но— не Гермесова книга. [1] Какъ бы то ни было,—составляла ли эта книга часть богослужебныхъ книгъ древняго Египта, или она имѣла одно только практически-назидательное значеніе и полагалась вмѣстѣ съ умершимъ, какъ символъ его правой вѣры и надежды на жизнь въ небѣ, т. е., какъ знакъ того, что онъ имѣлъ истинное вѣдѣніе и въ продолженіи земной жизни готовился къ переходу въ иную жизнь, — значеніе ея въ высшей степени важно, потому что́ она даетъ самый богатый матеріалъ для изученія вѣрованій древняго Египта. «Книга мертвыхъ» не представляетъ собою, однакоже, одного цѣлаго и принадлежитъ различнымъ писателямъ различныхъ временъ. Она со-

[1] Руже и Лепсіусъ не сходятся въ переводѣ одного изъ начальныхъ заглавій книги,—и это одна изъ причинъ, по которымъ они расходятся въ мнѣніяхъ касательно значенія самой книги. Что у Руже значитъ: *говорится или читается при погребеніи*—On le dit le jour de l'ensevelissement, то у Лепсіуса значитъ: *изъ гроба—при воскресеніи*—aus Grabe, d.h. bei der Auferstehung. Руже находитъ въ ней также предписанія относительно положенія различныхъ частей организма умершаго, снабженія его извѣстными амулетами,—что̀ указываетъ на обрядъ погребенія. Лепсіусъ соглашается, что есть замѣчаніе касательно одного амулета, съ надписью одного священнаго изреченія, что онъ полагался на шеѣ умершаго. Но это значитъ только, что книга осмысляла дѣйствія погребенія, придавала имъ извѣстное мистическое значеніе, и что слова ея сообщали магическую силу умершему. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ книги прямо говорится, что знаніе содержащагося въ ней даетъ право на блаженство въ будущей жизни. «Кто знаетъ это, т. е. при жизни, тотъ будетъ оправданъ». Вообще же, по Лепсіусу, книга мертвыхъ представляла умершаго излагающимъ предъ богами свое исповѣданіе вѣры и описывала его странствованія въ небесныхъ областяхъ. Все говорится здѣсь отъ лица умершаго. См. Lepsius, Aelteste Texte des Todtenbuchs. 1866. Vorrede. S. 2—10.

Digitized by Google

стоитъ изъ разныхъ, вмѣстѣ соединенныхъ, отдѣловъ или частей, содержаніе которыхъ касается одного и того же предмета, т. е. загробной жизни души. Замѣчаются въ экземплярахъ различныя редакціи однихъ и тѣхъ же отдѣловъ и повторенія одного и того же. Все доказываетъ, что она собрана изъ этихъ частныхъ отдѣловъ въ одно цѣлое, въ сравнительно позднюю эпоху.[1] Это цѣлое слагается изъ 164 главъ или частей, которыя, повидимому, составлены изъ 4 различныхъ отдѣловъ, или собраній текста, вмѣстѣ соединенныхъ. Первый простирается отъ 1-й до 17 главы, второй—до 64-й, третій—до 124-й, четвертый до 164-й. Все это, повидимому, отдѣлы, явившіеся не въ одно время.

Критика пытается опредѣлить приблизительно и относительную древность этихъ собраній текста книги. Оказывается, что порядокъ главъ и отдѣловъ книги, въ какомъ слѣдуютъ они, по ея нынѣшнему составу, не совпадаетъ со временемъ ихъ явленія. Это нужно сказать, по крайней мѣрѣ, относительно перваго и втораго отдѣла. Послѣдній древнѣе перваго. Древнѣйшіе свитки всѣ начинаются съ 17 главы. [2] Частныя главы и отдѣлы книги принадлежатъ глубокой древности и относятся, по времени явленія, не только къ ѳивскому періоду древне египетскаго царства, но даже къ мемфисскому. [3] Оконча-

---

[1] См. Lepsius. Das Todtenbuch, Vorwort. S. 4—5.

[2] Лепсіусъ въ первомъ сочиненіи о книгѣ мертвыхъ «Das Todtenbuch»—доказываетъ, что первый отдѣлъ,—до 17 главы—древнѣйшій. Во второмъ—о текстахъ книги «Die aelteste Texte des Todtenbuchs»,—подъ вліяніемъ изслѣдованій Ружѐ и новѣйшихъ открытій, сдѣланныхъ другими египтологами,—онъ измѣнилъ свой взглядъ и держится убѣжденія, что второй отдѣлъ—древнѣйшій. Die aelteste Texte des Todtenbuchs. Vorrede. S. 8.

[3] Ibidem.

Digitized by Google

тельная редакція книги и составъ всѣхъ 4 отдѣловъ или собраній ея—также древенъ и сложился не позднѣе эпохи Псамметиха. Но до новѣйшихъ временъ,—до эпохи Птоломеевъ, которой принадлежитъ бо́льшая часть экземпляровъ книги, онъ почти не измѣнился. Общій характеръ и составъ книги остался тотъ же. [1]

Вся книга,—въ цѣломъ, къ сожалѣнію, донынѣ еще не вполнѣ понятая и объясненная, представляетъ, какъ уже замѣчено, обильный и богатый матеріалъ для изученія вѣрованій древняго Египта. Но важнѣе всѣхъ ея частей—17-я глава, древнѣйшая, какъ кажется, по времени явленія, и заключающая въ себѣ, подъ темными мистическими покровами, всѣ вѣрованія египтянъ о происхожденіи міра, о началѣ и послѣдней судьбѣ человѣка. Она переведена и истолкована уже упомянутымъ нами знаменитымъ французскимъ египтологомъ, виконтомъ Эммануиломъ де-Ружѐ, недавно умершимъ. [2]

Былъ и собственный египетскій историкъ Мането (Manetho),—жрецъ города Севеннита—въ дельтѣ Нила, жившій въ царствованіе Птоломея Филадельфа и написавшій на греческомъ языкѣ исторію Египта, съ замѣчаніями о религіи,—по источникамъ, хранившимся въ архивахъ египетскихъ храмовъ. Но, какъ и бо́льшая часть такихъ произведеній древности, исторія его затеряна. Мы знаемъ теперь только небольшіе отрывки изъ Мането и реестръ династій египетскихъ царей, по счастію сохранившіеся въ со-

---

[1] Болѣе полные экземпляры книги: туринскій, изданный, какъ сказано выше, Лепсіусомъ, и берлинскаго музеума. Первый принадлежитъ эпохѣ древняго Ѳивскаго царства.

[2] Переводъ и объясненіе этой главы помѣщены въ «Revue archeologique» за 1860 г., подъ заглавіемъ: Etudes sur le Rituel funeraire des anciens Egyptiens.

Digitized by Google

чиненіяхъ хронографовъ уже христіанской эпохи. Правда, греческіе историки и писатели, интересовавшіеся Египтомъ и сами лично посѣщавшіе эту загадочную страну, оставили намъ довольно полныя извѣстія и о ея религіи. Эти свѣдѣнія заключаются, частію въ общихъ сочиненіяхъ о Египтѣ и его исторіи,—каковы сочиненія Геродота, Діодора сицилійскаго, Марцеллина, Страбона и другихъ,—частію въ сочиненіяхъ спеціально трактующихъ о религіи Египта, каково сочиненіе Плутарха de Jside et Osiride, а также—въ замѣткахъ Неоплатоническихъ философовъ—Ямвлиха и Порфирія. Очень пространны свѣдѣнія, сообщаемыя Геродотомъ и Діодоромъ сицилійскимъ, но они не провѣрены и взяты съ первыхъ извѣстій, ими слышанныхъ. Къ тому же, трудно опредѣлить, что въ нихъ греческаго и подлинно египетскаго. Всѣхъ полнѣе и значительнѣе трактатъ Плутарха, но онъ былъ Неоплатоникъ и обсуждалъ все съ своей философской точки зрѣнія. Тоже, — и, быть можетъ, — еще болѣе нужно сказать о Ямвлихѣ и Порфиріѣ, которые всюду видѣли свои Неоплатоническіе принципы и идеи и замѣчаніями ихъ нужно пользоваться весьма осторожно.

Не смотря на это значительное количество сообщенныхъ греками свѣдѣній о религіи Египта,—даже и при замѣчательныхъ открытіяхъ современной науки и знакомствѣ съ подлинными, письменными памятниками Египта,—изслѣдованіе египетскаго вѣроученія,—точное и ясное,—предметъ очень трудный, вслѣдствіе нѣкоторыхъ особенностей въ составѣ и происхожденіи египетскаго ученія о богахъ. «Изслѣдователь египетскаго вѣроученія,—замѣчаетъ Лепсіусъ,—при первомъ знакомствѣ съ нимъ, поражается множествомъ и разнообразіемъ божествъ, при видимомъ равенствѣ ихъ и

Digitized by Google

единствѣ». [1] Египетскій пантеонъ есть египетскій лабиринтъ, и нужна особая, путеводная нить, чтобы найти въ немъ исходъ и центръ, — такъ много входовъ въ него и такъ они перекрещены и перепутаны,— такъ много боговъ, начиная съ священныхъ животныхъ и кончая божествами съ характеромъ интеллектуальнымъ,—и тѣ и другіе,—что всего не понятнѣе, — стоятъ подлѣ, смѣшаны. «Тогда какъ, продолжаетъ тотъ же египтологъ, въ Римѣ и Греціи извѣстный храмъ посвящался одному божеству, въ Египтѣ одинъ и тотъ же храмъ служилъ святилищемъ для многихъ боговъ. Ихъ легко узнать по различнымъ именамъ и символамъ, и ихъ внѣшнему виду, а отсутствіе ясныхъ указаній на памятникахъ ихъ взаимныхъ отношеній, — генеалогическихъ или миѳологическихъ, — отнимаетъ, повидимому, всякую возможность уяснить ихъ смыслъ и значеніе, равно какъ и ихъ взаимныя отношенія.» [2] Циклы и круги этихъ боговъ еще болѣе увеличиваются при сличеніи именъ боговъ на памятникахъ, принадлежащихъ различнымъ мѣстностямъ Египта. Являются, среди извѣстныхъ,— еще новыя и новыя имена боговъ. Правда, греческіе писатели, и самъ египетскій Мането, передаютъ намъ извѣстіе *о династіяхъ боговъ*,—о томъ, что въ египетскомъ богословіи боги были подведены подъ извѣстные классы и порядки, и раздѣлялись на высшіе и низшіе круги,—конечно, по ихъ относительному значенію и времени явленія,—были боги старѣйшіе, или главнѣйшіе, и боги нисшаго порядка. По Геродоту, было три разряда боговъ: къ первымъ — «древнѣйшимъ» и важнѣйшимъ—принадлежали 8 боговъ, ко

[1] Lepsius. Ueber. d. ersten Aegyptischen Götterkreis. Berlin. 1851. S. 1.

[2] Lepsius. Ibidem. S. 2.

Digitized by Google

вторымъ 12, называемыхъ «вторыми»,—числа третьихъ, рожденныхъ отъ этихъ двѣнадцати, онъ не указываетъ [1]. Но эти извѣстія весьма отрывочны, неопредѣленны и иногда сбивчивы [2], аглавное, даютъ иногда поводъ къ новымъ затрудненіямъ. Оказывается, что писатели, сообщающіе извѣстія объ этихъ династіяхъ боговъ, несогласны въ показаніяхъ. Боги третьяго порядка,—по извѣстію Геродота, у Мането, показанія котораго, повидимому, должны быть достовѣрнѣе, а равно и у Діодора и Плутарха, оказываются иногда принадлежащими къ первому кругу или рангу [3]. Къ тому же, греки любили сближать божества другихъ народовъ съ своими, увлекаясь иногда чисто внѣшнимъ сходствомъ. Пользуясь только этими извѣстіями греческихъ писателей, довольно неопредѣленными,— до времени самыхъ послѣднихъ открытій трудно было представить въ цѣльной системѣ египетское вѣрученіе. Ея и не было. Въ первый разъ явилась попытка на соглашеніе извѣстій древнихъ писателей о египетской религіи и систематическое построеніе ея въ сочиненіи Яблонскаго, — въ половинѣ прошед-

---

[1] Herodot. lib. 2, 145; ibid. 43.

[2] По нѣкоторымъ замѣчаніямъ Геродота нужно заключать, что второй порядокъ боговъ родился изъ перваго, третій изъ втораго, и что тотъ и другой кругъ боговъ составлялъ собою новыя, отдѣльныя отъ первыхъ божества. См. lib. 2, 145. Онъ говоритъ, наприм., что Вакхъ въ Египтѣ изъ числа третьихъ боговъ, которые рождены отъ вторыхъ. Διονύσος δὲ τῶν τρίτων, οἱ ἐκ τῶν δώδεκα θεῶν ἐγένοντο. Между тѣмъ, въ другомъ мѣстѣ, онъ какъ будто даетъ мысль, что 12 вторыхъ божествъ составились изъ прибавленія къ первымъ 8-ми четырехъ новыхъ. Число 8-ми боговъ, за 17 тысячь лѣтъ до Амазиса, возросло до 12. Ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δώδεκα θεοὶ ἐγένοντο. Lib. 2. 43.

[3] Озириса и Изиду, вопреки Мането, Плутарху, и Ямвлиху, Геродотъ причисляетъ къ третьему рангу боговъ, хотя самъ говоритъ, что это были важнѣйшія божества и одинаково почитаемыя во всемъ Египтѣ. Lib. 2, 145.

Digitized by Google

шаго столѣтія [1]. Но система его, построенная весьма послѣдовательно, была произвольна, потому что основывалась исключительно на показаніи Геродота, которое не приведено въ согласіе съ другими извѣстіями. Только со времени Шампольёна начинаютъ полагаться основы для уясненія египетскаго вѣроученія въ его цѣломъ составѣ и послѣдовательности [2]. Англичанинъ Уилькинсонъ (Wilkinson) представилъ цѣлое собраніе легендъ о богахъ и ихъ изображеній, — на основаніи египетскихъ памятниковъ и въ связи съ извѣстіями древнихъ [3]. Но особенно важное значеніе въ исторіи этого вопроса получило сочиненіе Бунзена объ исторіи Египта [4], въ которомъ онъ первый развиваетъ мысль о мѣстныхъ культахъ, изъ которыхъ позднѣе образовалась система египетскихъ боговъ. Извѣстіе объ этомъ сообщалось еще древними, но ему не придавали надлежащаго значенія, между тѣмъ какъ изъ него всего лучше объясняется не только составъ боговъ, но и разность въ показаніяхъ древнихъ писателей о религіи Египта. Вслѣдъ за тѣмъ, извѣстный Рётъ, въ своемъ, уже не разъ упомянутомъ нами, сочиненіи «Geschichte der unserer Abendländischen Philosophie», сдѣлалъ опытъ философскаго си-

---

[1] «Pantheon Aegyptiorum». 1750. an.

[2] Самъ Шампольёнъ оставилъ только собраніе миѳологическихъ личностей (collection des personages mythologiques) Египта и описаніе, на основаніи памятниковъ, отдѣльныхъ боговъ, безъ отношенія ихъ къ общему ихъ составу и ихъ взаимнымъ отношеніямъ.

[3] На основаніи этого сочиненія Уилькинсона, Швенкъ (Schwenck) составилъ миѳологію Египта, (Die Mythologie der Aegypter. 1846) и, въ связи съ извѣстіями древнихъ, сдѣлалъ описаніе боговъ и ихъ свойствъ. Въ этомъ все значеніе его сочиненія;—вопросъ о составѣ боговъ и системѣ вѣроученія имъ не тронутъ,—онъ считаетъ его даже вовсе не важнымъ.

[4] Bunsen. Aegyptensstelle in der Weltgeschichte.

Digitized by Google

стематическаго построенія религіи Египта. Явилась глубокомысленная, цѣльная, послѣдовательная и вполнѣ законченная теорія, поражающая своею стройностію. Первобожество — всеобщій духъ — раздѣляется самъ въ себѣ на 4 первоначала;—перводухъ, первоматерію, первовремя и первопространство[1]. Изъ этого духа, съ его первоначалами, возникаютъ 8 другихъ, болѣе реальныхъ, находящихся уже не внѣ міра (innenweltlich), но все еще внѣ непосредственныхъ явленій, *надземныхъ* (Ueberirdisch) началъ. Духъ—родитель, или матеріальный образователь, произшедшій изъ перваго внѣміроваго духа, затѣмъ—первоогонь, небесная твердь и земля, еще за тѣмъ—солнце, луна, свѣтлое и темное міровое пространство. Таковы, по Рёту, главныя божества египтянъ (Кабиры Геродота). За ними слѣдуютъ 12 уже земныхъ божествъ, *реальныхъ* силъ міра. Тотъ же духъ является здѣсь, какъ океанъ, или Нилъ. Къ третьему рангу боговъ принадлежатъ частнѣйшія олицетворенія земныхъ силъ и явленій [2]. Но вся эта система, блистательно построенная и отличающаяся остроуміемъ, оказывается совершенно несостоятельною и составленною слишкомъ поспѣшно, хотя и на основаніи, повидимому, подлинныхъ памятниковъ Египта. Толкованія Рёта, по словамъ новѣйшихъ египтологовъ, произвольны, комбинаціи его фантастичны и не выдерживаютъ ни исторической, ни лингвистической критики [3]. Что имѣло

---

[1] Kneph — перводухъ, Neith первоматерія, Sevek первовремя и Pasht первопространство.

[2] См. Röth. Geschichte unserer abendländ. Philosophie. Der Aegyptische Glaubenskreis. Zweit. Kap. S. 162—164.

[3] Рётъ, между прочимъ, вопреки достовѣрнымъ историческимъ показаніямъ, признаетъ гиксосовъ финикіянами и на этомъ произвольномъ сближеніи египетскихъ боговъ съ финикійскими строитъ и свою тео-

Digitized by Google

мѣстное значеніе, то у него возводится въ общій принципъ; къ тому же, въ своихъ толкованіяхъ, онъ руководится взглядами Неоплатоническихъ философовъ, которые все объясняли, сообразно съ своими философскими теоріями [1]. Много сдѣлано для уясненія вопроса объ основныхъ, исходныхъ воззрѣніяхъ египетской религіи новѣйшими египтологами—Руже и Лепсіусомъ, особенно послѣднимъ,—въ его указанной уже нами монографіи о первомъ кругѣ египетскихъ боговъ (Ueber d. erst. Aegypt. Götterkreis). Мысль этого сочиненія таже, какую высказалъ еще прежде Бунзенъ, т. е. что классы или ранги боговъ египетскихъ образовались изъ мѣстныхъ культовъ, но она раскрыта яснѣе, и, что особенно важно, указанъ и найденъ общій исходъ всѣхъ разнообразныхъ, но близкихъ между собою и однородныхъ по значенію, египетскихъ понятій о богахъ,—хотя миѳологическое значеніе боговъ не выяснено, равно какъ и ихъ взаимныя отношенія [2].

На основаніи этихъ изслѣдованій новѣйшихъ египтологовъ, открывается возможность для систематизаціи вѣроученія,—болѣе или менѣе правильной.

По Геродоту и Плутарху, главнымъ богомъ Египта былъ Аммонъ или Аммунъ [3], по Мането—Фта, котораго

рію. Гиксосамъ—финикіянамъ приписываетъ онъ и построеніе древнихъ пирамидъ. Онъ дѣлаетъ также много филологическихъ ошибокъ. См. Lepsius. Uber d. ersten Aegypt. Götterkreis. S. 162—164.

[1] Въ изложеніи египетскаго вѣроученія систематики египетской религіи бо́льшею частію слѣдовали этой, теперь потерявшей научное значеніе, теоріи Рёта (См. Scherr. Die Geschichte der religion B. 11), между ними и нашъ Новицкій въ своемъ сочиненіи: «Древняя философія въ связи съ религіозными ученіями».

[2] Подробнѣе объ исторіи вопроса о египетскихъ богахъ и ихъ системѣ,—до явленія трудовъ Руже и Лепсіуса, — см. у послѣдняго, въ томъ же сочиненіи Ueber d. ersten Aegyptischen Götterkreis S. 1—8.

[3] Herodot. lib. 2, 42. Plutarchi scripta. t. III. De Iside et Osiride. 9. Lipsiae. 1829.

Digitized by Google

онъ сближаетъ съ греческимъ Гефестомъ. Нѣкоторые же, какъ Ямвлихъ, и того и другаго бога одинаково ставятъ во главѣ божествъ Египта, называя верховнаго бога египтянъ Ammon-Phtha [1]. Разногласія эти легко объясняются изъ того, что Аммонъ и Фта были главными богами мѣстныхъ культовъ, первый — въ верхнемъ Египтѣ,—въ Ѳивахъ, послѣдній — въ Мемфисѣ. Мането былъ жрецъ нижняго Египта, въ его эпоху Ѳивы потеряли уже прежнее свое значеніе,— вотъ почему онъ указываетъ на Фта, какъ на верховное божество Египта. Такимъ образомъ,—и Аммонъ, и Фта одинаково были главными божествами, но для различныхъ частей или половинъ Египта. Составъ боговъ вообще, даже главнѣйшихъ, въ той и другой части Египта, былъ не тождественъ, и возникъ изъ различныхъ, еще болѣе частныхъ, мѣстныхъ культовъ [2]. Но и боги, занимавшіе первыя мѣста между божествами Египта, и Аммонъ, и Фта, возникли изъ другаго, болѣе древняго и общаго представленія о божествѣ.

---

[1] Jamblich. lib. cit. De diis Aegyptiorum.

[2] По Бунзену, составъ главныхъ божествъ слагается изъ слѣдующихъ боговъ: въ 1-мъ кругу: Аммонъ и Хнубисъ изъ культа Ѳивъ, Фта изъ мемфисскаго культа, Нейтъ изъ Саиса, Хемъ-богъ ѳивскаго Панополя, Мутъ изъ Буто, Сате, жена Кнефа и Ра изъ Геліополя. Вторая династія—изъ слѣдующихъ боговъ: Хунсу—Khunsu, сынъ Аммона, Тотъ—Гермесъ, сынъ Кнефа, далѣе дѣти Фта—Атму и Пештъ; наконецъ дѣти солнца: Гаторъ—Афродита, Ма—богиня истины, Тефну, Мунтъ, Себакъ, Себъ-Кронъ и Непте — Рея. Третья династія: дѣти Себа: Сетъ-Тифонъ, Озирисъ, Изида, Горъ, Анубисъ, Нефтисъ.

По Лепсіусу, первая династія боговъ слѣдующая:

Въ Ѳивахъ:	Въ Мемфисѣ:
Аммонъ	Фта
Менту	Ра
Атму	Му
Му	Тефнетъ
Тефнетъ	Себъ
Себъ	Нутъ

Digitized by Google

Боги Египта многочисленны и разнообразны, но многіе изъ нихъ представляютъ собою выраженіе одного и того же понятія, только съ разными оттѣнками. Болѣе или менѣе разнородныхъ понятій въ ученіи о богахъ не много, и они не сложны. Можетъ быть найдено и указано основное, исходное божество Египта, къ которому сводятся и всѣ главные боги, изъ него возникшіе. Это божество—Ра—солнце, первоначальный и древнѣйшій богъ Египта. Всѣ первичныя божества Египта суть различныя олицетворенія этого же понятія о солнцѣ и свѣтѣ, или имѣютъ къ нему близкое, непосредственное отношеніе. Всѣ главные или болѣе общіе и распространенные боги Египта называются именемъ тогоже Ра,—они становятся главными, получаютъ это высшее значеніе чрезъ прибавленіе къ нимъ общаго для всѣхъ ихъ имени Ра. Аммонъ-Ра, Фта-Ра, Озирисъ-Ра, Менту-Ра. Этимъ же древнѣйшимъ божественнымъ именемъ назывались

Нутъ	Гезири
Гезири (Озирисъ)	Гесъ
Гесъ (Изида)	Сетъ,
Сетъ	Нефтисъ
Нефтисъ	Горъ
Горъ	Гаторъ.
Себакъ	
Теннетъ	
Пенитъ.	

Мы будемъ имѣть въ виду эту послѣднюю, т. е. Лепсіусову таблицу, предполагая, что она близко подошла къ истинѣ и представляется достовѣрнѣйшею, но, въ цѣляхъ систематическаго построенія египетскаго ученія о богахъ, не намѣрены слѣдовать ей со всею точностію. Ранги боговъ, безъ сомнѣнія, имѣли значеніе въ системѣ египетскаго вѣроученія, но едва ли можно придавать это значеніе порядку, въ какомъ слѣдуютъ боги одного и тогоже круга—въ частности;—трудно судить объ этомъ на основаніи сравнительно немногихъ найденныхъ памятниковъ египетской религіи, къ тому же иногда имѣвшихъ чисто мѣстное значеніе.

Digitized by Google

и цари Египта—«сыны солнца»,—представители его божественной силы на землѣ. Нарицательное имя египетскихъ царей—фараоны—фраоны (по Библіи)—есть имя тогоже бога Ра (съ прибавленіемъ члена:—Фра). Одинъ Ра, сверхъ того, какъ послѣ увидимъ, не имѣетъ подлѣ себя другаго, женскаго начала, подобно всѣмъ другимъ богамъ, что̀ выражаетъ идею первоначальной цѣлости, нераздѣльности его существа и самобытности. Словомъ,—все приводитъ къ заключенію, что первоначальный культъ Египта—былъ культъ солнца, а древнѣйшій богъ, извѣстный всему Египту,—богъ солнца, — первотипъ всѣхъ другихъ главныхъ божествъ. Всѣ мѣстные культы развивались изъ этого основнаго культа, и, какъ ни разнообразились, не уклонялись отъ его основныхъ стихій. Всѣ мѣстныя божества возвышались и дѣлались верховными чрезъ отождествленіе съ этимъ общимъ и первичнымъ богомъ—Ра. Съ этимъ согласны и замѣчанія древнихъ, что первоначально египетскими божествами были солнце и луна [1]. Очень можетъ быть, что культъ солнца древнѣе занятія египтянами ихъ страны, и что съ нимъ пришли они въ долину Нила. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что онъ хамитскаго происхожденія и въ Египтѣ принялъ своеобразную форму, подъ вліяніемъ мѣстныхъ впечатлѣній и условій жизни. Извѣстнѣйшіе издавна мѣстные культы Египта были въ Геліополѣ, Абидосѣ, Саисѣ. Который изъ нихъ древнѣйшій,—отвѣчать трудно.

Въ отношеніи къ вопросу о культѣ солнца, какъ

---

[1] Діодоръ сицилійскій (1,11) говоритъ, что солнце и луна были первоначально единственными богами египтянъ. Тоже замѣчаетъ Евсевій въ Praeparatio Evangelica. De allegorica Aegyptiorum theologia и de Aegyptiorum physiologia. Praepar. Evang. lib. III, III, и IV.

Digitized by Google

древнѣйшемъ и первоначальномъ, весьма замѣчателенъ указанный уже нами фактъ о реформаторскихъ попыткахъ въ религіи царя Аменготепа IV (Amenhotep),—фактъ до нынѣ хорошо не разъясненный. Этотъ царь, занимавшій престолъ фараоновъ въ началѣ XV столѣтія до нашей эры, заявилъ себя врагомъ ѳивскихъ боговъ, особенно главнаго изъ нихъ Аммона,—разрушалъ его храмы и на мѣсто его хотѣлъ ввести поклоненіе одному богу,—подъ формою солнечнаго диска и съ именемъ Aten,—онъ измѣнилъ даже свое имя, напоминавшее бога Аммона, на другое: Chou-en-aten, что значило: «блескъ солнечнаго диска» [1]. Это былъ, кажется, первый изъ царей туземцевъ, со времени основанія египетской монархіи, рѣшившійся наложить руку на религію страны и реформировать отечественный культъ. Въ объясненіе этого выдающагося факта предполагаютъ, что реформаторская попытка Аменготепа совершилась подъ вліяніемъ чужеземнымъ [2],

---

[1] Аменготепъ перенесъ и свою столицу изъ Ѳивъ и построилъ новую въ среднемъ Египтѣ, въ округѣ, нынѣ извѣстномъ подъ именемъ El-Amarna. На мѣстѣ ея открыты руины огромнаго города и среди нихъ остатки храма богу солнца. Найдены, между прочимъ, здѣсь и изображенія царя, который вмѣстѣ съ своимъ семействомъ и дворомъ приноситъ жертву богу солнца. Между предметами приношенія—цвѣты занимаютъ первое мѣсто. Изображенія ихъ украшаютъ стѣны храма, они же въ рукахъ предстоящихъ. Гимны къ верховному богу отличаются поэтичностію. При богослуженіи употреблялось пѣніе. Упоминаются пѣвцы и пѣвицы. Одна изъ женщинъ поетъ слѣдующій гимнъ: «слава тебѣ, творецъ мѣсяцевъ, создатель дней, исчислитель часовъ». Brougsch. Histoire d' Egypte. p. 119—120. Алтарь храма наполненъ былъ свѣтильниками. Изображеній самого бога нѣтъ, вопреки египетскому обычаю. Видится только солнечный кругъ надъ храмомъ и надъ царемъ. Изъ него идутъ лучи, падающіе на лице царя и царицы въ направленіи къ носу,—символъ дыханія жизни. Lepsius. Ueber d. erst. Aegypt. Götterkreis. S. 43—44.

[2] Въ изображеніи царя находятъ черты лица особенныя, повидимому, не египетскія. Стиль его построекъ представляется также осо-

Digitized by Google

эѳіопскимъ [1] или азіатскимъ. Нѣкоторые думаютъ видѣть въ имени Aten сходство съ еврейскимъ и вообще съ семитическимъ Adon, Adonai. Ленорманъ предполагаетъ даже здѣсь вліяніе евреевъ, жившихъ тогда въ Египтѣ, и находитъ замѣчательнымъ то обстоятельство, что преслѣдованіе евреевъ въ Египтѣ началось вскорѣ послѣ того, какъ кончились волненія, произведенныя этою неудавшеюся попыткою Аменготепа произвесть реформу въ египетской религіи. Правда, самъ онъ сознается, что монотеизмъ Аменготепа далеко нечистъ и проникнутъ натуралистическими представленіями, но во время пребыванія въ Египтѣ и предъ временемъ явленія Моусея, евреи, по словамъ его, утратили чистоту религіозныхъ возрѣній, монотеизмъ ихъ былъ обезображенъ и принялъ матеріалистическій характеръ. Іегова представлялся подъ видимыми, физическими формами. Ихъ религія въ это время весьма близко подходила къ той, какую пытался ввести Аменготепъ IV [2]. Трудно сказать что-либо рѣшительное относительно нововведеній этого царя, не имѣвшихъ успѣха и забытыхъ при его пре-

---

беннымъ, оригинальнымъ. Повидимому, мать его Тіі или Таіа имѣла на него особенное вліяніе, а она была чужестранка. Покрайней мѣрѣ изображенія ея указываютъ на типъ не египетскій, сѣверный (бѣлые волосы, синіе глаза, красныя щёки). Въ одной надписи въ Каирѣ отецъ и мать ея названы не египетскими именами. Lenormant. Manuel d'histoire. t. I. p. 391—392.

[1] Геродотъ говоритъ «о трапезѣ солнца» у эѳіоплянъ и объ особомъ поклоненіи солнцу. Herodot. 3, 17. 18.

[2] Ленорманъ указываетъ при этомъ на сходство (весьма не важное, впрочемъ,) нѣкоторыхъ Моусеевыхъ обрядовъ съ тѣми, какіе были у почитателей бога Aten, именно: на хлѣбы, которые видны среди предметовъ, приносимыхъ въ жертву Aten и которые онъ отождествляетъ съ «хлѣбами предложенія» — у Моусея. См. Lenormant. Manuel d'histoire. t. I. Les Egyptiens. p. 393.

Digitized by Google

емникахъ, но, кажется, самое лучшее объясненіе этого загадочнаго явленія въ томъ, что царь реформаторъ хотѣлъ возстановить прежній, чистый религіозный культъ богу солнца, осложнившійся въ его время;—это была попытка не на измѣненіе въ религіи, а на возстановленіе ея первобытныхъ формъ, на очищеніе ея отъ позднѣйшихъ прибавленій. Извѣстно, что Аменготепъ былъ прежде жрецомъ бога солнца въ Геліополѣ [1]. Замѣчательно также, что на памятникахъ его времени нѣтъ другаго бога, кромѣ бога Ра.

Итакъ религіозное воззрѣніе Египта, въ своемъ исходѣ и основѣ, какъ и арійское, привязано къ идеѣ солнца, свѣта. Идея этого свѣта, или солнца, есть, дѣйствительно, основная идея въ египетскомъ ученіи о богахъ. Съ нею связаны и всѣ космологическія и антропологическія понятія. Первоначальный, древнѣйшій богъ Египта—это Ра—солнце, «владыка обоихъ міровъ», т. е. небеснаго и земнаго, «царь всѣхъ боговъ». Изображался онъ, преимущественно, подъ формою скарабея—фиктивное насѣкомое [2] (жукъ съ особыми, чудесными свойствами), которое, по вѣрованію египтянъ, не имѣло половаго различія и каждый индивидуумъ котораго одинъ производилъ потомство, служа, такимъ образомъ, символомъ возрожденія существъ,—и подъ видомъ копчика

---

[1] Lepsius. Ueber d. erst. Aegypt. Götterkreis. S 41.

[2] Это насѣкомое, по словамъ Плинія, складываетъ свое сѣмя въ землю и, смѣшавъ его съ нею въ видѣ шара, движетъ его отъ востока къ западу,—символъ отношеній солнца къ землѣ и космографическихъ понятій того времени. Говорятъ еще, что скарабей потому служилъ символомъ солнца, что имѣлъ 30 пальцевъ на своихъ лапахъ,—указаніе на 30 дней солнечнаго мѣсяца. Климентъ александрійскій прибавляетъ, что скарабей, подобно солнцу, половину года ходитъ подъ землею и половину надъ землею. Stromata. V, VII.

Digitized by Google

(перепелятника), который, по мнѣнію египтянъ, изъ всѣхъ птицъ открытѣе, смѣлѣе смотритъ на лучи солнца и быстрѣе въ своемъ полетѣ [1]. Посвященныя богу Ра животныя или указываютъ на солнце своими свойствами, или служатъ символами его творческой, производительной силы. Между ними болѣе извѣстны: кошка, левъ и волъ. Я «великая кошка», говоритъ о себѣ богъ солнца въ книгѣ мертвыхъ [2]. Въ объясненіе этого символа говорили обыкновенно, что кошка расширяетъ и измѣняетъ зрачки, вмѣстѣ съ возвышеніемъ солнца на горизонтѣ [3], но, кажется, въ основѣ этого лежало главнымъ образомъ представленіе объ истребленіи этимъ животнымъ другихъ вредныхъ животныхъ [4]. Левъ, безъ сомнѣнія, представлялъ собою идею силы и могущества [5]. Солнцу же посвященъ былъ и волъ—чернаго цвѣта—Mnevis, изображавшійся съ солнечнымъ кругомъ и перьями на головѣ,—обычный въ древности символъ производительной, раждающей силы [6]. Наконецъ, загадочный сфинксъ—

---

[1] Діодоръ сицилійскій говоритъ, сверхъ того, что копчикъ уничтожалъ скорпіоновъ и другихъ гадовъ. Эта птица, по его словамъ, служила въ Египтѣ для гаданій,—по наблюденіямъ надъ нею произносились пророчества, жрецы—книжники и писцы носили на головѣ перо ястреба (1,87). Эліанъ говоритъ, что копчикъ, умирая, дѣлался духомъ, посылающимъ сны и предвѣдѣніе будущаго. Египтяне, по его словамъ, вѣрили также въ существованіе треногихъ копчиковъ. Schwenck. Mythologie der Aegypter. S. 126.

[2] Rituel funeraire. Chap. 17, vers. 23.

[3] Schwenck. Mythol. S. 127.

[4] Въ книгѣ мертвыхъ эта кошка,—символъ Ра,—на одной виньеткѣ представлена держащею въ лапахъ змѣю.

[5] Плутархъ замѣчаетъ, что египтяне обожали льва, потому что въ знакъ льва начинается разлитіе Нила. De Isidc. 38. По извѣстію хронографовъ, планетный знакъ льва египтяне посвящали солнцу, также потому, что, когда солнце вступаетъ въ него, воды Нила начинаютъ возвышаться, и называли его «домомъ солнца».

[6] Мневисъ (Mnevis), по нѣкоторымъ свидѣтельствамъ, считался от-

Digitized by Google

въ формѣ льва съ человѣческой головой, — называвшійся у египтянъ neb., т. е. «владыка, господь», указывалъ на тоже солнце, какъ на владыку боговъ и всей вселенной [1].

Живительная, производящая и провидящая сила солнца представляется обыкновенно подъ образомъ путешествія Ра, вмѣстѣ съ окружающими его богами, на кораблѣ или лодкѣ по пространству небесъ,—картина, снятая съ видимаго хода солнца, въ связи съ представленіемъ о св. рѣкѣ Египта. Ра плаваетъ вмѣстѣ съ богами, назирая вселенную. Онъ неустанно обтекаетъ всю землю и весь міръ и «боится остановиться». Вотъ какъ описываются свойства Ра въ гимнѣ, ему посвященномъ. «Слава тебѣ, о солнце, творецъ всѣхъ людей! Ты одинъ живешь въ истинѣ и раждаешь все, что существуетъ, и животныхъ, и людей. Въ твоемъ глазу, т. е. въ видимомъ дискѣ солнца, открывается Господь неба и земныхъ міровъ, владыка всего, родитель всѣхъ боговъ, царь высотъ, вождь небесныхъ воинствъ и предводитель всѣхъ боговъ. Когда плывешь ты въ баркѣ, радость несется повсюду» [2]. Но царь боговъ, культъ котораго подъ разнообразными формами распространился по всей странѣ Египта, подобно другимъ богамъ, имѣлъ и свой особый, мѣстный культъ. Было особое мѣсто

цомъ другаго извѣстнаго свящ. вола—Аписа. Эліанъ разсказываетъ, что когда царь Бокхарисъ, чтобы ожесточить народъ, напустилъ на Мневиса дикаго вола и послѣдній устремился на него, то набѣжалъ рогомъ на персиковое дерево. Въ этой легендѣ важно то, что персиковое дерево въ Египтѣ, какъ и волъ,—было символомъ жизни.

[1] Это былъ живой образъ бога солнца и представитель его силы. Мнѣнія о происхожденіи этихъ странныхъ фигуръ не одинаковы, впрочемъ;—но объ этомъ—въ своемъ мѣстѣ.

[2] Die Sage von d. geflügelten Sonnenscheibe nach altaegypt. Quellen. v. Brugsch. 1870.

Digitized by Google

преимущественнаго поклоненія богу солнца Ра, — это Геліополь въ среднемъ Египтѣ, у египтянъ анъ (an)—въ Библіи «онъ»,—городъ солнца. Здѣсь-то, по преимуществу, былъ развитъ культъ Ра. Въ пропилеяхъ геліопольскаго храма во множествѣ стояли статуи бога солнца, въ видѣ кошекъ и львовъ. Послѣдніе тѣмъ, къ кому богъ былъ милостивъ, предсказывали будущее и посылали пророчественные сны. Къ этому городу привязана и легенда о птицѣ Фениксъ, по египетски Vennou, о чудныхъ свойствахъ которой, со словъ египтянъ, разсказываютъ намъ греческіе писатели и древніе церковные учители [1]. Нѣтъ сомнѣнія, что сага о возраждающейся изъ своего трупа птицѣ, чрезъ извѣстный циклъ времени, выражала собою представленіе о солнечномъ годѣ, или циклахъ планетныхъ движеній. Въ Геліополѣ по преимуществу развиты были и астрологическія понятія. Что значитъ, что первоначальный общій богъ оставался мѣстнымъ въ одномъ городѣ,—на это отвѣчать трудно. Быть можетъ,—это значило, что культъ Геліополя есть древнѣйшій изъ всѣхъ мѣстныхъ египетскихъ культовъ. Достовѣрно одно, что отсюда имен-

[1] По Геродоту, который видѣлъ изображеніе (модель) этой птицы, наружностію она походила на орла, и имѣла перья золотисто-краснаго цвѣта. Онъ передаетъ при этомъ, что, по вѣрованію египтянъ, фениксъ приноситъ трупъ своего отца изъ Аравіи въ храмъ солнца въ Геліополѣ, и здѣсь погребаетъ, обложивъ его миррою. Сперва эта птица составляетъ изъ мирры яйцо такой величины, какую можетъ поднять, а затѣмъ выдалбливаетъ въ немъ отверстіе и кладетъ въ него трупъ отца. Прилетаетъ она въ Египетъ чрезъ 500 лѣтъ. Herodot. 2, 73. По Клименту римскому (1 Коринѳ. XXV), фениксъ раждается только въ одной особи и живетъ 500 лѣтъ, умираетъ же въ гнѣздѣ, сдѣланномъ изъ ароматовъ. Но изъ тѣла ея раждается червь, который, оперившись и окрѣпнувъ, беретъ гнѣздо, въ которомъ лежали кости предка, и совершаетъ путь въ египетскій Геліополь, а здѣсь кладетъ его на жертвенникъ солнца и улетаетъ.

Digitized by Google

но,—изъ Геліополя шла древняя египетская мудрость,—жители этого города считались ученѣйшими изъ всѣхъ египтянъ [1]. Еще достовѣрнѣе, что въ Геліополѣ, сохранившемъ ближе древнія формы культа, по преимуществу развиты были понятія астральнаго характера.

Но солнце, съ представленіемъ о которомъ связана была въ Египтѣ отъ древности идея Бога, не всегда видимо. Оно заходитъ, исчезаетъ съ горизонта, и вечеромъ погружается въ какую-то бездну. Оно существуетъ, такимъ образомъ, двумя сторонами,—видимою и невидимою. Эта невидимая, таинственная сторона въ жизни солнца представляется первичною, основною—по отношенію къ видимой, изъ нея возникающей. Такимъ образомъ, солнце дневное, видимое привело къ мысли о солнцѣ ночномъ, невидимомъ, или, вѣрнѣе, къ представленію объ особенной, таинственной области, куда скрывается и откуда является солнце. Съ именемъ Ра неразрывно другое имя того же бога—Atoum или Toum, обозначавшее собою солнце заходящее, ночное. Солнце есть Ра, «когда оно свѣтитъ на восточномъ горизонтѣ неба, но оно есть Тумъ, когда скрывается въ горѣ или за горою жизни» [2]. Это другое солнце есть родитель перваго и иногда, поэтому, становится выше Ра. Таинственная область этого Тумъ или Атумъ есть то мѣсто, гдѣ раждается видимое солнце,—этотъ «божественный младенецъ», какъ часто называлось у египтянъ восходящее солнце. Таинственное мѣсто, откуда оно является, — закатъ, западъ Аменти (Amenti)—«гора жизни»—называется «царственнымъ пребываніемъ» этого божественнаго

---

[1] Herodot. 4, 4.

[2] Etudes sur le Rituel funeraire, de Rougè. Les titres des chapitres de Rit. funer. Revue archeolog. 1860. Premier volume, p. 75—100.

Digitized by Google

дитяти [1]. Самое имя Atoum-Tum — отъ отрицанія «tem»—значитъ: непроницаемый, скрытый, таинственный [2]. Эта таинственная область, въ которой зачинается и раждается видимое солнце, представлялась подъ формою небесной бездны,—«я Атумъ, говоритъ о себѣ этотъ богъ, явившійся въ безднѣ неба». Она называется также Nu,—что значитъ: abyssus и заключаетъ подъ собою понятіе воды и неба,—«небесной воды»,—образъ бытія тонкаго, неуловимаго и безкачественнаго [3]. Итакъ, солнце видимое само раждается отъ другаго солнца невидимаго и при восхожденіи выходитъ изъ водъ, какъ раждающійся младенецъ, чтобы снова низойти въ свое таинственное, «царственное пребываніе». Въ непостижимой области бытія есть, такимъ образомъ, другой богъ Атумъ, который живетъ въ этой безднѣ неба и изъ нея возникаетъ каждый разъ. Ра,—въ сравненіи съ Atoum,—есть его видимое обнаруженіе, реальное проявленіе этой непостижимой, скрытой, творческой силы.—Очевидно, это—идея, заключавшая подъ собою понятіе о первоначалѣ всякаго бытія и началѣ самаго времени. Эта фаза въ понятіи солнца есть высшая и болѣе отвлеченная, сравнительно съ Ра. Въ гимнѣ солнцу Atoum отождествляется съ Ра, но этотъ послѣдній называется его «глазомъ, чрезъ который Atoum дѣлается видимымъ». Atoum изображается при этомъ, какъ верховный богъ и царь всѣхъ другихъ боговъ. «Тебя славятъ, о Атумъ, всѣ боги, какъ существо полное любви, которое шлетъ лучи своей благости всѣмъ сынамъ

---

[1] Rit. funer. Chap. 17. vers. 1, 7, 23, 24.

[2] Ibid. vers. I. Commentaire.

[3] «Я великій Богъ, отъ себя происшедшій,—я вода, я бездна, я раждаюсь въ водѣ, которая есть бездна». Ibid. vers. 2. Иногда это пребываніе царственнаго дитяти называется озеромъ. Vers. 13.

Digitized by Google

человѣческимъ». Ему по преимуществу приписывается и свойство самобытности или саморожденія. «Не могутъ боги сами себя породить, ты одинъ раждаешь всѣхъ ихъ». Понятіе о самовозникновеніи, связанное съ представленіемъ о восходящемъ солнцѣ, соединялось и съ Атумъ,—и еще съ бо́льшимъ правомъ,—такъ какъ послѣдній олицетворялъ собою то начало, отъ котораго получаетъ жизнь самъ Ра. Какъ и Ра, Атумъ, въ качествѣ провидящей силы, обтекаетъ вселенную, плывя на суднѣ по океану неба и неся съ собою жизнь и радость. Но особенное значеніе получаетъ Атумъ, какъ богъ таинственной бездны, въ которой скрыты жизнь и смерть, какъ владыка «темной области запада», какъ царь «времени и подземнаго міра»,—гдѣ обитаютъ души умершихъ. Это богъ преисподней, гдѣ живутъ «тѣни» умершихъ, которымъ онъ приноситъ свой свѣтъ. «Радуются живущіе въ безднѣ — въ Аменти, когда ты освѣщаешь темную страну запада,—они возвышаютъ свои длани, чтобы славить тебя. Какъ чуденъ и прекрасенъ закатъ твой, о солнце, на горѣ ночной зари!» заключаетъ одинъ изъ гимновъ къ солнцу. Дай же, чтобъ духъ мой, при взглядѣ на него, всегда пробуждался, чтобы онъ свѣтилъ душѣ моей своими чудными лучами,—чтобы, при взглядѣ на него, я приходилъ къ совершенству» [1].

Въ противоположность этому Атумъ, какъ солнцу ночному, въ верхнемъ Египтѣ — Ра, какъ свѣтило дневное, представлялся подъ особою формою и названіемъ—Менту или Менту-Ра. Здѣсь Атумъ и Менту замѣняли Ра въ его двухъ фазахъ,—солнца восходящаго и заходящаго, или Ра самъ расчленялся на два божества,—соотвѣтственно этимъ двумъ фазамъ въ явленіи

[1] Gräberwelt. v. Brugsch. S. 35—36.

Digitized by Google

солнца [1]. Менту-Ра, или Менту былъ, такимъ образомъ, одинъ изъ верховныхъ боговъ и имѣлъ почти туже форму, какъ и Ра. Онъ изображался съ головою копчика, цвѣтъ его былъ красный,—ему также, какъ и Ра, посвященъ былъ черный быкъ съ чудесными свойствами,—мѣнявшій ежечасно цвѣтъ своей шерсти, соотвѣтственно перемѣнамъ въ движеніи солнца. Сравнительно съ Atoum,—онъ называется «открыватель», т. е. времени, начала міровой жизни, изшедшей изъ сокровенной сущности, которая олицетворялась въ Атумъ. Это, какъ бы *высшая потенція видимаго* дневнаго *Ра* и его свѣта и блеска,—въ противоположность его невидимой, скрытой силѣ. Имя его значитъ охранитель—т. е. жизни [2], ея средоточіе. О знаменитыхъ царяхъ Египта говорится, что они подобны Менту въ своихъ дѣйствіяхъ на народъ. «Онъ простираетъ свою побѣдоносную руку, говоритъ надпись о Рамзесѣ, какъ Менту,—его рука на его путяхъ, какъ рука Менту-Ра. Я былъ для Египта, говорится отъ лица самого царя,—тоже, что богъ Менту» [3].

Такимъ образомъ идея солнца,—источника свѣта и жизни,—раздѣлилась на два представленія о скрытомъ и видимомъ началѣ свѣта и его живительной силы. Но и самый свѣтъ въ своемъ явленіи на пространствѣ неба нашелъ себѣ особыхъ представителей, въ лицѣ особыхъ боговъ. Таковъ сынъ солнца—Шу—«свѣтъ» [4],—порожденіе того свѣтоваго начала,

---

[1] На памятникахъ верхняго Египта Ра почти не упоминается. Въ замѣнъ его являются два бога—Atoum и Mentu. См. выше приведенную таблицу боговъ у Лепсіуса и у Бругша въ Histoire d' Aegypte, p. 12.

[2] Schvenck. Mythologie. S. 147.

[3] Ibid. Въ Гермонтисѣ былъ и особо развитый, мѣстный культъ этого бога.

[4] У Лепсіуса сынъ солнца читается «Му», что значитъ «блескъ», и называется сыномъ и Ра, и Атму, и Менту, но у хронографовъ и

Digitized by Google

которое представлялось подъ двумя различными фазами,—онъ есть «вождь неба», и въ книгѣ мертвыхъ изображается подпирающимъ собою небесный сводъ, на которомъ живетъ и путешествуетъ въ своей баркѣ Ра,—богъ солнца. Сводъ неба, по космологическому представленію египтянъ, утвержденъ на столбахъ, раздвоенныхъ вверху. Шу описывается, какъ сила, которая образовала этотъ сводъ неба и поднята надъ землею жидкій составъ небесной поверхности. Подъ его защитою и охраною совершаетъ и свое плаваніе по небесному своду самъ Ра [1]. Съ этимъ Шу или Му неразлучна его сестра или жена,—«дочь солнца», которая изображается съ головою львицы и съ яблокомъ въ рукахъ, а иногда съ рогами на головѣ и съ однимъ глазомъ во лбу. Два, неразрывно связанныя между собою, божества, очевидно, выражаютъ идею силы свѣта, въ его явленіи на пространствѣ неба и въ дѣйствіяхъ его на землю [2].

Впослѣдствіи, идея солнца, какъ источника свѣта и жизни, раздѣленная на два представленія о солнцѣ дневномъ и ночномъ, расчленилась еще болѣе. Явились новыя божества, съ другими именами и съ болѣе отвлеченнымъ характеромъ, хотя выражавшія собою тоже понятіе, что въ Атму и Менту, и привязанныя къ тойже идеѣ солнца. Божества эти заняли

въ отрывкахъ изъ Мането, сохраненныхъ имъ,—встрѣчается на мѣстѣ Му божество Sothis или Σώς, которое они приравниваютъ къ греческому Аресу (Іоаннъ антіохійскій). Такого имени не встрѣчается на памятникахъ. Но большинство египтологовъ также вмѣсто Му читаютъ Su, Sus или Schou. У Ружѣ въ книгѣ мертвыхъ упоминается Шу, который связанъ съ богинею Тефнетъ, какъ и Му у Лепсіуса. См. Lepsius. Ueber. d erst. Aegypt. Götter-kreis. S. 14, 30.

[1] Rituel funeraire. Chap. 17, vers. 24 и 34.

[2] Вѣроятно, они имѣли и другое, астральное, значеніе.

Digitized by Google

первое, высшее мѣсто, хотя и не уничтожили собою прежнихъ боговъ.

Таковъ въ верхнемъ Египтѣ—въ Ѳивахъ—верховный богъ, возвышавшійся надъ всѣми другими богами и удержавшій это верховное значеніе до послѣднихъ временъ. Это былъ Аммонъ или Амунъ, котораго греческіе писатели отождествляли съ своимъ Зевсомъ [1]. Имя его, сродное съ именемъ Атму, значило: «скрытый, непроницаемый, — тайна» [2]. Этотъ царь боговъ и владыка трехъ областей міра, т. е. неба, земли и ада, «верховный господь небесъ», изображался, какъ и Ра, и Менту, съ головою копчика, быка и барана [3], чаще послѣдняго, — что было символомъ раждающей, производящей силы; надъ головою его обычный змѣй (Uraeus), а въ рукахъ крестъ, — что указывало на страны міра и на жизнь всей вселенной, надъ которою онъ владычествовалъ. Ему также, какъ и Ра, посвященъ былъ въ Ѳивахъ огромный черный быкъ. Какъ богъ производительной силы,—Аммонъ раздѣлялся въ своемъ существѣ на два начала, — мужеское и женское [4]. Есть жена или сестра Аммона—Мутъ (Mouth), что значитъ «мать», т. е. мать по преимуществу,—мать всякаго бытія, богиня неба и царица всѣхъ боговъ, верховная покровительница всей

---

[1] Herodot. 2. 42.

[2] Rituel funeraire, de Rougè. Chap. 17. vers 1. Commentaire.

[3] По словамъ легенды, разсказанной Геродоту жрецами, египетскій Зевсъ изображался съ бараньей головой, потому что въ такомъ видѣ самъ открылся въ первый разъ богу, который названъ у греческаго историка Геракломъ. Зевсъ, отрѣзавъ голову барана, одѣлся въ шкуру его и въ этомъ видѣ показалъ себя Гераклу, сильно желавшему его увидѣть. Шкуру барана — въ одинъ день въ году — въ праздникъ жрецы надѣвали на изваяніе Аммона. Herodot. 2, 42.

[4] Иногда, подобно другимъ богамъ высшаго порядка, онъ признавался вмѣщающимъ въ себѣ оба пола.

Digitized by Google

страны Египта, творческое начало, равное самому Аммону. Изображалась она съ двойною короною на головѣ,—символъ ея владычества надъ небомъ и землею, или надъ верхнимъ и нижнимъ Египтомъ,—съ фигурою коршуна надъ головою и съ крестомъ въ рукѣ,—эмблеммою жизни и божественнаго достоинства[1].

Въ нижнемъ Египтѣ, подобно Аммону въ Ѳивахъ, возвысился надъ всѣми другими богами, богъ Пта или Фта, котораго греки сопоставляли съ Гефестомъ и котораго историкъ Мането,—жрецъ нижняго Египта,—называетъ царемъ боговъ и даже отцомъ самаго Ра. Чаще всего, впрочемъ, онъ называется Фта-Ра, т. е. Фта—солнце. Имя его значитъ: «образователь», т. е. міра. Ѳивскій Аммонъ—сокровенная сила, изъ которой исходитъ жизнь,—начало, въ которомъ она таится; мемфисскій Фта,—сила, образующая формы жизни,—то, что скрытому, безразличному даетъ видимость и живую реальную дѣйствительность. Въ книгѣ мертвыхъ область Фта называется областію, гдѣ скрыты «хлѣбы жизни», т. е. силы, питающія жизнь, развивающія формы бытія [2]. Символы его указываютъ на тоже понятіе о немъ, какъ о богѣ—образователѣ, какъ о творческой силѣ, привязанной къ идеѣ солнца. Изображается онъ бо̀льшею частію въ характерной формѣ нагаго младенца съ перстомъ въ устахъ. Быть можетъ,—это указывало на солнце, которое, какъ сказано, египтяне представляли подъ видомъ дитяти, каждый день раждающагося вновь, а можетъ быть,—это служило вмѣстѣ съ тѣмъ и символомъ самой раж-

---

[1] По разсказу Геродота, египетскій Аммонъ имѣлъ жену и изъ числа смертныхъ. Въ храмѣ Аммона, въ Ѳивахъ, была постель, предназначенная для успокоенія царя боговъ, и всегда ночевала женщина. Herodot. 1,182.

[2] Todtenbuch. v. Lepsius, cap. 106.

Digitized by Google

дающейся вселенной, которую изводитъ изъ небытія, или изъ скрытаго бытія богъ Пта. Палецъ въ устахъ, повидимому, выражалъ понятіе о потребности питанія (сосанія) [1]. Надъ головою его жукъ, а передъ нимъ движущійся кругъ,—символъ солнца и его теченія по небу, или всего міроваго круговорота. Въ рукахъ этого бога, кромѣ скипетра, обычной принадлежности боговъ, всегда изображался Tat, т. е. Нилометръ,— эмблемма образовательныхъ силъ, которыя даютъ извѣстную *мѣру* жизненнымъ формамъ,—иногда, потомуже, онъ представлялся и стоящимъ на инструментѣ, употреблявшемся для измѣренія. Какъ и Ра, и Аммону,—ему посвященъ былъ волъ съ именемъ Аписа, культъ котораго нигдѣ не былъ такъ развитъ, какъ въ Мемфисѣ. Этотъ символъ раждающей силы, извѣстный и въ другихъ мѣстностяхъ Египта, — по преимуществу почитался въ главномъ городѣ средняго Египта, гдѣ служилъ образомъ бога,— созидателя вселенной. Свойства, какъ и самый культъ Аписа, подробно описаны греками. Подобно Мневису, онъ былъ чернаго цвѣта, какъ символъ бога, который ночью погружается во мракъ и *невидимо* творитъ вселенную,—но на хребтѣ его и между рогами должны были быть бѣлыя пятна, — указаніе на солнечный свѣтъ, исходящій изъ глубины мрака. Какъ и Аммонъ, Фта имѣлъ жену. Имя этой богини, которая называется «возлюбленною Фта», – Пахтъ или Паштъ (Pascht). Ей былъ и особый культъ въ Вувастидѣ—на восточной дельтѣ Нила. Геродотъ назы-

[1] Геродотъ, на основаніи видѣнныхъ имъ изображеній Фта, находилъ въ немъ сходство съ финикійскими богами—Патаиками или Кабирами, которыхъ онъ называетъ порожденіями бога огня (Гефеста). Изображенія ихъ, въ видѣ пигмсевъ, помѣщались на носу финикійскихъ кораблей. См. Herodot. 3, 37.

Digitized by Google

ваетъ Паштъ богинею рожденія и сравниваетъ ее съ греческою Артемидою. Египтяне, дѣйствительно, признавали ее, какъ и жену Аммона-Мутъ,—покровительницею рожденія и плодовитости [1]. Но, сверхъ этого, общаго значенія ея, какъ богини производительной силы, и въ соотвѣтствіе съ богомъ образователемъ, съ которымъ она связана, въ ней, какъ и въ самомъ Фта, заключалось еще представленіе о началѣ *міровой гармоніи*,—о силѣ, которая даетъ *мѣрность* жизни; Паштъ,—не просто производящее начало, но и формирующее жизнь въ извѣстную стройность и цѣлость. Изображается она съ головою кошки, какъ и всѣ почти боги солнечнаго характера, и, что особенно выдается,—съ систромъ (σεῖστρον, sistre), т. е. погремушкою въ рукахъ (музыкальный инструментъ). Имя ея значитъ, повидимому, расширенная, разлитая, т. е. въ пространствѣ, или расширяющая, разливающая жизнь въ пространствѣ [2].

Такимъ образомъ— на мѣстѣ Ра—стали два новыя божества съ именемъ верховныхъ боговъ въ разныхъ частяхъ Египта. Но въ верхнемъ Египтѣ главный богъ выражалъ собою по преимуществу то понятіе, которое заключалось въ Атму, въ идеѣ солнца ночнаго,—ѳивскій Аммонъ былъ высшимъ выраженіемъ первоначальнаго представленія о солнцѣ скрытомъ и той безднѣ, изъ которой оно исходитъ и которая скрываетъ въ себѣ формы жизни. Это былъ «отецъ бытія», таинственный *духъ* жизни, невидимый для чувства и

---

[1] Культъ ея въ Вувастидѣ (Buto), какъ и культъ Аммона—въ Ѳивахъ, имѣлъ, повидимому, чувственный, страстный характеръ, подобно культу Астарты у семитическихъ народовъ, о которомъ будемъ говорить ниже.

[2] Рётъ видитъ въ ней идею самаго пространства, что̀ совсѣмъ не отвѣчаетъ ея культу, какъ богини рожденія. Nota. 50.

Digitized by Google

неизслѣдимый. Послѣднее, отвлеченное значеніе получилъ онъ въ позднѣйшее время въ лицѣ своего сына или порожденія,—духа Кнефъ (Knepн—Emepн). Духъ или дыханіе Аммона,—Кнефъ представлялся въ видѣ змѣя, обвивающаго міровое кольцо, а иногда, какъ и боги солнца, съ головою копчика,—и назывался «творящимъ и всеобъемлющимъ духомъ Аммона». Въ среднемъ и нижнемъ Египтѣ,—напротивъ, верховный богъ—образователь болѣе всего отвѣчалъ тому понятію, какое заключено было въ Менту,—солнцѣ дневномъ, свѣтломъ. Фта, какъ и Менту, былъ огонь, блескъ, т. е. первоначальная, неуловимая сущность того начала, которое свѣтитъ въ «яйцѣ солнца» и даетъ жизнь, тотъ перво-огонь, который породилъ и видимое солнце,—какъ говорилъ позднѣе Цицеронъ объ этомъ египетскомъ Вулканѣ, называя его сыномъ Нила[1]. Это—животворная сила свѣта въ ея видимыхъ реальныхъ обнаруженіяхъ. Женскіе типы высшихъ боговъ верхняго и нижняго Египта заключаютъ подъ собою тѣже понятія, но въ формахъ,—болѣе выразительныхъ и законченныхъ. Мутъ,—сокровенная мать бытія,—есть «богиня ночи»,—скрытое вмѣстилище зародышей жизни, которые въ ней покоятся и существуютъ только, какъ потенціи бытія. Паштъ—напротивъ—родительница живыхъ, видимыхъ формъ бытія, представительница того, въ чемъ по преимуществу выражается жизнь,—т. е.—гармоніи, цѣльности, полноты, довольства и радостей жизни.

Впрочемъ, въ нижнемъ Египтѣ было свое божество, отдѣльное отъ Фта и Паштъ, выражавшее собою понятіе, близкое къ понятію ѳивскаго Аммона и, такимъ образомъ,—какъ бы дополнявшее собою пред-

[1] De natura deorum. Lib. 3, 55.

Digitized by Google

ставленіе объ образовательной силѣ, заключенное въ Фта и Паштъ. Это—богиня Нейтъ, культъ которой развитъ былъ по преимуществу въ Саисѣ и которую греки называли Аѳиною Египта. Плутархъ въ имени ея находитъ понятіе самобытности. По его словамъ, оно значило: я пришла сама собою—(ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς) [1]. Она изображалась, какъ и Мутъ, съ головою коршуна и со знакомъ воды въ рукахъ. Иногда, подобно всѣмъ другимъ богинямъ производительныхъ силъ, Нейтъ представлялась съ рогами коровы и называлась «коровою, родившею солнце». Это была «всеобщая мать; мать самаго солнца, мать всѣхъ боговъ»,—«богиня запада», т. е. того Аменти, той сокровенной области бытія, откуда изникаетъ само солнце,—той бездны, гдѣ скрыты зародыши жизни. Въ гимнахъ эта мать боговъ поэтически представляется воспринимающею въ свои объятія заходящее солнце и каждодневно зачинающею его въ своемъ лонѣ. «Мать твоя, о солнце, говорится въ одной надписи [2], простираетъ къ тебѣ свои руки. Ты блистаешь, отецъ боговъ, на хребтѣ твоей матери, каждодневно воспринимаетъ она тебя на свои руки,—когда ты свѣтишь въ жилищѣ

---

[1] *Na*—по египетски значитъ: идти, но знакъ t вовсе не имѣетъ того значенія, какое приписываетъ ему Плутархъ. Гіероглифическій знакъ богини—фигура, похожая на катокъ съ двумя загнутыми на концахъ крюками, въ которой греки видѣли ткацкій станокъ и потому смѣшивали Нейтъ съ Аѳиною. На этомъ основаніи ей придаютъ значеніе богини, которая образуетъ или сплетаетъ ткань жизни. Но что, дѣйствительно, значила фигура, подъ которою изображалась Нейтъ, съ точностію неизвѣстно. Рётъ (Aegypt. Speculation. Not. 87) объясняетъ имя Нейтъ отъ слова neu, nau,—videre, führen—и признаетъ ее олицетвореніемъ первоматеріи или воды. Знакъ воды, дѣйствительно, находится въ числѣ гіероглифическихъ знаковъ богини, но на что именно указывалъ онъ, объ этомъ можно говорить только предположительно

[2] Döllinger. Heidenthum und Judenthum. Aegypten. S. 409.

Digitized by Google

ночи, то соединяешься съ своею матерью—небомъ». Идея ночнаго неба, этой неуловимой и сокровенной сущности бытія, олицетворенной въ Атумъ и Аммонъ—Кнефъ, въ понятіи о Нейтъ,—«родительницѣ первороднаго солнца», получила, повидимому, еще болѣе высокій и отвлеченный смыслъ. Плутархъ говоритъ, что надпись въ Саисскомъ храмѣ этой египетской Аѳины заключала въ себѣ слѣдующее изреченіе: «я—все, что было, что есть и что будетъ. Моего покрывала не открывалъ никто изъ смертныхъ» [1]. А по Платону (въ Тимеѣ), эта надпись гласила: «я то, что было и что будетъ. Никто не открывалъ моего покрывала, — плодъ, который я родила, сталъ солнцемъ [2]. Непроницаемость и неприкосновенность покрывала богини, по всей вѣроятности, указываетъ на свойство самобытности, т. е. на то, что она раждается изъ себя и раждаетъ безъ посредства другаго, мужескаго начала, и есть перво-основное бытіе, или простѣйшая сущность всякаго бытія [3]. Не напрасно греческіе философы позднѣйшаго времени, въ этой египетской «матери бытія», искали соотвѣтствія съ своими понятіями о первоначалѣ жизни. Таинственная богиня, очевидно, была олицетвореніемъ того abyssum, изъ

[1] De Iside et Osiride. 9.

[2] Procl. Comment. in Tim. 1, 30.

[3] По Плутарху,—въ храмѣ Нейтъ, въ Латополѣ, изваяны были дитя, старикъ и коршунъ, вмѣстѣ съ рыбою и гиппопотамомъ. Первыя двѣ фигуры символически указывали на начало и конецъ жизни (De Iside. 32). Встрѣчаются изображенія Нейтъ и въ формѣ андрогена. Такою именно представлена она на одной изъ картинъ Шампольёна,—въ платьѣ краснаго цвѣта и съ короною на головѣ желтаго цвѣта, вмѣсто ногъ—лапы льва,—а руки ея распростерты и изъ нихъ выдвигаются громадныя крылья,—направо голова льва съ перьями, налѣво—коршуна. Это, очевидно, позднѣйшее изображеніе богини и вышло изъ философской мысли, что первичное, раждающее начало должно заключать въ себѣ оба пола.

Digitized by Google

котораго раждается солнце и которое, въ лицѣ Атумъ и Аммона, представлялось исходищемъ жизни. Первоосновное начало «мрака» напоминаетъ собою и индѣйскую Майю, также загадочную и таинственную, которая нудитъ божество создать міръ,—съ другой стороны оно есть и тотъ хаосъ, изъ котораго возникаетъ всякая жизнь, та безразличная перво-матерія, ὕλη,—о которой говорили Неоплатоники, сближавшіе понятіе объ этой богинѣ съ своею перво-матеріею. По ихъ взгляду, Нейтъ есть пассивное, женское начало [1], изъ котораго, или при посредствѣ котораго, богъ-образователь Фта—создалъ формы жизни.

Таковы боги, въ которыхъ воплощено понятіе солнца, какъ источника свѣта и жизни.

За ними слѣдуютъ божества съ естественно-историческимъ, или *физическимъ* значеніемъ. Идея неба или свѣта берется болѣе или менѣе отрѣшенно отъ идеи солнца,—*и въ бо́льшей или меньшей связи съ общимъ ходомъ физической жизни*. Это также боги высшаго порядка и вмѣщаютъ въ себѣ то, что заключено въ понятіи боговъ солнца, къ которому они имѣютъ ближайшее отношеніе, но обнимаютъ собою болѣе *сложныя* представленія о жизни природы,—выражаютъ идею солнца, или неба, въ связи съ явленіями земли и всей природы. Таковы боги Себъ и Нутпе,—пара, слѣдующая непосредственно за богами солнца. Греческіе писатели (Плутархъ) приравниваютъ ихъ къ своимъ Крону и Реѣ, съ которыми они, дѣйствительно, имѣли сходство. Себъ изображался или безъ украшеній на головѣ, съ однимъ скипетромъ въ рукахъ, или съ го-

[1] Замѣчательно, что Нейтъ, какъ и Аммонъ въ Латополѣ, стояла въ связи съ Кнефомъ—духомъ Аммона,—очевидно, вслѣдствіе сродства понятій о томъ и другомъ божествѣ.

Digitized by Google

ловою гуся, зайца и иногда крокодила. Воплощеніемъ, или символомъ его служила также звѣзда Сиріусъ, а между животными—ибисъ.[1] Что значило имя его, неизвѣстно,[2] но нѣкоторые изъ символовъ и приписываемыхъ ему свойствъ указываютъ въ немъ бога времени, или точнѣе, — бога небесныхъ движеній, въ связи съ общимъ ходомъ всѣхъ другихъ явленій во вселенной. На одномъ изъ плафоновъ гробницы Рамзеса V-го, Себъ представляется устрояющимъ барку, на которой плыветъ солнце съ другими богами и которая указываетъ *путь жизни* въ природѣ. «Я даю тебѣ годы Себа»,—обычное выраженіе отъ лица божества къ человѣку, которому обѣщаются блага жизни. Очевидно, — Себъ есть *сила* міроваго *движенія*, исходъ котораго въ небѣ, слѣдовательно онъ—богъ времени, которое опредѣляется этимъ движеніемъ, и символъ зайца указываетъ на быстроту и мимолетность міровыхъ явленій, которыя исходятъ изъ Себа и имъ направляются. Жена его Нутъ или Нутпе, бо̀льшею частію изображается съ сосудомъ воды на головѣ, который служитъ и ея іероглифическимъ знакомъ, а иногда и съ корзиною плодовъ, или въ образѣ женщины, питающей младенца грудью. Какъ и Нейтъ, она называется матерью бытія, принимающею въ свои объятія заходящее солнце. Имя и свойства ея даютъ право признать ее олицетвореніемъ

[1] Такъ какъ начало года и измѣреніе времени у египтянъ пріурочивалось къ явленію Сиріуса (звѣзды—собаки), то «годы Себа» могли значить періодъ обращенія Сиріуса. Плутархъ въ звѣздѣ Сиріусъ видитъ воплощеніе греческаго Крона. De Iside. 44.

[2] Могло бы, повидимому, слово Себъ значить «мудрецъ», но іероглифы ничего не говорятъ о мудрости Себа. Seb или Sab значитъ также: шакалъ, волкъ. Можетъ быть, послѣднее указываетъ также на звѣзду Сиріусъ.

Digitized by Google

небеснаго свода,[1] въ которомъ скрыта вода,—тонкая, небесная,—исходъ жизни, и помѣщены движущіяся свѣтила неба. Себъ есть то, что движетъ и направляетъ жизнь,—сила неба вообще, или сила, живущая въ астральныхъ явленіяхъ; Нутъ или Нутпе—то, на чемъ и при посредствѣ чего совершаются эти движенія, дающія жизнь вселенной. Тѣже типы, что и въ Менту и Атму, но взяты въ формѣ понятій о движеніи неба. Какъ и Менту, Себъ называется «открывателемъ», т. е. движенія жизни и начала времени.

Но, если Себъ и Нутъ представляютъ собою силу свѣта въ связи съ движеніемъ жизни, которая исходитъ изъ нихъ, и открываютъ собою, какъ бы *переходъ отъ чисто астральныхъ понятій къ естественно-историческимъ*, то ихъ порожденія,—Озирисъ и Изида—вмѣстѣ съ своими дѣтьми—олицетворяютъ саму *жизнь* міра, *во всей широтѣ* ея обнаруженій, соединяя въ себѣ элементъ астрономическій съ физическимъ и антропологическимъ. Это боги—представители *реальнаго* обнаруженія божественныхъ силъ,—это силы, въ которыхъ *воплощено* божественное начало, это типы, въ которыхъ *открывается* божество, какъ сила живая, это боги *жизненнаго процесса* во вселенной. Неизмѣнное въ ихъ лицѣ представляется, какъ *измѣняющееся*. Какъ боги—носители жизненыхъ началъ, они представляютъ собою силу, борющуюся съ силою тьмы и разрушенія, потому что и сама дѣйствительная жизнь представляетъ смѣшеніе и борьбу силъ, часто разнородныхъ до противоположности. Египетское воззрѣніе на то, что называется силою зла и тьмы, дѣйствительно, привязано по преимуществу къ миѳу объ

[1] Rituel funeraire. Chap. 17, vers. 24.

Digitized by Google

этихъ богахъ жизни. Ученіе о нихъ обнимаетъ собою всю міровую жизнь, во всѣхъ ея главныхъ обнаруженіяхъ.

Культъ этихъ боговъ составляетъ средоточіе всего египетскаго культа, а идея, въ нихъ воплощенная, есть основная мысль всей египетской религіи. Къ этимъ богамъ все сводится и въ богослуженіи, и въ практикѣ,—этой самой жизненной сторонѣ религіи. Культъ Озириса и Изиды,—по словамъ греческихъ писателей,—былъ самый распространенный во всемъ Египтѣ, и, тогда какъ всѣ другіе боги, или большинство ихъ, были мѣстными, Озирисъ и Изида, по свидѣтельству Геродота, — одинаково почитались во всей странѣ Египта.[1] Совершенно понятно изъ этого и то, почему Плутархъ свой философскій трактатъ о египетской религіи озаглавилъ именами этихъ двухъ божествъ Египта (de Iside et Osiride), и о всѣхъ другихъ богахъ Египта разсуждаетъ только по поводу и для выясненія культа этихъ боговъ. Религіозное воззрѣніе Египта—въ нихъ, дѣйствительно, нашло свое характерное выраженіе. Культъ ихъ, явившійся первоначально въ Абидосѣ (въ среднемъ Египтѣ),—гдѣ онъ и оставался до конца по преимуществу развитымъ и уважаемымъ, и, затѣмъ, одинаково воспринятый и усвоенный на всемъ пространствѣ Египта,—былъ одинъ изъ самыхъ древнихъ мѣстныхъ культовъ, и, быть можетъ, не менѣе древенъ, чѣмъ культъ Ра въ Геліополѣ. Опишемъ сначала общій типъ и символику этихъ божествъ.

Озирисъ,—по египетски—Гезири (Hesiri), почти всегда и вездѣ называется сыномъ Себа и Нутъ, или Нутпе, и есть, дѣйствительно, дальнѣйшее, болѣе реальное, жизненное обнаруженіе того начала, кото-

[1] Herodot. lib. 2, 42.

Digitized by Google

рое живетъ въ Себъ и Нутъ, т. е. въ томъ, что у египтянъ отвѣчало греческимъ Крону и Реѣ. Что значитъ имя Гезири, — положительно не рѣшено, находятъ въ немъ значеніе «глаза Изиды» (Нез—Изида и igi глазное яблоко). Древніе греческіе писатели переводили это названіе словомъ многоокій,[1] предполагая въ немъ понятіе силы, могущества. Гіероглифическій знакъ Озириса, — дѣйствительно,—глазъ или глазное яблоко и тронъ; (самъ Ра, какъ мы видѣли, называется также глазомъ бога Атумъ). Изображается онъ бо̀льшею частію въ человѣческомъ образѣ,[2] въ одеждѣ огненнаго цвѣта, что̀ указываетъ на ближайшее отношеніе его къ солнцу. Сверхъ змѣя надъ головою,—общей принадлежности боговъ, жезлъ и бичъ—его необходимые аттрибуты. Лотосовый листъ и дерево тамарискъ были его символами, послѣднее въ Библосѣ и на островѣ Филэ — называлось «деревомъ Озириса». Изъ животныхъ, кромѣ вола, кошки и таинственнаго сфинкса, ему посвящена была цапля. По всей вѣроятности,— она служила символомъ сѣянія и жатвы, потому что птица эта живетъ на полянахъ и слѣдуетъ за плугомъ. Озирисъ называется великимъ богомъ, отъ себя происшедшимъ, какъ и Ра и Атумъ, но характеристическіе эпитеты его: богъ *явившійся*, т. е. открывшійся въ жизни міра,—*богъ благодѣющій или благодѣтель* страны по преимуществу.[3] Какъ богъ въ явленіи и жизни,—онъ, по преимуществу,—богъ человѣка и его *прототипъ*, онъ же — и рѣши-

---

[1] Плутархъ и Діодоръ производятъ это значеніе отъ os много и igi глазъ. Но «много», по древне-египетски, *cha*,—по коптски же *osch*, а не os. По замѣчанію самого Плутарха,—нѣкоторые производили имя Озириса отъ слова «сильный». De Iside. 34. Schwenck. Mytholog. S. 231.

[2] Непремѣнно съ органомъ рожденія, по Плутарху.

[3] Rituel funeraire. vers. 2—7.

Digitized by Google

тель судебъ человѣка въ будущей жизни. Греки отождествляли его, поэтому, съ своимъ Діонисомъ. Жилище или домъ Озириса въ особой сферѣ небесъ,—извѣстной подъ именемъ «Сагу».[1] Общія свойства и символика бога указываютъ въ немъ, такимъ образомъ, производительное жизненное начало, подобное тому, какое обожалось въ Ра и Атму, но въ другой формѣ. Его жена или сестра — Изида,—по египетски Hes,—имѣла множество названій; — главнѣйшія изъ нихъ: «владычица, мать жизни, полнота бытія». Что значитъ главное имя этой «тысячеименной богини», т. е., Hes, сказать трудно. Гіероглифическій знакъ ея тронъ, а тронъ по египетски Hes,—но тоже имя значитъ, повидимому, и ложе, и пѣніе. Нѣкоторые приписываютъ ему значеніе: старый, древній.[2] На головѣ ея всегда вѣнецъ и перья коршуна, а надъ головою змѣй. Изображалась она, по Геродоту, въ формѣ женщины, но съ рогами коровы, какъ греческая Jo.[3] Знакъ воды,—также какъ и у Нейтъ,—ея необходимая принадлежность. Утренняя звѣзда—Sothis называется обыкновенно звѣздою Изиды. Изъ животныхъ ей посвящалась газель. Очевидно,—это тотъ же типъ матери бытія,—силы раждающей и производящей, который олицетворялся въ Нутъ, Мутъ и Нейтъ,—(съ ними она, дѣйствительно, часто смѣшивается и отождествляется), но въ формѣ болѣе реальной, жизненной и осязательной.

У Озириса и Изиды есть братъ Сетъ, а у него—жена Нефти или Нефтисъ, сестра Озириса. Въ этомъ братѣ бога-благодѣтеля, въ египетской миѳо-

---

[1] Revue Archeolog. 1852. Memoire sur quelques phenomenes celestes, rapportès sur les monuments Aegyptiens. De Rougè.

[2] Schwenck. Mythologie. S. 221.

[3] Herodot. 2, 41.

Digitized by Google

логіи, воплощена идея разрушительныхъ, враждебныхъ силъ природы. Сетъ есть греческій Тифонъ.

Идея враждебныхъ силъ природы въ Египтѣ первоначально привязана была къ представленію о змѣяхъ или драконахъ. Апапъ (Арар) змѣй, враждебный солнцу [1], отъ древности былъ олицетвореніемъ зла и бѣдъ жизни, вмѣстѣ съ подчиненными ему драконами. Впослѣдствіи, идея зла стала неразрывною съ именемъ бога Сетъ.

Происхожденіе и значеніе этого египетскаго божества, олицетворяющаго собою силу зла, недовольно ясно и возбуждаетъ нѣкоторыя недоумѣнія. Имя его, повидимому, тождественно съ именемъ бога царей-пастырей, который, какъ уже замѣчено нами, называется на памятникахъ Египта Сетъ или Сутекъ. Поэтому его сближаютъ съ Ваалomъ или Беломъ сосѣднихъ съ Египтомъ семитическихъ народовъ [2]. Гик-

---

[1] Rituel funeraire. Chap. XVII. vers. 28 и Les titres des chapitres de Rit. funer.

[2] Нельзя не указать при этомъ на сходство имени этого бога гиксосовъ съ именемъ библейскаго патріарха Сиѳа—Σηθ—Сетъ. Тождество этихъ именъ тѣмъ замѣчательнѣе, что въ религіозныхъ преданіяхъ семитовъ и народовъ передней Азіи Сиѳъ, Seth, Schith былъ не только пророкомъ и религіознымъ законодателемъ, но и лицемъ божественнымъ,—*добрымъ духомъ*. Въ этихъ преданіяхъ, сохранившихся у арабскихъ историковъ, Сиѳъ или Сетъ является оспаривающимъ мнѣніе своего отца Адама касательно почитанія луны,—пророкомъ, установившимъ культъ Каабы, и добрымъ духомъ. Ссабеи, по свидѣтельству одного изъ арабскихъ историковъ, вѣрили, что египетскій Сетъ—есть добрый духъ,—наставитель. Сиѳъ былъ для нихъ такою же таинственною личностію или полубогомъ, какъ для грековъ Орфей, къ которому послѣдніе относили происхожденіе своихъ вѣрованій и таинственныхъ обрядовъ. См. Chwolsohn. Die Ssabier und der Ssabismus. B. 1, 640. 11, 454, 196, 635. У самихъ евреевъ личность Сиѳа была предметомъ легендарныхъ сказаній. Ему, между прочимъ, приписывалось изобрѣтеніе еврейскаго алфавита и именъ для обозначенія звѣздъ. См. Real-Encyklop. v. Herzog. B. 14, Seth. Значеніе Сиѳа или

Digitized by Google

сосы исключительно чтили его и культъ его, особенно въ нижнемъ Египтѣ, какъ тоже замѣчено уже, при нихъ былъ очень распространенъ. На памятникахъ ихъ времени онъ называется великимъ богомъ, богомъ провидящимъ, бодрствующимъ на баркѣ вѣковъ» [1]. На этихъ основаніяхъ слѣдовало бы, повидимому, заключить, что Сетъ былъ богъ въ смыслѣ силы благодѣтельной, но не національный богъ египтянъ и поэтому былъ у нихъ въ презрѣніи и впослѣдствіи сталъ олицетвореніемъ зла [2]. Но имя Сета встрѣчается на памятникахъ временъ болѣе древнихъ, чѣмъ эпоха гиксосовъ и начавшагося затѣмъ преслѣдованія семитическаго Сета или Сутека со стороны египетскихъ жрецовъ [3]. Правда, что онъ и здѣсь называется богомъ сосѣднихъ, чужеземныхъ народовъ, но извѣстно, съ другой стороны, что онъ имѣлъ и мѣстный культъ въ самомъ Египтѣ, именно въ Омбосѣ. Всего вѣроятнѣе поэтому, что Сетъ былъ египетскій богъ, съ которымъ отождествили потомъ бога

Сета, какъ лица божественнаго, или добраго духа, безъ сомнѣнія, есть уже позднѣйшій и дальнѣйшій выводъ изъ перваго его значенія, какъ религіознаго законодателя, или лица, отъ котораго произошли религіозныя вѣрованія. По Библіи,—онъ также родоначальникъ тѣхъ сыновъ Божіихъ, которые противуполагаются Каинитамъ. Воздерживаемся, впрочемъ, отъ всякихъ заключеній и выводовъ изъ этого.

[1] Revue Archeolog. 1865. Stel de l'an 400 Mariette. Онъ называется также «благодѣтельный богъ солнце, сынъ солнца, богъ добрый, звѣзда двухъ міровъ». Revue Archeolog. 1861. Lettre de Mariette à Rougè и Lettre à Mariette Deverià.

[2] Вновь открытые египетскіе памятники свидѣтельствуютъ, что самая борьба у царей верхняго Египта съ гиксосами, кончившаяся изгнаніемъ послѣднихъ, началась изъ-за того, что первые не хотѣли признавать бога Сета или Сутека, почитанія котораго требовали гиксосы. См. Lenormant. Manuel d' histoire. t. I. p. 365.

[3] По свидѣтельству Лепсіуса, имя Сета встрѣчается на памятникахъ 6-й династіи. Ueber. d. erst. Aegypt. Götterkreis. S. 48—56.

Digitized by Google

гиксосовъ и которому приписали значеніе бога чуждыхъ народовъ, какъ бога зла и войны. Идея его, такимъ образомъ, принадлежитъ самому Египту, но впослѣдствіи была развита въ болѣе рѣзкихъ чертахъ и отчасти видоизмѣнилась въ своемъ содержаніи. Его имя и окружающая его символика даютъ право на заключеніе, что въ немъ олицетворялась таже сила, что и въ богахъ солнца и въ Озирисѣ, который есть его *братъ*, рожденный отъ *тойже* Нутъ, но сила въ значеніи *отрицательномъ*. Сетъ, повидимому, тоже солнце, но въ его жгучемъ, изсушающемъ дѣйствіи на землю,—нѣчто, весьма близкое къ тому, что въ индѣйской миѳологіи представлялъ собою Аріаманъ,—изъ бога солнца обратившійся у иранцевъ въ бога зла[1]. По Плутарху, цвѣтъ Сета—огненный, красный[2]. Имя его значитъ, повидимому, блистающій огонь, пламень[3]. Изображается онъ бо́льшею частію подъ видомъ чудовищнаго животнаго, желтаго или краснаго цвѣта, съ отвислыми ушами и хвостомъ, и называется иногда «палящимъ змѣемъ». Его символическое животное—оселъ. Ему также принадлежали крокодилъ и гиппопотамъ. На одномъ изъ папирусовъ онъ названъ богомъ, живущимъ «въ пустотѣ» (въ пустынѣ), невидимымъ, страшнымъ, который стремится все задушить и уничтожить, хотя самъ никогда не умираетъ.[4]

---

[1] См. 1-й т. сочиненія, стр. 195—196.

[2] Плутархъ замѣчаетъ, что и люди краснаго цвѣта признавались въ Египтѣ принадлежащими къ царству Тифона. De Iside. 30.

[3] Слову Сетъ—Плутархъ даетъ значеніе «сильный, владычествующій». (De Iside, 41). Но, собственно, Set значитъ «блистающій огонь, пламень». Находятъ въ этомъ также сродство съ именемъ звѣзды Sothis. Другіе производятъ имя Сета отъ слова: изливать, течь. Плутархъ даетъ ему значеніе силы сопротивленія. Schwenck. Mytholog. S. 205.

[4] Reuvens, l. p. 39. См. у Лепсіуса въ Ueber. d. erst. Aegypt. Götterkreis. S. 53.

Digitized by Google

Но съ этимъ соединено еще другое, частнѣйшее представленіе. Онъ называется богомъ коварнаго, соленаго моря, которое не питаетъ почвы. Онъ же богъ и сосѣднихъ народовъ [1], и, сообразно съ этимъ, какъ богъ эѳіоповъ,—изображается не только краснымъ, но и чернымъ. Весьма вѣроятно, что Сетъ, первоначально олицетворявшій собою жгучіе лучи солнца, впослѣдствіи постепенно развивался въ бога зла, враждебнаго жизни, и, замѣнивъ собою древняго Арар, сталъ на его мѣсто. Очень можетъ быть, что онъ признанъ былъ сроднымъ съ богами сосѣднихъ народовъ и потому, что боги этихъ народовъ отличались характеромъ суровымъ, а культъ ихъ жестокостію [2], и затѣмъ, подъ вліяніемъ враждебныхъ отношеній къ этимъ народамъ, типъ Сета принималъ все болѣе и болѣе рѣзкія формы и возбуждалъ враждебное чувство. Въ немъ выразилось, такимъ образомъ, своеобразно выработанное Египтомъ, понятіе о богѣ,—представителѣ враждебныхъ силъ природы.

Жена Сета—Нефти или Нефтисъ,—что значитъ «владычица дома»,—есть сестра Озириса, и, повидимому, представляетъ другую сторону Изиды,—его жены,—какъ и самъ Сетъ—другую, противоположную сторону Озириса. Символическія принадлежности ея общи, повидимому, съ Изидою. Нѣкоторые видятъ въ нихъ указаніе на нее, какъ на богиню запада [3]. Также, какъ и Изида, она изображается крылатою, съ коршуномъ на головѣ и съ корзиною, но пустою,—символъ безплодія.

---

[1] По Ружѣ,—есть Сетъ или Сутехъ Хетовъ (хеттеянъ) и Сутехъ эѳіоповъ.

[2] Финикійскій культъ, какъ и культъ другихъ семитическихъ народовъ, отличался жестокостію. Белъ и Ваалъ требовали, какъ послѣ увидимъ, кровавыхъ жертвъ.

[3] Владычица дома, который на западѣ. Schwenck. Mytholog. S. 211.

Digitized by Google

Но сила Озириса и Изиды, противоположная силѣ Сета, выражается еще осязательнѣе въ ихъ порожденіяхъ. У нихъ есть сынъ Горъ, — олицетворяющій собою дѣйствія, противоположныя свойствамъ Сета и побѣждающій его. Горъ, — по египетски Гуръ-hr, отождествляемый греками съ Аполлономъ и имѣвшій особый мѣстный культъ въ Аполлинополисѣ, представляется съ головою копчика, иногда льва, и называется и сыномъ Ра, и сыномъ Озириса—одинаково. Его гіероглифическій знакъ, тотъ же, что и у Озириса — т. е. «глазъ» (глазъ Ра или солнца). Названія его: богъ открытый, явившійся,—также сходны съ эпитетами самого Озириса и указываютъ въ немъ бога свѣта и его животворныхъ дѣйствій на землю. Быть можетъ,—въ началѣ онъ и былъ олицетвореніемъ самого видимаго солнца. Его жена—Гаторъ или Гаѳоръ—Hathor, дочь Озириса, называемая также и дочерью Ра, и сравниваемая греками съ Афродитою, весьма близко подходитъ къ типу своей матери Изиды. Символическіе знаки ея почти тѣже,—корова и луна, на головѣ ея между рогами солнечный дискъ,—иногда, сверхъ того, перья строуса, а вокругъ головы—змѣй.

Специфическое свойство этихъ порожденій Озириса и Изиды — вражда съ Сетомъ и его сообщниками. Горъ есть другая сторона Сета,—или вѣрнѣе,—Сетъ есть другая сторона Гора. По воззрѣнію Египта, боги постоянно ведутъ вражду съ Сетомъ и его духами, — каждый богъ постоянно возобновляетъ свои силы въ этой борьбѣ съ духами зла и вновь раждается, выходя побѣдителемъ изъ этой борьбы. Но, по преимуществу, такою побѣдною силою является Горъ. Между вновь открытыми памятниками Египта—найдена сага «о крылатомъ солнечномъ кругѣ»

Digitized by Google

въ которой наивно и монотонно разсказывается объ этой борьбѣ Гора съ Сетомъ и изъ которой видно, что Горъ признавался благодѣтельною силою неба, дающею странѣ жизнь и благословеніе. Провидящая сила божества и здѣсь изображается подъ обычною формою плаванія боговъ въ баркѣ. Богъ Ра съ богами и богинями плыветъ въ ней, обтекая землю Египта съ юга на сѣверъ до моря. Горъ стоитъ на носу корабля, который везетъ боговъ, съ мечемъ и пикою въ рукахъ. Онъ преслѣдуетъ, по призыву и повелѣнію Ра, который представленъ въ видѣ большаго солнечнаго круга съ крыльями,—Сета и его духовъ,—и почти всегда мгновенно поражаетъ ихъ, то насылая на нихъ темноту и ослѣпленіе, то нанося имъ раны и проливая ихъ кровь. Впрочемъ, Сетъ и его клевреты, уничтожаются не вдругъ,—они обращаются въ крокодиловъ и гиппопотамовъ и открываютъ свою пасть изъ каналовъ, по которымъ плыветъ барка съ богами, чтобы поглотить послѣднихъ. Но усилія ихъ напрасны, Горъ захватываетъ ихъ въ плѣнъ. Сетъ въ ярости поднимаетъ ужасающій ревъ. Открывается, наконецъ, единичная борьба между Сетомъ и Горомъ, кончающаяся пораженіемъ перваго,—голова Сета выносится побѣдителемъ передъ сонмъ боговъ. Гору они даютъ прозваніе «защитителя». Такъ, по словамъ саги, боги проѣхали всю страну Египта, до самаго моря, очищая ее отъ враговъ [1].

Но свойства и значеніе боговъ этой фамиліи, особенно же Озириса и Изиды, съ подробностію изображаются въ особомъ миѳѣ о жизни и смерти Озириса. Этотъ миѳъ есть единственный въ египетской религіи, по крайней мѣрѣ, единственно развитый въ

[1] См. Die Sage von. d. geflügelten Sonnensscheibe. v. Brugsch. 1870.

Digitized by Google

подробностяхъ. Со всею полнотою онъ переданъ только у Плутарха и существуетъ, такимъ образомъ, только въ греческомъ переводѣ [1]. Богъ «благодѣтель» является здѣсь прежде всего цивилизаторомъ страны. Онъ вывелъ египтянъ изъ состоянія дикости, научилъ искусствамъ, далъ законы и установилъ богопочтеніе. Затѣмъ онъ отправился въ путешествіе по свѣту,—въ видахъ обогащенія себя и страны знаніемъ,—дома, въ его отсутствіе, управляла государствомъ его жена Изида [2]. Между тѣмъ, завистливый братъ его Сетъ—Тифонъ составилъ, въ отсутствіе его, заговоръ, вмѣстѣ съ 72 сообщниками и съ царицею Эѳіопіи (Азо или Асо), съ цѣлію убить его. Измѣривъ тѣло Озириса и устроивъ, сообразно съ его величиною, ящикъ, онъ приглашаетъ возвратившагося изъ путешествія Озириса къ себѣ на пиръ. Гости дивятся изяществу отдѣлки ящика, а Тифонъ клянется отдать его тому, кто войдетъ въ него,—чье тѣло придется по мѣркѣ ящика. Всѣ пробовали лечь въ ящикъ, но никто не входилъ въ него, пока, наконецъ, самъ Озирисъ не сдѣлалъ этой попытки. Какъ скоро онъ вошелъ въ ящикъ, Тифонъ, захлопнувъ крышку, заперъ его и бросилъ въ Нилъ, откуда чрезъ устье Танаитское онъ уплылъ въ море. Это случилось, прибавляетъ сага, на 28 году царствованія (по другимъ—жизни) Озириса, въ 17-й день мѣсяца Атиръ, когда солнце проходитъ чрезъ знакъ скорпіона. Услышавъ объ этомъ, Изида надѣла траурное платье, обрѣзала свои волосы [3], и въ смятеніи

---

[1] У Діодора сицилійскаго также встрѣчаемъ этотъ мивъ, но въ краткомъ видѣ.

[2] По Діодору, онъ хотѣлъ пройти весь міръ и научить египтянъ употребленію вина и сѣмянъ.

[3] При городѣ, который называется Копто—отъ греческаго κόπτω—

Digitized by Google

скиталась, ища тѣла Озириса, пока мальчики, видѣвшіе происшествіе, не указали ей на устье рѣки, въ которое брошенъ былъ сообщниками Тифона гробъ Озириса [1]. Вмѣстѣ съ тѣмъ, къ новому прискорбію, Изида узнала, что Озирисъ случайно смѣшалъ сестру ея Нефтисъ съ нею самою и родилъ отъ нея дочь. Нефтисъ, изъ страха передъ мужемъ Тифономъ, рожденную отъ Озириса дочь выбросила, но Изида, при помощи собаки, нашла ее и взяла съ собою на поиски за тѣломъ Озириса. Наконецъ, она услышала, что ящикъ съ трупомъ Озириса выкинутъ моремъ у Библоса и забитъ волною въ кустарникъ (дерева тамариска). Кустарникъ выросъ въ огромное дерево, которое скрыло въ себѣ ящикъ съ Озирисовымъ тѣломъ. Мѣстный царь, изумленный величиною дерева, часть его, заключавшую въ себѣ ящикъ, взялъ въ домъ и устроилъ изъ нея колонну. Изида идетъ къ Библосу и сначала плачетъ при источникѣ, въ совершенномъ одиночествѣ, затѣмъ, увидѣвъ служанокъ царицы, вступаетъ съ ними въ разговоръ, убираетъ ихъ волосы и даетъ благовонную мазь — для ихъ украшенія. Узнавъ объ этомъ, сама царица приглашаетъ ее къ себѣ и поручаетъ ей воспитаніе своего сына [2]. Изида днемъ ходила за ребенкомъ, а ночью бросала его въ огонь [3], чтобы сдѣлать безсмертнымъ, сама же летала на столбѣ въ видѣ лас-

---

рѣзать, какъ объясняетъ Плутархъ. Другіе, по его замѣчанію, видятъ въ этомъ словѣ значеніе безплодія. De Iside. 14.

[1] Поэтому дѣтямъ въ Египтѣ приписывали пророческую силу. Случайно сказанное ими въ храмѣ слово принималось за предзнаменованіе. Ibidem.

[2] Имя царя, замѣчаетъ Плутархъ, Малкандръ, а царицы, по однимъ—Астарта, по другимъ—Саосисъ, или Неманунъ. Ibid. 15.

[3] Жгла въ огнѣ «смертное тѣло», или вѣрнѣе, «смертный элементъ тѣла»—τὰ θνητὰ τοῦ σώματος. Ibid. 16.

Digitized by Google

точки и тосковала. Разъ царица увидѣла ее ночью, и въ ужасѣ отъ того, что дитя ея въ огнѣ, подняла крикъ и тѣмъ лишила своего сына возможности сдѣлаться безсмертнымъ. Между тѣмъ Изида, когда открыты были ея магическія дѣйствія, является въ могуществѣ богини и требуетъ, въ награду за свои услуги,—колонну съ тѣломъ Озириса,—она быстро разрушаетъ дерево и освобождаетъ гробъ. Отъ плача и сѣтованій ея при видѣ гроба Озириса, — умираетъ младшій сынъ царя. Она открываетъ наконецъ ящикъ и падаетъ лицомъ своимъ на лицо Озириса, покрывая его слезами. Затѣмъ она направляется къ сыну Гору и здѣсь, у городской стѣны, ставитъ дорогой для нея ящикъ. Но здѣсь же снова открываются враждебныя дѣйствія брата Озирисова. Отправлявшійся на охоту Тифонъ увидѣлъ знакомый ему ящикъ съ трупомъ Озириса, разсѣкъ тѣло его на 14 частей и затѣмъ разбросалъ его по Нилу. Начинаются новые поиски со стороны Изиды, которая плыветъ на лодкѣ изъ папируса, отыскивая разбросанные члены Озирисова тѣла. Она находитъ почти всѣ разбросанныя части Озирисова тѣла [1]. И самъ Озирисъ, убитый и погребенный, не уничтоженъ, онъ живъ въ аидѣ и изъ глубины его является сыну своему Гору и завѣщаваетъ отмстить Тифону за его смерть [2]. Начинается борьба и побѣда скоро переходитъ на сторону Гора, который, поразивъ своего врага, передаетъ его Изидѣ. Но Изида, къ изум-

---

[1] За исключеніемъ Phallus, который былъ брошенъ Тифономъ въ море и съѣденъ рыбами. Его замѣняетъ Изида искусственнымъ подобіемъ.

[2] По сказанію Геродота, Озирисъ и самъ являлся изъ подземнаго міра, на помощь сыну, въ борьбѣ его съ Тифономъ, принявъ видъ волка.

Digitized by Google

ленію и неудовольствію сына, отпускаетъ Тифона на свободу [1].

Таковы главныя черты миѳа объ Озирисѣ и Изидѣ, переданныя Плутархомъ. Въ нихъ видятъ обыкновенно примѣсь иноземныхъ вліяній,—то финикійскихъ, то греческихъ [2]. Трудно съ рѣшительностію говорить объ этомъ. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что основныя стихіи этого миѳа принадлежатъ Египту и относятся ко временамъ глубокой древности. Отъ древности Озирисъ признавался богомъ, который умираетъ и затѣмъ побѣждаетъ бога зла. Можно сказать болѣе; эти основныя черты миѳа сняты съ самой природы Египта.

Еще труднѣе найти опредѣленный смыслъ и объяснить частности и подробности этого миѳическаго

---

[1] Раздраженный этимъ страннымъ поступкомъ матери, Горъ, по сказанію миѳа, наложилъ руку на мать и сорвалъ царственное украшеніе (корону) съ головы ея, вслѣдствіе чего Гермесъ, послѣ, положилъ на ея голову шишакъ, сдѣланный изъ коровьей головы.

[2] Швенкъ полагаетъ, что черты этого миѳа принадлежатъ Азіи и сопоставляетъ сказаніе объ Изидѣ и Озирисѣ съ сказаніями о финикійскихъ божествахъ Адонисѣ и Астартѣ. Самую смерть Озириса и плачъ по немъ онъ считаетъ чуждою Египту стихіею. См. Schwenck. Mythologie d. Aegypter. p. 227. Лепсіусъ, какъ и многіе другіе, говоритъ, что египетскій миѳъ объ Озирисѣ—въ позднѣйшую эпоху,—подъ вліяніемъ греческой миѳологіи,—получилъ важныя и существенныя видоизмѣненія. Ueber die Götter der vier Elemente bei den Aegyptern. p. 222. Сѣтующая ласточка, говорятъ, чисто греческій образъ, а путешествіе Озириса напоминаетъ путешествіе Діониса въ Индію,—миѳъ, сложившійся уже послѣ эпохи Александра Македонскаго, который дѣлалъ походъ на Индію. Schwenck. p. 244. Но ласточка, какъ извѣстно теперь изъ книги мертвыхъ, и какъ это мы увидимъ, отъ глубокой древности была въ Египтѣ символомъ безсмертія. Сказаніе о путешествіи Озириса въ чуждыя страны также могло образоваться безъ всякаго отношенія къ путешествію Діониса *въ Индію*. Съ другой стороны, съ такимъ же правомъ можно и греческій миѳъ о путешествіи Діониса въ Индію объяснять изъ вліянія египетскихъ сказаній о путешествіи Озириса.

Digitized by Google

разсказа. Плутархъ, изложивъ содержаніе мѵѳа, передаетъ и различныя воззрѣнія касательно его значенія, существовавшія въ его время у самихъ египтянъ. Озирисъ, по болѣе распространенному мнѣнію,—говоритъ онъ,—это Нилъ, а Изида—земля Египта, оживотворяемая св. рѣкою. Тифонъ — это море, въ которое впадаетъ рѣка и въ которомъ исчезаютъ ея живительныя струи. Море, замѣчаетъ онъ,—съ его соленою, не питающею влагою,—египтяне считаютъ порожденіемъ Тифона [1]. Но, вслѣдъ за этимъ, онъ прибавляетъ, что «мудрѣйшіе изъ жрецовъ» не рѣку только Нилъ признаютъ Озирисомъ, но и все вообще водное начало или водную стихію, какъ причину и основу бытія и рожденія,—а Тифономъ—не море только, но вообще начало, противоположное первому—животворному, т. е. все, что изсушаетъ зноемъ и противодѣйствуетъ растительности. Съ этимъ согласно, по словамъ Плутарха, и то, что Озирисъ, какъ олицетвореніе плодотворной земной силы, представлялся черным [2], и то, что влажная стихія вообще въ Египтѣ признается божественною силою [3]. Но на ряду съ этимъ — естественно-историческимъ объясненіемъ мѵѳа, въ немъ, по его же словамъ, находили и астрономическій смыслъ. Озирисъ и Изида не Нилъ только или океанъ и вода вообще, но и боги солнца и луны, — Озирисъ — солнце, Изида — луна, или, по другимъ объясненіямъ,—Озирисъ—луна въ ея плодотворномъ вліяніи на землю, которую въ этомъ случаѣ олицетворяетъ собою Изида,—Тифонъ—палящіе,

---

[1] Соль, по его словамъ, египтяне называли «пѣною злобнаго Тифона.»

[2] De Iside. 33 и 34.

[3] Ibidem. 36.

Digitized by Google

изсушающіе землю лучи солнца. Горъ, который—при естественно-историческомъ или физическомъ объясненіи миѳа,—представляетъ собою солнце, пораждаемое общею живительною силою природы, по астрономическому объясненію—есть глазъ Озириса, т. е. видимый солнечный шаръ, въ отличіе отъ той силы или сущности свѣта, которая сосредоточивается и открывается въ солнечномъ дискѣ. Тѣ, которые признавали въ Изидѣ—луну, въ ея скорби и сѣтованіяхъ видѣли указаніе на пятна и затмѣнія луны, а поиски Изиды за Озирисомъ объясняли въ томъ смыслѣ, что луна всегда слѣдуетъ за солнцемъ. Тѣ же, которые видѣли луну въ самомъ Озирисѣ, находили символъ ея въ гробѣ Озириса, который имѣлъ круглую форму, а смерть сближали съ исчезновеніемъ луны вмѣстѣ съ явленіемъ солнца. Тифонъ представлялся при этомъ тѣнью или землею, которая сама по себѣ безжизненна. Отъ этихъ астрономическихъ, болѣе или менѣе частныхъ объясненій, восходили и къ болѣе общимъ, видя въ Озирисѣ и Изидѣ олицетвореніе *солнечнаго года* — въ его плодотворныхъ явленіяхъ, при чемъ Горъ былъ само плодотворящее видимое солнце, а Тифонъ — представлялъ противоположныя явленія зноя и засухи. Позднѣйшіе писатели—Неоплатоникъ Порфирій, и церковные учители—Тертулліанъ и Евсевій—въ Praeparatio Evangelica [1] находятъ въ Озирисѣ и Изидѣ также олицетвореніе солнечнаго года. Самъ Плутархъ, впрочемъ, восходитъ къ еще болѣе общимъ и отвлеченнымъ понятіямъ, и, сообразно съ своимъ философскимъ взглядомъ, Озириса признаетъ общею творческою силою природы, а Изиду—олицетвореніемъ пассивной мате-

[1] Lib. III. IV. De Aegyptiorum Physiologia.

Digitized by Google

ріи, оживотворяемой этою силою. Тѣло Озириса, замѣчаетъ онъ по этому поводу, умираетъ, разсѣкается на части, но «душа его вѣчно жива» [1].

Нѣтъ сомнѣнія, что образы, изъ которыхъ сложенъ миѳъ, при своей неопредѣленности, даютъ поводъ и основаніе для всѣхъ этихъ разнообразныхъ толкованій его. Нельзя не видѣть, съ другой стороны, что въ цѣломъ всѣ они указываютъ на природу страны, и сняты съ характерныхъ мѣстныхъ явленій. Здѣсь можно находить все,—и Нилъ—съ его періодически повторяющимися наводненіями, и астральныя явленія, совпадающія съ физическими явленіями на землѣ и обусловливающія собою эти измѣненія въ жизни земли. Общій строй миѳа, несомнѣнно, какъ и замѣтили мы, принадлежитъ Египту и могъ сложиться только въ долинѣ Нила. Его общая мысль—умираніе и оживленіе земли Египта, подъ вліяніемъ разлитія Нила въ извѣстные періоды солнечнаго и луннаго года. Озирисъ—это Нилъ—въ его оживляющемъ почву Египта дѣйствіи, жена и сестра его Изида — сама страна Египта, имъ оплодотворяемая, Тифонъ — это солнечный зной и засуха, это вмѣстѣ съ тѣмъ и удушливый вѣтеръ пустыни и море, въ которое истекаютъ воды изсыхающаго Нила. Горъ—это солнце, снова оживляющее почву долины Нила. Нефтисъ—сестра Изиды—олицетвореніе тойже почвы въ изсохшемъ видѣ,—Озирисъ соединенъ и съ нею,—таковъ рокъ, такова судьба, заставляющая его противъ воли входить въ общеніе и съ этою богинею безплодія. Миѳологи, какъ Крейцеръ напримѣръ, въ правѣ были, поэтому, видѣть здѣсь аллегорію періодическаго измѣненія въ природѣ Египта и съ этой

[1] De Iside. 53 и 54.

Digitized by Google

точки зрѣнія объяснять всѣ, или почти всѣ подробности миѳическаго сказанія объ Озирисѣ. Дважды въ году производилось сѣяніе и жатва, говоритъ Крейцеръ. Въ первый разъ—съ февраля по начало іюля, второй—съ конца сентября по ноябрь. Вотъ почему Озирисъ дважды умираетъ и Изида дважды скорбитъ о немъ и ищетъ его. Весною—въ апрѣлѣ и маѣ—въ Египтѣ стоитъ зной, растительность изсыхаетъ, жаркій вѣтеръ со стороны Ливійской пустыни проникаетъ воздухъ, который дѣлается удушливымъ и раскаленнымъ,—ядовитыя змѣи и насѣкомыя жалятъ и поядаютъ все живое,—царствуетъ темнокрасный Тифонъ. Изида—страна Египта жаждетъ оживляющей влаги для почвы, которой ввѣрены сѣмена, но пока тщетно. Озирисъ еще не пришелъ, не воротился въ свой домъ,—онъ задержанъ въ Эѳіопіи черными маврами, какъ прибавляетъ миѳическій разсказъ. Онъ соединился въ это время съ Нефтисъ,—безплодною пустынею,—въ Египтѣ царствуетъ тиранъ Тифонъ, ненавидящій благородную супругу Озириса и заключающій противъ него заговоръ съ 72-мя своими сообщниками,—т. е. злыми днями зноя и засухи. Но вотъ онъ возсталъ,—найденъ. Съ мая начинаетъ появляться растительность, а во время лѣтняго солнцестоянія—водѣ Нила начинаютъ возвышаться и Египетъ обращается въ архипелагъ. Въ концѣ сентября царствуетъ радость въ странѣ. Солнечный поворотъ и есть Горъ,—мститель за своего отца,—онъ пробуждаетъ его, побѣждая Тифона, который несъ странѣ зной и болѣзни. Но вотъ солнце вступаетъ въ знакъ скорпіона и начинается снова осеннее сѣтованіе страны. Найденный Озирисъ—снова пропадаетъ. Египетъ весь подъ водою, настаютъ долгія ночи, тьма и вода покрываютъ землю. Члены тѣла Озири-

Digitized by Google

сова разбросаны, рыбы пожрали его плодотворные органы. Изида—не имѣетъ болѣе производительной силы, сѣмена въ другой разъ брошены, но онѣ скрыты подъ водою. Но вотъ снова найденъ Озирисъ и его производительная сила, солнце дѣлаетъ еще поворотъ, растительность снова выступаетъ изъ почвы, снова радость и торжество въ странѣ. Является вновь Горъ, весеннее солнце.[1] И такъ навсегда. Изида дала свободу Тифону,—борьба его съ Озирисомъ будетъ повторяться. Годовой циклъ неизмѣненъ въ своихъ явленіяхъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что культъ Озириса и Изиды, одинъ изъ самыхъ древнѣйшихъ мѣстныхъ культовъ, явившійся сначала въ Тисъ (This) — Абидосѣ, — и былъ непосредственно и ближайшимъ образомъ привязанъ къ этимъ явленіямъ страны, періодически измѣняющимся. Озирисъ здѣсь, по всей вѣроятности, представлялъ собою Ра — въ его оплодотворяющихъ страну явленіяхъ,—здѣсь въ первый разъ общій всему Египту солнечный богъ—открылся подъ формою силы, оплодотворяющей страну посредствомъ священной рѣки,—здѣсь явился его конкретный образъ, олицетворяющій саму страну въ ея годичныхъ измѣненіяхъ. Этимъ, быть можетъ, объясняется и всеобщее распространеніе культа Озириса и Изиды, какъ самыхъ *типическихъ* божествъ Египта, черты которыхъ сняты съ выдающихся явленій въ природѣ страны. Но эти миѳическіе образы, непосредственно снятые съ природы и имѣвшіе ближайшее отношеніе къ явленіямъ плодородія почвы, усложнились—за тѣмъ,—смѣшавшись, по мнѣнію Ружѣ,[2] съ эмблемами Геліо-

---

[1] См. Kreuzer. Symbolik. Zw. B. Erst. Heft. S. 26—36.

[2] Rit. funeraire. См. общее заключеніе.

Digitized by Google

поля, т. е. съ астральными понятіями, выработанными въ городѣ солнца,—явились, вслѣдствіе этого, въ миѳѣ компликаціи иныхъ божествъ, какъ Гора, напримѣръ,—изъ другихъ мѣстныхъ культовъ. Впослѣдствіи—всѣ эти физическія понятія начали получать высшій, болѣе отвлеченный, идеально-мистическій и даже нравственный смыслъ. Озирисъ и Изида—Нилъ и земля—переходили въ понятіе идеальной земли, или раждающаго начала земли, и всеобщей животворной силы, которая проникаетъ всѣ формы жизни во вселенной.

Съ такимъ идеально-отвлеченнымъ и всеобщимъ характеромъ и является Озирисъ въ книгѣ мертвыхъ. Онъ совершенно отождествляется здѣсь съ верховнымъ богомъ Ра и представляется его повтореніемъ,—повидимому, совершенно излишнимъ. Я Атумъ, говоритъ онъ о себѣ, я Ра—въ его восхожденіи, владыка горы Аменти (Запада), я великій богъ, отъ себя происшедшій. [1]

Итакъ это тоже начало, которое олицетворяется и богомъ солнца—Ра. Но ему приписываются—вмѣстѣ съ тѣмъ—нѣкоторыя специфическія черты, и онъ отождествляется съ Ра не до конца. Какъ и Аммонъ, и Фта,—онъ имѣетъ свой особый характеръ и свои, исключительно ему принадлежащія, свойства...

Сынъ Себа—Крона Озирисъ—есть по преимуществу богъ измѣненій и *формъ* жизни. «Я великій Vennou», который въ Ап—Геліополѣ,[2] говоритъ онъ о себѣ, то есть, я Феникъ; — это значитъ: птица Феникъ (фантастическая), служащая эмблемою годичныхъ движеній и астральныхъ цикловъ,—его символъ.

---

[1] Rit. funer. Chap. XVII. Vers. 6, 7.
Ibidem. Vers.8.

Digitized by Google

Онъ сила, отъ которой зависятъ эти измѣненія въ жизненныхъ движеніяхъ. Безчисленныя видоизмѣненія формъ, изъ которыхъ слагается жизнь,—это Озирисъ. Замѣчательно, въ этомъ отношеніи, одно выраженіе въ молитвѣ къ Озирису царя Рамзеса IV: «Отецъ мой! Глубоко таинственны *превращенія* твоей *формы!* Mysterieuses sont les transmutations de ta forme».[1] Въ этомъ, конечно, смыслѣ онъ называется многоименнымъ, или безчисленно-именнымъ. Въ этомъ же смыслѣ, то есть, какъ богъ измѣняющихся формъ, онъ служитъ *типомъ прошедшаго*. «Я существую вчера и знаю утро или завтра», говоритъ Озирисъ о себѣ, а глосса прибавляетъ: «вчера—это Озирисъ,—нынѣ—это Ра».[2] Какъ богъ формъ и ихъ мѣны, онъ есть таинственная, магическая сила по преимуществу, точно также, какъ и жена его Изида, богиня магіи и чародѣйства, какою является она въ миѳѣ о смерти Озириса.[3] Мѣна формъ жизни, превращеніе ихъ одной въ другую, судьба сущаго — въ его рукахъ. Но богъ измѣненій и формъ жизни не смѣшивается съ самыми этими формами. Онъ есть *неизмѣнное* въ *измѣняющемся*, онъ есть *невидимая*, внутренняя *сила*, которая производитъ ихъ и отъ которой онѣ зависятъ. Озирисъ есть богъ *скрытый*,—видимое солнце, какъ и все другое видимое, есть только его тѣло. Тѣло его, какъ мы видѣли уже изъ объясненій Плутарха, который, безъ сомнѣнія, пользовался толкованіями жрецовъ, — постоянно умираетъ, т. е. расчленяется, но *душа* неизмѣнна и вѣчна. Итакъ, онъ есть

---

[1] Revue archeolog. 1869. Priere de Ramses IV a Osiris. (Stele inedite d'Abydos). Paul Pierret.

[2] Rituel funeraire. Vers. 5.

[3] Въ разсказѣ о ея магическихъ дѣйствіяхъ по отношенію къ отданному ей на воспитаніе сыну царя.

Digitized by Google

невидимая *душа* всего живущаго,—онъ все во всемъ. Реальный міръ,—природа—продуктъ его силы. Смерть его тѣла; то есть мѣна формъ жизни, имѣетъ всеобщій, міровой смыслъ. Сами боги созерцаютъ эту смерть Озириса и оплакиваютъ ее, иначе—на небѣ, какъ и на землѣ,—воплощается Озирисъ, и міръ весь въ цѣлости есть его тѣло, или его форма.[1]

Но всѣ измѣненія въ мірѣ совершаются въ извѣстномъ, неизмѣнномъ порядкѣ, какъ неизмѣнно и само начало, которое ихъ производитъ. Поэтому Озирисъ—богъ измѣненій и судебъ жизни,—есть вмѣстѣ и богъ міровыхъ *законовъ*. Тѣло Озириса, говоритъ одна изъ глоссъ въ книгѣ мертвыхъ,—это *законъ* бытія.[2] Къ нему вообще привязано было представленіе объ извѣстномъ опредѣленномъ чередованіи или судьбѣ явленій жизни. Онъ богъ того, что называлось у египтянъ «outa» — собственно часъ, время, затѣмъ часъ смерти, періодъ жизни, судьба, назначеніе. Озирисъ исполняетъ свое outa,—и все въ мірѣ имѣетъ свой часъ, свою судьбу, свое outa.[3] Понятіе объ этомъ outa мистически выражалось эмблемою глаза. Все привязано къ этой эмблемѣ. Самъ Ра имѣетъ свой глазъ—видимое солнце, въ которомъ онъ проявляется, и которое совершаетъ свой строго опредѣленный путь. Всякое внѣшнее выраженіе жизни—глазъ невидимой силы, являющейся въ опредѣленной формѣ. Здѣсь же, быть можетъ, скрыта и причина того, почему въ до нынѣ непонятомъ имени этого бога есть слово глазъ. Hesiri, какъ мы говорили уже, повиди-

---

[1] Revue archeolog. 1863. Sur un papyrus magique du Musée Britannique. Baillet.

[2] Rit. funeraire. Chap. XVII, vers. 8.

[3] Ibid. Vers. 17. Періоды теченія солнца и луны, періодъ жизни Аписа обозначались тѣмъ же терминомъ «outa».

Digitized by Google

мому, значитъ глазъ Изиды, то есть сила, опредѣляющая судьбу природы.

Такимъ образомъ, Озирисъ есть сила, воплощающаяся въ формахъ міровой жизни,— скрытое начало, порождающее жизнь въ ея разнообразныхъ обнаруженіяхъ, богъ *жизни* по преимуществу. Вслѣдствіе этого, далѣе, онъ есть богъ благодѣтель,—*благодѣющая* душа міра. Въ немъ по преимуществу олицетворяется идея *блага* жизни и божественной благости. Онъ—та сила въ божествѣ, которая побудила скрытое въ Atoum начало проявиться въ реальной жизни,— произвесть вселенную. Замѣчательно, что самъ Ра, по выраженію книги мертвыхъ, является «по призыву Озириса».[1] Безъ этого призыва онъ оставался бы подъ одною формою Atoum. Его характеристическое имя onouyre[2]—бытіе «благое» по преимуществу. Онъ есть провидящая и милующая сила. «Тобою я дышу и къ тебѣ иду, говоритъ Рамзесъ — въ молитвѣ къ этому богу благодѣтелю, ты даешь мнѣ здоровье, жизнь, благоденствіе, покой. Тобою я вижу, слышу, говорю».[3] Съ нимъ борется врагъ жизни,—египетскій люциферъ — Сетъ,—онъ же, въ лицѣ своего сына— Гора,—побѣждаетъ этого врага всякой жизни.

Но и этимъ не исчерпывается значеніе Озириса. Всѣ эти свойства придаютъ еще особое значеніе богу жизни—космогоническое и нравственно-антропологическое. Богъ жизни и ея формъ—есть олицетвореніе, какъ увидимъ ниже, самой вселенной въ ея происхожденіи,—вселенной, которая составляетъ его тѣло. Но, по преимуществу, онъ есть богъ *человѣка*,—этой

---

[1] Ibid. Vers. 7.

[2] Ibid. Les titres des chapitres de rit. funer.

[3] Revue archeolog. 1869. Priere de Ramses IV. Paul Pierret.

Digitized by Google

высшей изъ формъ жизни—и его нравственныхъ судебъ и цѣлей. Озирисъ есть *прототипъ* человѣка и его жизни. Онъ же есть сила, наблюдающая за его нравственнымъ развитіемъ, очищающая его, совершенствующая, судящая. Что совершаетъ Озирисъ въ борьбѣ съ врагами жизни, то предстоитъ всѣмъ людямъ, что происходитъ съ Озирисомъ—страдающимъ, но не умирающимъ, то,—какъ послѣ увидимъ,—ожидаетъ и все человѣчество.

Итакъ, — подобно Аммону и Фта,—Озирисъ замѣнялъ собою Ра, становясь на мѣстѣ верховнаго бога, но удерживая свое специфическое значеніе. Если первый по преимуществу воплощалъ въ себѣ понятіе таинственнаго, скрытаго начала жизни, второй—общаго строя и порядка во вселенной, какъ она существуетъ въ дѣйствительности, то Озирисъ съ своею женою—Изидою, то есть олицетвореніемъ природы въ ея идеѣ, или въ ея общихъ матеріальныхъ силахъ,—служилъ воплощеніемъ вселенной въ ея *измѣняющихся* жизненныхъ *формахъ*, въ ея происхожденіи и цѣляхъ бытія. Это былъ самый характерный богъ Египта и самый жизненный, по своей идеѣ и значенію. Понятно, что и культъ его, поэтому, былъ самый распространенный и самый сложный и замѣчательный, какъ узнаемъ ниже.

Этимъ же объясняется и то, что въ періодъ александрійскій,—въ эпоху Птоломеевъ — у египетскихъ грековъ—Озирисъ обожался подъ именемъ Сераписа—Діониса. Въ эпоху религіознаго синкретизма,—идея этого самаго типическаго изъ всѣхъ божествъ Египта, по преимуществу, была усвоена и развита, тѣмъ болѣе, что нашла себѣ сродныя понятія въ греческой религіи.[1]

---

[1] Сераписъ обожался подъ формою быка. Имя его произошло, по

Digitized by Google

За этими главнѣйшими богами солнечнаго происхожденія и значенія непосредственно слѣдуетъ [1] богъ луны—египетскій Гермесъ,—олицетворяющій собою божественную мудрость и, въ этомъ смыслѣ, служащій выраженіемъ общей сущности, принадлежащей всѣмъ богамъ,—органомъ ихъ мысли и воли.

Имя его по египетски Tut, Tet или Taat, что значитъ: проповѣдникъ, ораторъ, глашатай. [2] Изобра-

---

всей вѣроятности, отъ Озирисъ — Аписъ. Аписъ, какъ извѣстно, у Плутарха называется «душою Озириса», воплощеннаго въ немъ. Встрѣчается, дѣйствительно, на греческихъ папирусахъ имя *σάρ-απις*, *σάρ-μνευις*, какъ встрѣчается и самое имя храма «Озирисъ-Апису». Нѣкоторые, впрочемъ, видятъ въ этомъ имени эпитетъ Аписа—«живой или животворный Аписъ». Плутархъ, правда, сомнѣвался въ томъ, чтобы Сераписъ значилъ: «Озирисъ-Аписъ», но и самъ онъ безъ основаній производитъ это имя отъ греческаго корня (*σάιρειν*, которому нѣкоторые, по его словамъ, давали значеніе: украшать, усовершать—*καλλύνειν καὶ κοσμεῖν*), объясняя его въ значеніи понятія о силѣ, все приводящей въ порядокъ и гармонію. *Σάραπις δ' ὄνομα τῷ τὸ πᾶν κοσμοῦντος ἐστί.* (De Iside. 29). Впрочемъ, если даже имя Сераписъ и не египетскаго происхожденія, все таки, по идеѣ, богъ этотъ былъ тождественъ съ Озирисомъ и обожался подъ формою быка. Знаменитый храмъ его назывался *Σαραπιεῖον* «Serapeum». Въ пустынѣ при Сакара, по Павзанію, также былъ ему храмъ съ пропилеями изъ ряда сфинксовъ. По разсказамъ Тацита, онъ являлся въ видѣ юноши царю Птоломею и угрожалъ паденіемъ царства, если не будетъ ему воздвигнутъ храмъ. См. у Лепсіуса объ этомъ, въ Ueber d. erst. Aegypt. Götterkreis. S. 56—58.

[1] Гермесъ, и греческими писателями (Геродотъ, Діодоръ), и новѣйшими миѳологами причисляется ко второму порядку боговъ и стоитъ во главѣ этого ранга божествъ. Бунзенъ, впрочемъ, считаетъ его между божествами перваго ряда. Быть можетъ, такое мѣсто, занимаемое Гермесомъ въ позднѣйшихъ династіяхъ боговъ,—(первое во 2-й династіи) объясняется изъ того, что египтяне, по свидѣтельству Діодора, первоначально признавали только двухъ боговъ—солнце и луну. При этомъ можно допустить, что боги перваго порядка образовались изъ первичнаго представленія о богѣ *солнца*.

[2] Предполагаютъ, что имя Tot имѣетъ связь съ словомъ рука—tot, и съ понятіемъ о богѣ этого имени, какъ объ изобрѣтателѣ искусства. Другіе видятъ въ его названіи значеніе силы порядка и красоты. Schwenck. Mythолog. S. 177.

Digitized by Google

жается онъ съ головою ибиса и луною на головѣ, надъ которой перо строуса. Первоначально онъ и былъ богомъ луны, какъ Ра богомъ солнца. Впослѣдствіи это представленіе, непосредственно привязанное къ идеѣ луны, перешло въ понятіе отвлеченное и Taat получилъ высшее, нравственное значеніе.[1] Богъ луны, имѣвшій первоначально характеръ общей плодотворной силы, какъ и Ра, или подобно Ра,[2] сталъ, прежде всего, богомъ времени. Съ наблюденія надъ фазами луны, по всей вѣроятности, и началось годичное времясчисленіе. Извѣстно, по крайней мѣрѣ, что у египтянъ, какъ и у другихъ народовъ, сначала годъ былъ лунный. Сохранились въ египетской миѳологіи и указанія на перемѣну луннаго счисленія и переходъ луннаго года въ солнечный,—гдѣ дѣятелемъ является тотъ же Taat. Миѳъ гласитъ, что Taat, изобрѣвшій игру въ шашки, выигралъ у луны 5 вставныхъ дней. Здѣсь онъ уже отдѣляется отъ непосредственнаго представленія о лунѣ, но остается, какъ и остался до конца, богомъ *времени*. Въ этомъ смыслѣ онъ изображается иногда на памятникахъ съ пальмовою вѣткою въ рукѣ, или подъ символами юности и старца, а иногда короткорукимъ.[3] Но богъ времясчисленія—скоро сталъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и богомъ мудрости и разума. Вмѣстѣ съ наблюденіемъ надъ свѣтилами неба зародилось знаніе, наука. Нѣтъ сомнѣнія, что таин-

---

[1] Иногда онъ и называется именемъ луны Aah, Joh. Имя это, принадлежащее особому богу—Aah или Joh, непосредственно связанному съ представленіемъ о лунѣ, есть, очевидно, остатокъ той первоначальной формы, подъ какою обожался Taat, впослѣдствіи получившій высшее значеніе.

[2] Луна—вообще—признавалась у древнихъ источникомъ плодородія, какъ не разъ говорили мы.

[3] Schwenck. S. 183.

Digitized by Google

ственный, тихій свѣтъ ночнаго свѣтила, очень рано началъ останавливать на себѣ вниманіе наблюдающей человѣческой мысли. Taat — вслѣдствіе этого — сталъ носителемъ или типомъ мудрости, источникомъ мудрости и знанія,—органомъ божественныхъ откровеній людямъ. Въ сагѣ о крылатомъ солнцѣ, гдѣ Ра представляется плывущимъ въ баркѣ для обозрѣнія страны Египта и гдѣ Горъ описывается, какъ побѣдитель Сета,—Гермесъ изображается, какъ ораторъ и выразитель воли и мысли боговъ, какъ органъ слова для бога Ра. Къ нему обращаетъ рѣчь свою Ра, когда отдаетъ повелѣнія. Онъ даетъ названіе мѣстностямъ, ознаменованнымъ подвигами побѣды Гора надъ Сетомъ. Онъ же выражаетъ мысли и чувства боговъ при видѣ этихъ побѣдъ. [1] Словомъ,—это сила разума въ божествѣ, его слово. Онъ называется, поэтому, «душою души Аммона, разумомъ его разума, владыкою божественнаго слова, писцомъ или книжникомъ боговъ и неба». [2] Но богъ разума — среди боговъ, естественно, есть источникъ мудрости и для людей. Такимъ образомъ, Тотъ есть богъ откровенія и истины, сообщенной людямъ,—ему принадлежатъ священныя, такъ называемыя, Гермесовы книги, которыхъ такъ много было въ Египтѣ. Это богъ богословія и преимущественный богъ—покровитель жрецовъ. Но онъ же богъ и вообще знанія, которое не отдѣлялось отъ религіи и представителями котораго были тѣже жрецы. Онъ «владыка письма», какъ называется иногда

---

[1] Тогда сказалъ Ра Тоту: смотри, сколько поражено враговъ. Исчисли, сколько убитыхъ. И сказалъ Тотъ богу Ра: пусть Горъ будетъ названъ великимъ. И сказалъ Тотъ: это мѣсто отнынѣ прозвано будетъ «пораженіе». См. Sage von d. geflügelten Sonnenscheibe. S. 14. 16, 18, 21.

[2] Les Divinitès Egyptiennes, par. Beauregard. p. 183, 186.

Digitized by Google

на памятникахъ, онъ — изобрѣтатель искусствъ и въ рукахъ его иногда является кисть и палитра. [1] Въ миѳѣ объ Озирисѣ, устроителѣ страны—онъ представляется пособникомъ этого благодѣющаго бога,—его совѣтникомъ въ дѣлѣ устроенія страны, его министромъ. Но этимъ не заканчивается значеніе бога луны. Богъ времени есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и богъ вѣчности. Богъ разума и истины есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и богъ правосудія. Поэтому, Тотъ представляется — вмѣстѣ съ Озирисомъ — и богомъ, имѣющимъ вліяніе на судьбы человѣка въ будущей жизни, и участвующимъ въ судѣ надъ людьми. Онъ изображается сидящимъ на вѣсахъ въ Аменти,—т. е. въ подземной области.

Въ позднѣйшую Александрійскую эпоху,—во время развитія въ Египтѣ теософіи,—Taat—богъ знанія, особенно жреческаго, по преимуществу возвысился и носилъ имя τρισμέγιστος—«тривеликій», то есть величайшій изъ боговъ или всеблагій, «по преимуществу благодѣтельный»;—nefru, nefru, nefru.

Изъ животныхъ ему посвящался ибисъ, съ головою котораго онъ изображается. Почему эта птица посвящалась Гермесу и символомъ чего служила,—трудно понять. По Геродоту,—она убивала летучихъ змѣй, которые изъ Аравіи во множествѣ направлялись къ Египту весною. [2] По Плутарху,—ибисъ могъ пить только чистую воду. [3] Другіе ищутъ сближенія

---

[1] Rituel funeraire. Les titres des chapitres.

[2] Herodot. 2, 75. Цвѣтомъ, по разсказу его, ибисъ былъ совершенно черный, ноги журавлиныя, носъ загнутый. Другая порода ибисовъ—съ бѣлыми перьями, но голова, шея, края крыльевъ—совершенно черные. Ibid. 76.

[3] De Iside. 75.

Digitized by Google

въ свойствахъ этой птицы съ идеею времени. [1] Вѣрнѣе всего, — ибисъ поставленъ въ связь съ идеею Гермеса потому, что всякое знаніе въ Египтѣ имѣло отношеніе къ явленіямъ въ состоянии Нила,—а ибисъ являлся только тогда, когда начинала спадать вода въ Нилѣ. [2] Понятнѣе другое символическое животное, указывавшее на Гермеса. Это обезьяна съ собачьей головою, — кинокефалъ, — символъ понятливости или разумности въ животномъ царствѣ. [3]

Богъ времени и науки,—извѣстный всему Египту, подобно многимъ другимъ богамъ, имѣлъ и свой мѣстный культъ въ одномъ изъ городовъ, гдѣ онъ признавался верховнымъ-богомъ покровителемъ. Вслѣдствіе этого, онъ назывался иногда владыкою—«Смунъ», то есть «восьми». Городъ этотъ, лежащій на южной границѣ 8 номовъ, носилъ именно такое названіе. Это имя Гермеса значило: — «владыка восьми областей страны Ну». Здѣсь-то, по преимуществу, считался священнымъ и кинокефалъ,—его символъ.

Всѣ другія божества менѣе важны и значимы и мало опредѣленны въ своихъ свойствахъ,—они служатъ большею частію олицетвореніемъ понятій, которыя заключены въ главнѣйшихъ божествахъ; — или

---

[1] Швенкъ предполагаетъ, что ибисъ указывалъ на Гермеса, какъ на бога времени, потому что имя ибисъ — Hebhebi — значило еще: праздникъ, праздничное собраніе, періодъ времени для торжества. Гіероглифическимъ знакомъ Taat и было имя ибиса, имѣвшее не одно значеніе. Mytholog. S. 185.

[2] Uhlemann. Thoth. S. 42.

[3] Иногда этотъ кинокефалъ замѣняетъ самого Гермеса,—такъ онъ представляется стоящимъ на вѣсахъ въ Аменти,—иногда же эта обезьяна—символъ Гермеса—держитъ въ рукахъ небольшаго ибиса. Древніе (Эліанъ и друг.) видѣли въ этомъ указаніе на звѣзду собаки—Сиріусъ, точно также, какъ самаго Гермеса считали олицетвореніемъ этой звѣзды. Швенкъ держится такого мнѣнія. Mythologie. S. 181—183.

Digitized by Google

дополняютъ ихъ, или представляютъ ихъ же, только въ другой формѣ. Большею же частію—они выражаютъ идею плодородія. Болѣе извѣстны изъ нихъ: Себакъ или Севехъ,—богъ съ головою крокодила, на которой рога быка и надъ которою солнечный дискъ. Трудно опредѣлить въ точности значеніе этого божества, часто встрѣчающагося на памятникахъ и упоминаемаго въ книгѣ мертвыхъ. Большею частію сближаютъ его съ понятіемъ времени и видятъ въ немъ позднѣйшую форму Себа-Крона. [1] Свойства, ему приписываемыя, отличаются характеромъ, повидимому, непріязненнымъ, суровымъ. Въ этомъ также находятъ подтвержденіе тогоже понятія о времени, которое есть edax rerum и все сокрушаетъ. Тоже, повидимому, доказываетъ и его символическое животное, служившее,—вмѣстѣ съ гиппопотамомъ,—въ большей части Египта,—выраженіемъ идеи Сета — Тифона, какъ это мы видѣли изъ саги о борьбѣ Гора съ Сетомъ. [2] Таковъ же Imathep или Imęt, котораго греки сопоставляли съ своимъ Эскулапомъ, признаваемый сыномъ Фта. Изображается онъ просто съ покровомъ на головѣ; имя его, по мнѣнію Швенка, значитъ «помощь». Кажется, онъ былъ олицетвореніемъ теплоты, исходящей изъ бога огня, выродившимся затѣмъ въ понятіе о цѣлебной силѣ природы. Ему приписывалась, по крайней мѣрѣ, цѣлительная сила. Таковъ же Мендесъ, котораго греки отождествляли съ своимъ Па-

[1] Рётъ, какъ замѣчено прежде, ставитъ его въ ряду четырехъ божествъ, которыя входятъ въ понятіе о *верховномъ духѣ*, и видитъ въ немъ идею «первовремени».

[2] По Геродоту,—крокодилы считались священными въ Ѳивскихъ окрестностяхъ и около Меридова озера. Здѣсь имъ вставляли серьги въ уши изъ золота и камней, а переднія ноги украшали ожерельемъ, кормили хлѣбомъ и жертвеннымъ мясомъ. Въ нижнемъ Египтѣ, напротивъ, ихъ ловили и употребляли въ пищу. Гиппопотамы же только въ номѣ Папримитскомъ считались священными. Herodot. 2, 69 и 71.

Digitized by Google

номъ и который представлялъ собою особую форму Озириса. Изображался онъ подъ видомъ барана, который и былъ посвященъ ему. Лотосъ и цвѣты были его принадлежностію. Другаго рода символика, болѣе грубая и чувственная, указывала въ немъ бога плодородія и рожденія. Геродотъ причислялъ его къ первому, главнѣйшему порядку египетскихъ боговъ. Культъ его, дѣйствительно, былъ очень развитъ и стоялъ въ связи съ культомъ бога Хемъ-Khem. Богъ съ именемъ Rnpu напоминалъ своими свойствами греческаго Ареса, но вмѣстѣ съ тѣмъ былъ и богомъ рожденія. Его символическимъ животнымъ была газель. Что значило его имя, а равно и этотъ символъ, неизвѣстно.[1] Гераклъ или Геркулесъ, по Геродоту,[2]— одинъ изъ двѣнадцати египетскихъ боговъ. Но неизвѣстно, съ точностію, какого изъ боговъ онъ называетъ этимъ греческимъ именемъ. Нѣкоторые видятъ въ этомъ Геродотовомъ Гераклѣ бога Zom или Sem.[3] Извѣстны также второстепенныя богини, служившія, какъ и второстепенные боги, или особою формою богинь первѣйшихъ и главнѣйшихъ, или олицетвореніемъ частнѣйшихъ и болѣе дробныхъ явленій природы. Такова богиня Лето—Латона, какъ называетъ ее Геродотъ,[4] или Буто, какъ называется она по имени города, гдѣ была въ особенномъ почтеніи. Изображалась она съ головою копчика; ей посвящены были также землеройка и ихневмонъ — врагъ крокодила.[5]

---

[1] Гораполлонъ говоритъ, что газель служила символомъ нечистоты,— мутила воду при восходѣ луны, чтобы не видѣть ея.

[2] 2, 43.

[3] Uhlemann. Toht. S. 35 и 43.

[4] Herod. 2, 59 и 63.

[5] Находили нѣкоторое особенное отношеніе свойствъ землероекъ къ лунѣ. Говорили, что онѣ раждаются въ новолуніе, и при уменьшеніи луны, уменьшается ихъ печень. Нѣкоторые прибавляли къ этому,

Digitized by Google

Кажется, это была мѣстная форма богини неба—Гаторъ,—жены Гора. Этимъ объясняется и ея копчиковая форма, исключительно принадлежащая Гору и богамъ солнца. Часто встрѣчается также имя богини Sate или Satis (блистающая),—съ вѣнцомъ и рогами коровы на головѣ,—представляющей собою одну изъ формъ Изиды. Она извѣстна была отъ древности, но культъ ея особенно развитъ былъ при Птоломеяхъ. Греки и римляне отождествляли ее съ своею Герою—Юноною—Iuno regina. [1] Была и особая богиня, олицетворявшая собою одно изъ свойствъ Гермеса. Это «владычица письма»—богиня съ именемъ Sfkh, которая изображалась съ лучами на головѣ и съ символомъ годоваго движенія времени въ рукѣ. Изображенія ея иногда встрѣчаются вмѣстѣ съ изображеніями самого Гермеса. [2] Извѣстна и дочь Озириса отъ Нефтисъ, богиня Анубисъ (Anupu — прекрасная, свѣтлая) — съ головою шакала, повидимому, олицетвореніе звѣзды Сиріусъ, которой приписывалось вліяніе на разлитіе водъ Нила. Въ миѳѣ объ Озирисѣ, какъ мы видѣли, она является слугою Изиды и ея помощницею, въ поискахъ за трупомъ Озириса. По связи своей съ Озирисомъ, она имѣла особое значеніе и въ царствѣ мертвыхъ и представлялась путеводительницею душъ въ Аменти. Она изображается, вмѣстѣ съ Озирисомъ и Тотомъ, стоящею при вѣсахъ на судѣ въ этой подземной области. Извѣстны также дѣти Озириса—Amset, Hapi, Tumutef, Kebhsonuf неопредѣленнаго характера, и четыре Masxen, которыя отож-

---

что онѣ живутъ во тьмѣ, а тьма раньше свѣта. Schwenck, Mytholog. S. 163. Ихневмонъ, по свидѣтельству Діодора, разрушалъ яйца крокодила, во время сна, входя въ его пасть и разрывая его внутренности.

[1] Uhlemann. Thoth. S. 49.

[2] Schwenck. Mytholog. S. 182 и 183.

Digitized by Google

дествляются съ великими богинями Тефну, Нефтисъ и самою Изидою. [1] Были, наконецъ, и олицетворенія чисто нравственныхъ свойствъ, какова богиня правосудія—Ма, дочь солнца и жена Гермеса;—были и особыя богини, олицетворявшія частные періоды и моменты времени—богиня года Rpe или Rpi. и богиня часа—Un. Была богиня земли или страны Ко или Kit, называвшаяся иногда матерью боговъ,[2] и богиня городовъ—Teatyris. Самый Нилъ олицетворялся подъ формою особаго бога, который также назывался отцомъ боговъ и представлялся съ цвѣтами на головѣ и сосудомъ, изъ котораго льется вода, въ рукѣ. Были, наконецъ, особые духи или геніи — нисшаго порядка. Въ книгѣ мертвыхъ призываются «духи востока и запада» и называются «четыре генія смерти». Упоминаются также здѣсь 42 судьи въ подземномъ мірѣ, 36 декановъ на изображеніяхъ неба, 75 Hekennu на гробахъ царей, —различныя астрономическія соединенія (9 обезьянъ, 12 змѣй) и другія мистическія компликаціи боговъ. [3]

Но,—и сверхъ этого множества боговъ,—былъ еще особый кругъ боговъ, повидимому, совершенно выдѣляющійся изъ ряда тѣхъ божествъ, центромъ которыхъ служило солнце, или верховное начало, въ немъ воплощенное. Это кругъ боговъ съ значеніемъ чисто стихійнымъ,— физико-химическимъ. На памятникахъ Египта, какъ свидѣтельствуетъ Лепсіусъ, часто встрѣчаются восемь боговъ,—четыре мужескіе и четыре женскіе,—въ которыхъ нельзя не узнать олицетвореній того, что у грековъ называлось στοιχεία міра.

---

[1] Lepsius. Ueber d. Götter d. vier. Elemente. S. 224.
[2] Ibid. S. 226.
[3] Ibid S. 224.

Digitized by Google

Эти стихіи: вода, огонь, земля и воздухъ.[1] Представляются они—то сидя, то стоя,—и въ своеобразной символической формѣ,—мужескія божества—съ головою лягушки, женскія—съ головою змѣи. По замѣчанію Лепсіуса, основанному на свидѣтельствѣ древнихъ (Horapollo), лягушка и змѣя считались животными первичной, элементарной формы, — непосредственно выродившимися изъ влажной земли. Такимъ образомъ—это были символы *зачаточныхъ формъ*, эмбріональнаго состоянія, а сами боги—силами зарожденія живыхъ существъ, при посредствѣ стихій.[2] Иногда боги съ головою лягушки имѣютъ еще надъ собою фигуру скарабея, а съ головою змѣй—дискъ солнца;—таже мысль о зараждающей, творящей силѣ.[3] Имена этихъ четырехъ паръ боговъ указываютъ въ нихъ извѣстныя стихіи или элементы міра. Первое изъ божествъ—Nu или Nun—значитъ: вода и соотвѣтствуетъ понятію влаги, жидкости—abyssum. Рядомъ съ нимъ, какъ его дополненіе,—стояла богиня Nunt, тоже значащая. Вторая пара боговъ называется Heh и Heht. Имя ихъ значитъ огонь, блескъ. Названіе третьей

---

[1] У Ямвлиха также находимъ извѣстіе объ этой особой гегемоніи египетскихъ боговъ. Есть еще рядъ боговъ, говоритъ онъ, которые представляютъ собою матеріальные элементы природы, 4 мужескихъ и 4 женскихъ; египтяне относятъ ихъ къ солнцу и лунѣ (т. е. къ области силъ и дѣйствій солнца и луны). De myst. 8, 3. Сенека (Qu. Natur. III, 14) также говоритъ, что египтяне признаютъ 4 стихіи и каждую раздѣляютъ на два элемента—мужескій и женскій.

[2] По словамъ Гораполлона, лягушка у египтянъ обозначала несформировавшагося зачаточнаго человѣка, потому что возникала, по ихъ мнѣнію, изъ рѣчнаго ила, а змѣя у египтянъ значила міръ,—то есть весь составъ природы, при чемъ чешуя указывала на міръ звѣздный,—она была, по ихъ представленію, животнымъ—твердымъ, какъ земля, и подвижнымъ, какъ вода.

[3] Скарабей, какъ прежде замѣчено, былъ символомъ творчества. Думали, что эта порода жуковъ не имѣетъ пола и раждается сама собою.

Digitized by Google

пары боговъ—Kek и Kekt,—собственно значило темный элементъ, въ противоположность свѣтлому, огненному, иначе—землю въ смыслѣ ея общаго минеральнаго состава. Четвертая пара Nenu, Nenut—воздухъ. Иногда, впрочемъ, этотъ послѣдній элементъ замѣняется богами Аммунъ и Аммунтъ. Боги этого рода встрѣчаются, однако же, только на памятникахъ позднѣйшей эпохи,—ни на одномъ изъ памятниковъ древнихъ царскихъ династій ихъ не найдено. [1] Было бы неосновательно, поэтому, видѣть въ нихъ тѣ восемь главныхъ боговъ перваго порядка, о которыхъ говорятъ Геродотъ и Мането, какъ можно бы предположить это съ перваго взгляда. [2] Правда, первая пара этихъ божествъ вполнѣ отвѣчаетъ тому понятію, какое заключено въ представленіи объ Атму, т. е. о томъ скрытомъ богѣ, который живетъ въ безднѣ и раждается изъ водъ. Вода—отъ древности въ Египтѣ—признавалась тѣмъ основнымъ элементомъ, изъ котораго все произошло и въ которомъ все зародилось. Но въ такомъ именно соединеніи, — т. е. подъ формою четырехъ отдѣльныхъ элементовъ,—ученіе о стихійныхъ божествахъ было чуждо древней египетской религіи. Поэтому Лепсіусъ предполагаетъ, что оно сложилось подъ вліяніемъ греческихъ воззрѣній, гдѣ въ философіи отъ древности четыре стихіи имѣли важное значеніе въ космологіи (Гезіодъ, Орфики, Эмпедоклъ, Аристотель). [3] Но эти божества, понятія о ко-

---

[1] Lepsius. Über die Götter de vier Elemente. S. 197.

[2] Ibid. S. 196—198.

[3] Вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ между греческимъ и египетскимъ образованіемъ и религіозными воззрѣніями того и другаго народа,—весьма важный въ общей исторіи образованія,—не есть нашъ вопросъ и стоитъ внѣ нашей задачи. Мы можемъ замѣтить только, что нельзя совершенно отрицать нѣкотораго вліянія Египта на Грецію, какъ нельзя не признавать и вліянія греческаго образованія въ

Digitized by Google

торыхъ выработаны подъ вліяніемъ греческимъ, сформированы были въ пары, — подобно другимъ египетскимъ божествамъ, и подчинены основнымъ и первоначальнымъ богамъ Египта,—Ра и Тотъ. На изображеніяхъ имъ предшествуютъ, или Ра, стоящій на лотосовомъ листѣ, который лежитъ на водѣ (боги стихій представляются исходящими изъ его устъ),— или Аммонъ — Ра. Этотъ послѣдній (т. е. Аммонъ) иногда замѣняетъ собою четвертую стихію—воздухъ, какъ богъ—духъ, а иногда имъ предшествуетъ и богъ луны — Гермесъ, вмѣстѣ съ Изидою и Гаторъ. Такимъ образомъ, ко множеству боговъ, впослѣдствіи, присоединился еще новый кругъ боговъ стихійныхъ, которые, впрочемъ, подчинены были богамъ солнца и луны, какъ силамъ, безъ которыхъ невозможны зараждающія дѣйствія этихъ элементонъ. [1]

эпоху Птоломеевъ и позже на египетскія воззрѣнія. Уже Гомеръ знаетъ страну Нила, а новѣйшія открытія на мѣстѣ древней Трои подтверждаютъ связь грековъ съ Египтомъ съ древнѣйшихъ временъ.

[1] Нѣкоторые изъ новѣйшихъ филологовъ и изслѣдователей египетскихъ древностей весь составъ египетскихъ боговъ сводятъ къ чисто астрономическимъ понятіямъ и въ нихъ находятъ разрѣшеніе труднаго вопроса о династіяхъ египетскихъ боговъ, — по Геродоту и Мането. Такъ—Улеманнъ различные порядки или ранги египетскихъ боговъ и ихъ число объясняетъ изъ понятій о семи планетахъ, извѣстныхъ древнему міру и двѣнадцати знакахъ Зодіака. Верховныхъ боговъ, по словамъ Геродота, было восемь. По Улеманну, — это были боги семи небесныхъ планетъ съ прибавленіемъ къ нимъ земли. Вотъ они: 1) Ra, то есть солнце, оно же олицетворяется и Озирисомъ и Аммономъ, Кнефомъ и Горомъ, 2) Луна—это Изида, 3) Меркурій,— олицетвореніе его—Тотъ, 4) Марсъ — это Фта, но онъ же и Нейтъ и Геракъ (Zom), 5) Сатурнъ, — это Сетъ—Тифонъ, 6) Юпитеръ,— это Аммонъ—Ра, 7) Венера,—это Нейтъ (Urania), наконецъ земля— Esmun — Smun—(въ понятіе о которой входили и 8 элементарныхъ боговъ). А двѣнадцать боговъ втораго порядка—слѣдующіе: 1) Нейтъ (Minerva) — овенъ, 2) Нефтисъ — (Венера) — волъ, 3) Озирисъ и Горъ—(Фебъ) — близнецы, 4) Тотъ—(Меркурій) — ракъ, 5) Аммонъ

Digitized by Google

Намъ нужны, впрочемъ, не столько эти безчисленные боги, сами по себѣ, сколько та идея, которая воплощена въ нихъ, не столько ихъ частныя свойства и дѣйствія, сколько ихъ общій характеръ,—словомъ, намъ всего болѣе нуженъ внутренній смыслъ египетскаго вѣроученія.

Мы видѣли, что множество египетскихъ боговъ—въ сущности, — по своему значенію, — сводится къ очень немногимъ сроднымъ понятіямъ. Аммонъ, Фта, Озирисъ — сходны иногда до тожества и одинъ замѣняетъ другаго, — иногда они ставятся вмѣстѣ и рядомъ:—Фта—Сокаръ—Озирисъ. Мутъ, Нейтъ, Паштъ, Изида, Гаторъ, Буто и другія богини—одинъ и тотъ же типъ, по преимуществу развитый въ личности или

(Юпитеръ) — левъ; 6) Изида—(Церера) — дѣва, 7) Фта—(Вулканъ) вѣсы, 8) египетскій Геркулесъ (Марсъ)—скорпіонъ, 9) Буто или Лето (Діана)—стрѣлецъ, 10) Ануке—(Веста)—козерогъ, 11) Сатисъ—(Юнона)—водолей, 12) Нилъ (Нептунъ)—рыбы. См. Thoth oder. d. Wissenschaft. der alten Aegypter. S. 33—51. Но, не говоря уже о томъ, что Улеманнъ допускаетъ повтореніе боговъ перваго порядка во второмъ (за исключеніемъ Ра, во второмъ порядкѣ повторяются изъ перваго: Аммонъ, Озирисъ, Нейтъ,—одно и тоже божество, напримѣръ Нейтъ, является и планетою Марсъ, и знакомъ овна.),—что едва ли можетъ быть признано вполнѣ отвѣчающимъ тому понятію о различныхъ династіяхъ боговъ, какое дается о нихъ у Геродота и Мането, сама по себѣ, эта чисто астрономическая теорія египетскихъ боговъ несостоятельна, потому что спутываетъ понятія о нихъ и лишаетъ ихъ опредѣленныхъ свойствъ:—одинъ и тотъ же Озирисъ, одна и таже Нейтъ—являются подъ различными формами и получаютъ различныя свойства. Несовсѣмъ согласна она и съ исторіею происхожденія этихъ династій боговъ изъ мѣстныхъ культовъ. Наконецъ,—она ставитъ на ряду съ главными и всеобщими богами Египта божества почти вовсе неизвѣстныя, какъ напр.— Ануке. Отличаясь искусственностію и натянутостію, она ни мало не служитъ, такимъ образомъ, и къ уясненію египетскаго вѣроученія. То совершенно справедливо, что астрономическія понятія лежали въ основѣ религіи Египта, имѣли въ ней важное значеніе, и были, сравнительно, очень развиты, но все объяснять только изъ нихъ—было бы слишкомъ односторонне.

Digitized by Google

подъ формою Изиды. Всѣ эти боги и богини, съ другой стороны, тяготѣютъ къ одному центру Ра, имѣютъ надъ собою одного верховнаго бога, въ которомъ *объединяются*.

Дѣйствительно, не смотря на весь сложный политеизмъ, идея единаго, верховнаго существа присуща египетской религіи и проникала ее во всѣ эпохи ея существованія, какъ всегда почти сохранялось политическое единство Египта, не смотря на раздѣленіе его на номы. Не смотря на все разнообразіе мѣстныхъ культовъ, съ ихъ своеобразными божествами, египетская религія всегда признавала бытіе единаго, Верховнаго начала жизни, хотя подъ различными именами. Свойства, приписываемыя этому Верховному началу, повидимому, таковы, что исключаютъ всякое совмѣстное съ нимъ существованіе другаго, равнаго ему бога или начала. Оно описывается, какъ существо *самобытное*, какъ субстанція, изъ себя существующая, ни отъ кого не происшедшая и все изъ себя произведшая. «Я великій богъ, отъ себя происшедшій,—я создалъ свое имя владыки общества боговъ» [1]. Онъ самъ даетъ себѣ бытіе и раждаетъ себя отъ вѣка, — онъ одинъ «живетъ по истинѣ», — то есть дѣйствительно живетъ [2]. «Нѣтъ *втораго*, равнаго ему между богами,—Ра самъ раждается «въ своемъ яйцѣ», онъ есть богъ—скарабей, то есть «родитель»;—вѣчный сушествуетъ отъ себя и вѣчно» [3]. По Плутарху, верховное божество Египта представлялось нерожденнымъ и не умирающимъ [4].

---

[1] Rituel funeraire. Chap. XVII. vers. 2.

[2] Discours prononcè a l' ouverture du cours d' Archeologie Egyptienne au college de France. V. de Rougè. 1860.

[3] Rituel funeraire. Chap. XVII. vers. 24 и 34.

[4] Плутархъ, de Iside. 21.

Digitized by Google

Что же это значитъ? Что за противорѣчіе?

Нѣкоторые изъ египтологовъ и историковъ[1] думаютъ видѣть здѣсь чистый монотеизмъ, къ которому постепенно примѣшивался или который постепенно переходилъ въ политеизмъ,—по крайней мѣрѣ—слѣды или остатокъ того первоначальнаго монотеизма, о которомъ говоритъ Библія... Вопросъ,—въ высшей степени важный съ богословской точки зрѣнія.

Дѣйствительно,—много замѣчательнаго въ этомъ отношеніи представляютъ намъ религіозные памятники Египта. Если вообще въ исторіи язычества, какъ и говорили мы, мы видимъ постепенное осложненіе первоначальныхъ простѣйшихъ вѣрованій, и постепенное развитіе политеистическихъ воззрѣній, то здѣсь—въ религіи египетской—это ясно до наглядности. Открытые нынѣ памятники этой религіи, особенно «книга мертвыхъ», служатъ очевиднымъ доказательствомъ именно такого постепеннаго осложненія религіозныхъ воззрѣній древности. Вмѣстѣ съ временемъ онѣ, по видимому, принимали болѣе и болѣе натуралистическій характеръ,—и шли отъ вѣрованій, повидимому, болѣе возвышенныхъ—къ представленіямъ физическаго характера. А эти послѣднія, въ свою очередь,—снова превращались въ мистическія и отвлеченно-философскія понятія. Если къ этому мы прибавимъ, что первоначальная религіозная доктрина египтянъ представляется, по свидѣтельству египтологовъ, *традиціей*, которая идетъ отъ глубокой древности и не есть созданіе жрецовъ (имъ принадлежитъ уже позднѣйшая работа надъ этимъ преданіемъ), то этотъ историческій фактъ становится еще значимѣе въ отношеніи

---

[1] Uhlemann. Thoth. S. 20. Lenormant. Manuel d' histoire ancienne de l' Orient. T. I. pag. 522.

Digitized by Google

къ нашему вопросу [1]. А фактъ этотъ несомнѣнно подтверждается открытыми памятниками св. литературы Египта. Вотъ нѣсколько доказательствъ на это. «Я великій богъ, отъ себя происшедшій—отецъ боговъ», говорится о верховномъ божествѣ въ книгѣ мертвыхъ. Глосса позднѣйшаго времени прибавляетъ: это Ра, то есть *богъ солнца*. «Я существую вчера и знаю завтра». Глосса объясняетъ: вчера—это *Озирисъ*, нынѣ—это *Ра* [2]. Особенно ясно это при сличеніи текста 17-й главы книги мертвыхъ по различнымъ редакціямъ ея, принадлежащимъ различнымъ эпохамъ,—какъ это можно видѣть въ сочиненіи Лепсіуса о древнѣйшемъ текстѣ книги мертвыхъ. «Я Тумъ—существо единое» (по саркофагу,—Ментуготепъ), говоритъ о себѣ божество. «Я Тумъ, который единъ, какъ *первовода*», говорится отъ лица тогоже божества въ другой редакціи того же текста. «Я великій богъ, существующій самобытно». Въ позднѣйшей редакціи: «Я великій Богъ, существующій самобытно, то есть *вода*, божественная первовода,—отецъ боговъ». Позднѣйшіе комментаторы свойствъ Единаго, повидимому, хотятъ отождествить его съ водою или съ отвлеченнымъ, мистическимъ понятіемъ божественной первоводы [3].

Но, кромѣ этой постепенности въ развитіи поли-

---

[1] Основное содержаніе книги мертвыхъ не философія, а преданіе, которое идетъ отъ древнѣйшихъ временъ. Жрецы *ничего* не изобрѣли. Ученіе, возбуждавшее удивленіе грековъ, шло изъ преданія. Vicomte de Rougè въ предисловіи къ переводу книги мертвыхъ. См. Revue archeologique. 1860.

[2] Rit. funeraire. Chap. XVII. Vers. 2 и 5.

[3] Lepsius. Aelteste Texte des Todtenbuchs. 1867. S. 42. Ich bin Tum, ein Wesen, das ich eines bin. Ich bin der grosse Gott, existirend von selbst. (Sarkophag des Mentuhotep). Ich bin Tum, als ein Wesen, das ich eines bin, als Urgewasser. Ich bin der grosse Gott, existirend von selbst, das Wasser nämlich, das Göttliche Urgewasser, der Vater der Götter. (Turiner Todtenbuch des Aufanch)

Digitized by Google

теизма и наклоненіи его къ натурализму, который, впрочемъ затѣмъ, какъ замѣчено, переходитъ въ мистицизмъ и идеализмъ, трудно указать прямые, положительные слѣды первоначальнаго чистаго монотеизма, по крайней мѣрѣ въ ту эпоху, отъ которой остались и которой принадлежатъ памятники египетской религіи. Этотъ древній монотеизмъ уже успѣлъ принять форму натуралистическую, идея бога воплощается въ солнцѣ и стремится уже перейти въ пантеистическое единство. Единое божество есть міровая субстанція, которая все произвела изъ себя и все вмѣщаетъ въ себѣ. Вотъ какъ примиряется это видимое противорѣчіе единства и множества боговъ: великій богъ, отъ себя происшедшій, создалъ себѣ имя владыки *общества боговъ*. Комментаторъ прибавляетъ къ этому: это Ра, который *создалъ свои члены*—ses membres,—эти члены его превратились въ боговъ, «подчиненныхъ Ра»[1]. Итакъ—боги съ ихъ множествомъ—не что иное, какъ расчлененіе сущности самого единаго, они олицетвореніе его аттрибутовъ;—свойства единаго верховнаго существа перешли въ отдѣльныя представленія о богахъ, какъ частныхъ силахъ природы. Такимъ образомъ единый, великій богъ здѣсь является уже, какъ общая сущность природы, какъ прототипъ самой вселенной. Эта послѣдняя—есть его тѣло[2]. Эта пантеистическая идея не раскрыта въ египетской теософіи съ такою полнотою, какъ у арійцевъ, гдѣ, какъ мы знаемъ, она излагалась въ безчисленныхъ образахъ и сравненіяхъ и составляла обычную тему богословскихъ трактатовъ, но, быть можетъ, потому же, почему въ Египтѣ не развита была миѳологія. Все выражалось болѣе понятіями, заключенными въ символъ.

---

[1] Rituel. funeraire. Chap. XVII, 3.

[2] Видимое солнце есть тѣло божества. Ibid. vers 7.

Digitized by Google

Что же такое это первобожество—единое, эта мировая субстанція,—сама в себѣ,—внѣ связи съ тѣмъ, что было ея тѣломъ, внѣ отношеній къ ея членамъ,—другими словами:—египетское вѣроученіе доходило ли до интеллектуальныхъ воззрѣній, или оно ограничивалось натуралистическимъ пантеизмомъ? Какое изъ божествъ, съ другой стороны, служило выраженіемъ идеи объ этой сущности и какъ относились къ нему другіе боги?

Трудно предположить, чтобы древнѣйшая изъ языческихъ теософій уступала другимъ древнимъ религіямъ въ этомъ отношеніи. Династіи боговъ, о которыхъ согласно говорятъ всѣ памятники, представляютъ собою уже, какъ и сказано прежде, плодъ болѣе или менѣе отвлеченныхъ теорій со стороны жрецовъ, хотѣвшихъ привести въ систему свое разнообразное вѣроученіе; нѣтъ сомнѣнія, что, и сверхъ этого, ихъ мысль трудилась надъ содержаніемъ религіозныхъ вѣрованій. Дѣйствительно, и греческіе писатели, и отчасти подлинные памятники египетской религіи, свидѣтельствуютъ, что египетская теософія много работала надъ этою идеею и доходила до мистическихъ, чисто созерцательныхъ воззрѣній на то, что она признавала сущностію міра, хотя намъ и трудно нынѣ воспроизвесть эти воззрѣнія, въ ихъ подлинномъ видѣ, какъ потому, что они облечены въ мало понятныя символическія формы, такъ и потому, что греческіе историки и мыслители излагали и объясняли ихъ, съ точки зрѣнія ихъ собственныхъ воззрѣній.

Діодоръ говоритъ, что египтяне верховнаго бога признаютъ духомъ и считаютъ его источникомъ всего одушевленнаго и отцомъ всего сущаго [1]. Плутархъ

[1] Diodor. Sicul. 1, 12.

Digitized by Google

также свидѣтельствуетъ, что верховное божество въ Египтѣ признавалось духомъ [1] и что понятіе о немъ привязано было къ идеѣ Аммона,[2] или вѣрнѣе, Аммона-Кнефа. Кнефъ — Κνήφ, въ связи съ Аммономъ, и былъ представителемъ верховнаго божества. Этотъ Кнефъ назывался царемъ міра и «движителемъ» того неба (Emphe, Emeph), въ которомъ заключены первичныя силы природы,—гдѣ само солнце и гдѣ тайна жизни. Онъ—вождь этого неба. Это былъ духъ добрый, потому что ему приписывалась творческая сила, — и греческіе писатели называютъ его ἀγαθο —δαίμων [3]. Но этотъ духъ творческій не есть духъ въ смыслѣ существа, противоположнаго матеріи; такого понятія о духѣ Египетъ, какъ и вообще древній міръ, не зналъ или почти не зналъ. По Плутарху, этотъ духъ есть нѣчто такое, чему враждебенъ или противоположенъ элементъ знойнаго, изсушающаго огня (αυχμηρὸν καὶ πυρῶδες). Этотъ огонь, однако же, не есть солнце или лучь солнца, хотя и сроденъ съ нимъ, духъ этотъ питается влажностію, которая умѣряетъ сухость и даетъ жизнь [4]. Словомъ,—духъ Кнефъ есть олицетвореніе того понятія, которое заключалось въ Ра, раждающемся изъ воды, и представляетъ собою идею свѣта, въ связи съ элементомъ воды или влаги; — тоже, только въ другой формѣ. Но за то, на

---

[1] De Iside. 36.

[2] Въ Библіи также Аммонъ считается представителемъ боговъ Египта. Онъ называется «сыномъ Египта», то есть характернымъ богомъ Египта, его пріобрѣтеніемъ. Іерем. 46, 25.

[3] Можно было бы подумать, что греческіе писатели, особенно Неоплатоники, — сближаютъ идею этого Кнефа — Аммона съ тѣмъ, что у Платона называется «первоблагомъ». Но, повидимому, и у египтянъ Кнефъ имѣлъ эпитетъ бога «добраго». Wilkinson у Швенка. Mythologie. S. 59. См. также Eveb. Praeparat. Evang. l. 1. c. 10.

[4] De Iside. 27.

Digitized by Google

этомъ и не остановилась египетская теософія, какъ свидѣтельствуетъ Ямвлихъ. Выработаны были, сверхъ этой идеи Аммона — Кнефа, еще высшія и болѣе отвлеченныя понятія, повидимому, отрѣшенныя отъ всякаго реальнаго элемента. Аммонъ-Кнефъ, какъ и всѣ другіе высшіе боги, является продуктомъ иныхъ, чисто отвлеченныхъ началъ. Надъ міромъ или выше міра, по Ямвлиху, стоитъ чистый разумъ, — purum intellectum collocant super mundum [1]. За этимъ чистымъ интеллектомъ слѣдуетъ нераздѣльное начало универса и затѣмъ уже—то начало, которое разлито по всѣмъ кругамъ міровой жизни. Существуетъ, по его частнѣйшему объясненію, прежде всего единое,— сущее внѣ бытія (то есть міроваго), — super-ens, — и непостижимое (super-intelligibile totum); т. е. существуетъ чистое отвлеченіе, въ которомъ нѣтъ никакихъ признаковъ реальнаго бытія. За нимъ слѣдуетъ единое, въ которомъ intellectus дѣлается intelligibilis и называется sui pater,—отецъ самого себя. Еще яснѣе,—чистое бытіе, отрѣшенное отъ всякой дѣйствительности, является, затѣмъ, какъ *самосознаніе*, какъ мысль о себѣ. Въ результатѣ происходитъ отраженіе этого начала, — его effigies, выраженіе (prima ichton, intellectus intelligibilis et intellectualis). Изъ этого-то отраженія идеи или мысли во внѣ—раждается духъ Кнефъ, движитель неба и небесныхъ силъ,— олицетвореніе общаго реальнаго начала, а изъ него уже исходятъ тѣ небесные, «эмпирическіе и эонирные» боги, которые служатъ представителями частныхъ, реальныхъ началъ: Аммунъ-Фта-Озирисъ [2]. Нѣтъ со-

[1] У насъ подъ руками Ямвлихъ въ латинскомъ переводѣ. Изданіе 1537 г., принадлежащее академіи наукъ.

[2] Jamblich. De mysteriis. lib. cit. p. 32.

Digitized by Google

мнѣнія, что неоплатонической философъ передаетъ воззрѣнія египетскихъ теософовъ, отчасти въ формѣ своихъ философскихъ понятій, такъ,—онъ видитъ въ первичномъ отвлеченномъ началѣ источникъ и корень того, что называется идеями [1]. Несомнѣнно, съ другой стороны, что египетская теософія, съ ея мѣстными культами, не была повсюду однообразна [2] Тѣмъ не менѣе, ясно и неопровержимо, что египетская философія въ позднѣйшія эпохи достигала до своеобразныхъ интеллектуальныхъ воззрѣній на начало міровой жизни и не останавливалась на однихъ чисто натуралистическихъ понятіяхъ. Ясно также, что характеръ этихъ интеллектуальныхъ созерцательныхъ воззрѣній—чисто пантеистическій. Отвлеченное начало постепенно осложняется и переходитъ въ реальное, а это послѣднее развиваетъ изъ себя частныя силы міра и жизни. Основа таже, что и въ индѣйскомъ пантеизмѣ.

Вопросъ о самомъ взаимномъ отношеніи боговъ, истекающихъ изъ единаго начала, также былъ предметомъ египетской теософіи, которая хотѣла объяснить самый процессъ ихъ происхожденія. Систематизаціей боговъ и распредѣленіемъ ихъ по рангамъ или различнымъ кругамъ, высшимъ и низшимъ, и объединеніемъ чрезъ это различныхъ мѣстныхъ боговъ—не ограничивалось стремленіе жрецовъ уяснить связь и взаимныя отношенія между божествами... Явились ми-

---

[1] Fons idearum. Ibid.

[2] Самъ Ямвлихъ замѣчаетъ, что египетскіе философы въ вопросѣ о первопричинѣ бытія не были между собою согласны. Scriptores Aegyptiaci varia de his т. е. о сущности бытія senserint,—признавали множество сущностей. Иныя изъ этихъ воззрѣній, по его словамъ, шли отъ древности, другія введены позднѣе и *passim*, т. е. постепенно, и разнообразились по мѣстностямъ. Ibid.

Digitized by Google

стическія представленія о происхожденіи и взаимной связи между богами. Первоначально все это привязано было къ физическому представленію о рожденіи одного бога отъ другаго,—боги въ династіяхъ, какъ и видѣли мы, слѣдуютъ всегда парами [1]. Къ верховнымъ богамъ, которые не произошли отъ другихъ, это было неприложимо. Поэтому, нѣкоторые изъ боговъ представляются съ женами, которыя считаются вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ *матерями*, какъ Аммонъ—напримѣръ. Непроисшедшее существо раздѣляется само въ себѣ и является, такимъ образомъ, какъ родитель самого себя, какъ производитель и производимое вмѣстѣ. Это представленіе переходитъ, наконецъ, въ *мистическій дуализмъ*, т. е. въ понятіе о таинственномъ, непонятномъ раздвоеніи божественнаго существа, или о таинственномъ *соединеніи* двухъ божествъ.

Такая таинственная *двойственность* существованія, по преимуществу, приписывается самобытному верховному началу. Процессъ жизни, явившейся изъ него, представляется, какъ актъ *рожденія внутри его* собственнаго *существа*. Поэтому оно носитъ характеристическое названіе существа двойнаго «l'etre double». Оно есть отецъ и сынъ вмѣстѣ, — «l'un de un, va en va, какъ передаетъ это Ружé [2]. Скарабей и былъ символомъ такого рожденія и такой двойственности существованія. Богъ-родитель, самъ въ себѣ, есть «отецъ и сынъ» вмѣстѣ. Онъ радуется en lui même, порождая изъ себя сына,—его блаженство исходитъ изъ его

[1] Иногда и боги Ра и Аммонъ представляются парами,—съ богинями, которыя носятъ тоже имя, только съ женскимъ окончаніемъ. Ra и Rat, Amun и Amunt. Такъ, по крайней мѣрѣ, на нѣкоторыхъ найденныхъ памятникахъ. Lepsius. Über. d. Götter der vier Elemente. S. 221.

[2] Rit. funer. Chap. XVII. Заключеніе.

Digitized by Google

вѣчнаго отчества [1]. Объ этомъ мистически-пантеистическомъ рожденіи внутри верховнаго существа говоритъ и Ямвлихъ, излагая воззрѣніе египтянъ на первоначало міровой жизни. По его словамъ, primus deus ante ens et solus pater est primi dei, quem gignit, manens in unitate sua solitaria, atque is est superintelligibile, exemplar ipsius, quod dicitur sui pater et sui filius [2]. Пантеистическая мысль, не находившая исхода въ представленіи объ этомъ родителѣ, который самъ въ себѣ есть пустота, успокоивалась на такомъ мистическомъ понятіи о «рожденіи самаго себя». Иногда и другіе боги изображаются таинственно-соединенными, какъ бы близнецами. «*Я душа*, говоритъ о себѣ верховный богъ въ книгѣ мертвыхъ,—*въ двухъ близнецахъ*». Глосса объясняетъ это такъ: «Озирисъ находитъ душу Ра, соединяется съ нею, и дѣлается его душою, двойникомъ. Ра и Озирисъ являются, какъ отецъ и сынъ [3]. Мысль, конечно, та, что Ра есть общее начало, тождественное съ началомъ Озириса. Точно также душа Шу соединяется съ душою Tephnou [4]. Общая душа, общее начало открывается въ двойственномъ обнаруженіи, подобно близнецамъ.

Иногда этотъ дуализмъ переходитъ въ тріады, т. е. въ понятіе о трехъ божествахъ, вмѣстѣ соединенныхъ, изъ которыхъ третье и послѣднее есть продуктъ первыхъ двухъ. Такимъ образомъ, соединеніе души Ра съ душою Озириса, или самого Озириса съ Изидою, даетъ Гора, который есть сынъ и двойникъ —отраженіе двухъ, родившихъ его, боговъ. Если эти

---

[1] Ibidem.
[2] De mysteriis. lib. cit.
[3] Rit. funeraire. Chap. XVII, vers. 22.
[4] Ibid.

Digitized by Google

тріады были взаимно связаны и подчинены извѣстному порядку, подобно тому, какъ это излагается въ Каббалѣ, напримѣръ, которая представляетъ мистическое соединеніе началъ, слѣдующихъ одно за другимъ и выражающихъ постепенную реализацію идеально-пантеистическаго начала, то, нѣтъ сомнѣнія, что онѣ выражали собою постепенное осложненіе общаго, отвлеченнаго начала, которое, по Ямвлиху, возвышалось надъ всѣмъ реальнымъ міромъ. Должны были быть, въ такомъ случаѣ, начальныя или примитивныя тріады,—а затѣмъ вторичныя, третичныя и т. д. Такимъ образомъ, Аммонъ съ Му или Мутъ и съ своимъ сыномъ Кнефъ—должны стоять въ началѣ, за нимъ Фта съ своею женою и затѣмъ уже Озирисъ съ Изидою. Первыя, по этой системѣ тріадъ, должны быть отвлеченнѣе, чѣмъ послѣднія. Вообще же, онѣ представляли собою воплощеніе всеобщаго начала, которое само въ себѣ нераздѣлимо и лишено всякихъ опредѣленныхъ свойствъ. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что египетская теософія въ рядахъ своихъ многочисленныхъ боговъ видѣла именно такое воплощеніе единаго и всеобщаго міроваго начала, которое она понимала, подобно всѣмъ древнимъ теософіямъ, подъ формою неуловимой для мысли, простѣйшей сущности. Есть и нѣкоторыя положительныя указанія на то, чѣмъ были и какое значеніе имѣли частные, по крайней мѣрѣ, главнѣйшіе боги,—послѣ того, какъ они подчинены были этому высшему, отвлеченному началу и стали только его формой или реализаціей. До извѣстной степени мы можемъ понять цѣльную систему египетской теософіи, по крайней мѣрѣ въ ея основныхъ чертахъ. По свидѣтельству Ямвлиха,—непосредственно слѣдующіе за творческимъ духомъ—Emeph,—который самъ есть порожденіе общей интеллектуаль-

Digitized by Google

ной сущности,—боги Аммонъ, Фта и Озирисъ—были воплощеніемъ общихъ интеллектуальныхъ началъ жизни,—истины, красоты и добра. «Разумный строитель и господь истины, или сама премудрость, которая постепенно—чрезъ рядъ человѣческихъ поколѣній—приводитъ во свѣтъ и открываетъ скрытую потенцію разума, называется у египтянъ—Аммунъ. На сколько эта сила все производитъ истинно, то есть разумно и художественно, она называется Фта,—что у грековъ Вулканъ. А на сколько она обнаруживается, какъ дѣятельность, какъ *эффектъ*, какъ жизненное начало, она называется Озирисъ и Изида». Главные боги различаются, такимъ образомъ, какъ различныя потенціи и дѣятельности. Ямвлихъ основываетъ это на свѣдѣніяхъ, почерпнутыхъ изъ Гермесовыхъ книгъ. Но и сохранившихся до насъ памятниковъ достаточно, чтобы видѣть, что въ этихъ философскихъ понятіяхъ нѣтъ ничего, не отвѣчающаго характеру главнѣйшихъ боговъ Египта, какъ они извѣстны изъ подлинныхъ источниковъ египетскаго вѣроученія. Идея истины или глубины разума, изъ котораго все и который во всемъ, вполнѣ отвѣчаетъ понятію Аммона, который есть сокровенная тайна жизни и первоначально олицетворялъ собою ту бездну, полную мрака, изъ которой является солнце. Фта,—представитель животворной силы свѣта или огня, изображается, какъ образователь, зиждитель *формъ* жизни и сила, отъ которой зависитъ ея продолженіе. Еще болѣе согласно это воззрѣніе съ понятіемъ объ Озирисѣ, который называется благодѣющею душою міра, и есть прототипъ самого человѣка,—этой высшей изъ формъ жизни, по преимуществу одаренной благами. Рядомъ съ ними, но отдѣльно, или параллельно имъ,—Ямвлихъ ставитъ гегемонію тѣхъ боговъ физіологическаго характера, которыхъ

Digitized by Google

мы назвали богами міровыхъ стихій, т. е. представителей воды, огня, земли и воздуха. Это типы началъ матеріальныхъ, какъ тѣ—духовныхъ или психологическихъ. Такимъ образомъ, вся область универса объята,—и въ своей внутренней, интеллектуальной, и въ своей внѣшней, или матеріальной сторонѣ [1].

Итакъ египетская религія, начавъ съ идеи свѣта и солнца, постепенно развивала изъ этого общія представленія о силахъ и началахъ природы, пока не возвела ихъ, въ позднѣйшую эпоху, въ отвлеченныя и интеллектуальныя понятія. Но, вмѣстѣ съ этимъ, изъ тѣхъ же представленій физическаго характера выработаны и особые боги—матеріальныхъ, земныхъ стихій, подчиненные тому же богу солнца. Основная мысль всѣхъ этихъ комбинацій — натуралистически —пантеистическая. Божество есть сущность міровой жизни, взятой въ ея цѣломъ. Изъ него одинаково исходитъ, и интеллектуальная, и физическая сила. Интеллектуальныя понятія не уничтожили собою матеріальныхъ,—послѣднія стали рядомъ съ ними. Полнаго отрѣшенія въ мысли не было.

Но, если египетскій натурализмъ въ религіи возвышался до степени интеллектуальныхъ воззрѣній, если ей присуще было понятіе о единомъ, верховномъ божествѣ, которое существуетъ самобытно, хотя это самобытное божество и не отдѣлялось отъ самого міра,

---

[1] Необходимо, впрочемъ, имѣть въ виду, что и самъ Ямвлихъ предлагаетъ эти объясненія египетскихъ воззрѣній съ замѣчаніемъ, что *такъ, кажется, нужно рѣшать* тѣ *недоумѣнія*, съ какими мы встрѣчаемся въ египетскомъ ученіи о богахъ (lib. cit.). Весьма вѣроятно, что въ это рѣшеніе онъ привнесъ отчасти и свой собственный философскій взглядъ. Могло быть также, что онъ передалъ доктрину, болѣе общую и распространенную въ позднѣйшій періодъ времени, которая не исключала и иныхъ воззрѣній. А масса народа, конечно, не знала никакихъ отвлеченныхъ взглядовъ.

Digitized by Google

то, съ другой стороны, открывается новая видимая несообразность съ этимъ въ формѣ египетскихъ представленій о божествѣ. Внѣшняя форма, въ какой изображаются боги, кажется очень грубою.

Мы знаемъ уже отчасти, какой видъ имѣютъ боги Египта. Общія принадлежности ихъ, — скипетръ въ рукѣ и крестообразная фигура съ рукояткою,—символъ божественной жизни [1], а на головѣ повязка съ змѣемъ на верху головы (Uraeus). «Царственный» змѣй былъ символомъ живучести и постояннаго обновленія жизни [2]. Нѣкоторые изъ боговъ изображаются съ нилометромъ въ рукахъ. Это—фигура изъ вертикальной линіи, раздѣленной четырьмя горизонтальными линіями подъ прямымъ угломъ,[3] служившая эмблемою міровой гармоніи и порядка. Но не эта символика по преимуществу выдается въ египетской религіи. Животная форма, въ какой изображаются боги, и почитаніе этихъ священныхъ животныхъ,—вотъ что въ Египтѣ поражало еще древнихъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда любопытствующій просилъ показать ему египетскія святыни, и когда жрецъ, какъ описываетъ это Климентъ александрійскій [4], проводя его во храмъ,

---

[1] Крестообразная фигура съ углами служила эмблемою *жизни*, и притомъ жизни по преимуществу, и имѣла мистическое значеніе таинственности и глубины бытія.

[2] Uraeus—Uro—отъ корня Ра, — такъ назывался священный или царственный змѣй, о которомъ говорили, что онъ ползаетъ на задней части тѣла, выдвигая впередъ переднюю. Змѣи каждую весну мѣняли кожу и служили, поэтому, символомъ обновленія жизни,—они сопоставлялись съ самимъ солнцемъ, которое каждый день вновь является изъ глубины мрака. Изображеніе змѣя, потомуже, было символомъ и царскаго достоинства.

[3] Уголъ или соединеніе линій подъ угломъ, какъ и крестообразная фигура, имѣлъ таинственное, мистическое значеніе полноты бытія. Les Divinitès Egyptiennes. par Beauregard. p. 280.

[4] Strom. lib. V, VII.

Digitized by Google

чрезъ длинный рядъ различныхъ зданій, въ самой глубинѣ святилища,—во мракѣ указывалъ на кошку или на другое животное, говоря, что это богъ, то нельзя было не притти въ сильное изумленіе. Священныя животныя [1] имѣли за собою особый уходъ, имъ устроялись особыя священныя жилища, за которыми присматривали жрецы, ихъ мыли, умащали, кормили дорогими яствами, воздухъ, гдѣ они жили, наполняли ароматами, а ночью клали ихъ на пышныхъ подушкахъ. Съ еще бо́льшимъ почтеніемъ относились къ нимъ по смерти. Умершее животное оплакивалось, какъ человѣкъ, а умертвившій его наказывался смертію, особенно строго преслѣдовалось убійство кошки и копчика [2]. Это странное отношеніе къ животнымъ глубоко пустило корни въ народѣ, сохранялось до послѣднихъ временъ и никакая политика немогла вытѣснить этихъ обычаевъ. Умершихъ животныхъ бальзамировали. Къ числу тѣхъ же символовъ принадлежитъ и фантастическій сфинксъ, фигура котораго (левъ съ человѣческой головой, или человѣкъ съ львиной головой), по словамъ Климента александрійскаго [3], указывала на могущество и разумъ въ божествѣ [4]. Что же значитъ этотъ пантеонъ львовъ, кошекъ, ястребовъ и другихъ животныхъ?

---

[1] Почти всѣ они уже поименованы нами прежде. Быкъ (Аписъ и Мневисъ), баранъ, овца, обезьяна, землеройка, собака, волкъ, левъ, кошка, гиппопотамъ, ибисъ, крокодилъ, змѣй, скарабей (жукъ) и нѣкоторыя породы рыбъ.

[2] Кто случайно увидѣлъ бы въ полѣ мертвое животное, обязанъ былъ плакать, кричать, заявляя, что онъ нашелъ его мертвымъ.

[3] Strom. V, VII.

[4] Слово «сфинксъ» производятъ отъ sphingo-etrangler — душить, тѣснить. Повидимому, оно значило: лютое, страшное животное. См. Revue archeolog. 1854. Les motes Grecs, relatives a l'Egypte. Louis Delatre. Бругшъ не признаетъ сфинкса чисто египетскимъ произведе-

Digitized by Google

Нѣтъ сомнѣнія, что священныя животныя не были божествами въ собственномъ смыслѣ слова. Они были только символами божества, носителями его силы, какъ часто они и называются,—Апись, напримѣръ, — «душою Озириса», которая въ немъ воплощается, или «живымъ Озирисомъ, животворною силою Озириса», владыки неба. О томъ же Аписѣ говорится иногда, что онъ есть «возрожденіе Фта», т. е. внѣшнее проявленіе силы бога Фта [1].

Но вопросъ этимъ далеко не разрѣшается. Спрашивается: что же значитъ, что въ Египтѣ, по преимуществу, установилась такая религіозная символика? Почему она здѣсь была особенно развита?

Первое объясненіе этого факта, данное новѣйшею философіею религіи, было то, что египетская религія возникла изъ фетишизма и почитаніе животныхъ было остаткомъ этого древняго культа. Гегельянская школа на Египтѣ видѣла оправданіе своей теоріи о постепенномъ развитіи религіознаго сознанія. Но почему же этотъ фетишизмъ, если онъ есть общая, примитивная форма религіознаго сознанія, сохранился и уцѣлѣлъ изъ историческихъ религій, оставшихся отъ образованныхъ народовъ древняго міра, въ одной только египетской? Съ другой стороны,—нынѣ стало несомнѣннымъ, что первоначальный культъ Египта

ніемъ. Онъ говоритъ, что между памятниками древней египетской имперіи такихъ изображеній не встрѣчается. Только со времени 18-й династіи появляется эта эмблема божества, изобрѣтенная, по его мнѣнію, ассирійскими жрецами. Впрочемъ, по его же словамъ, фигура сфинкса, заимствованная у азіатскихъ народовъ, скоро усвоена была египтянами и заняла самое видное мѣсто въ египетской символикѣ. Histoire d'Egypte. p. 112.

[1] Apis «le vivant Osiris», Apis le revivifiè de Phtah.» См. L'Athenaeum Français. 1855. Renseignements sur les soixante Apis, trouvès dans les souterraines du serapeum. Mariette.

Digitized by Google

весь и всецѣло, и по египетскимъ памятникамъ, и по извѣстіямъ древнихъ, привязанъ былъ къ идеѣ солнца. Правда, совмѣстно съ солнечнымъ культомъ, могло существовать и почитаніе животныхъ, какъ носителей той божественной силы, которая живетъ въ солнцѣ, но это уже не фетишизмъ въ собственномъ строгомъ смыслѣ слова. Во всякомъ случаѣ, изъ этого не объясняется вполнѣ это выдающееся явленіе въ религіи Египта.

Теорія эта, объясняющая возникновеніе египетскаго вѣроученія изъ животнаго фетишизма, у Рёта, которому до нынѣ слѣдовали многіе историки [1], смѣнилась другою, по которой всѣ внѣшнія формы египетскихъ боговъ возникли изъ египетской гіероглифики. Такъ какъ гіеро́глифическое письмо отъ начала состояло, частію изъ звуковыхъ гіероглифовъ, частію же изъ символическихъ, т. е. изъ знаковъ, указывающихъ на извѣстныя понятія, то и обозначеніе боговъ и ихъ свойствъ было двоякое: знаками звуковъ и знаками понятій. Нейтъ,—египетская Аѳина, такимъ образомъ, изображалась чрезъ фигуру ткацкаго станка на головѣ, который по египетски назывался Net и означалъ букву N; Изида чрезъ фигуру трона, престола, который назывался Ese, Hese, Hes; Себъ—чрезъ фигуру гуся, который значилъ начальную букву его имени S. Точно также духъ,—по египетски Bai,—обозначался фигурою копчика—Sperber, который назывался у египтянъ также Bai. Вмѣстѣ съ этимъ, естественно, постепенно развивалась мысль, что само животное, фигура котораго обозначаетъ

[1] Въ числѣ ихъ и нашъ Новицкій, который въ этомъ, какъ и въ другихъ вопросахъ, касающихся религіи Египта, повторяетъ взгляды Рёта.

Digitized by Google

извѣстное божество, внутренно связано съ этимъ божествомъ своими свойствами, есть представитель его силы на землѣ,—что змѣй, напримѣръ, обвивающій собою міровый кругъ, дѣйствительно, есть воплощеніе міроваго духа — Аммунъ-Кнефъ, который своею силою содержитъ вселенную. Въ подтвержденіе этого, Рётъ указываетъ на то, что тѣже самыя животныя, которыя своимъ видомъ обозначали имя божества, были и посвящены ему. Съ другой стороны, по словамъ его, нѣкоторыя изъ символическихъ животныхъ, напримѣръ овца (символъ духа — Кнефъ), своими свойствами вовсе не отвѣчали понятію божества, на которое они указывали, что необходимо было бы предположить по предъидущей теоріи. Наконецъ, уже то обстоятельство, что одно и тоже божество представлялось подъ разнообразными формами и видами, доказываетъ, что вся эта символика возникла изъ одного гіероглифическаго письма [1]. Такимъ образомъ здѣсь все сводится, наоборотъ, къ причинамъ чисто внѣшнимъ, случайнымъ. Почтеніе къ животнымъ, доходившее въ массѣ народа до фетишизма, культъ ихъ, развитый жрецами,—все объясняется только тѣмъ, что для обозначенія именъ боговъ употреблялись извѣстные знаки или изображенія животныхъ. Съ психологической точки зрѣнія, это съ трудомъ мыслимо. Скорѣе можно предположить, что въ основѣ самой гіероглифики, обозначавшей боговъ фигурами животныхъ, лежалъ уже особый взглядъ на нихъ, какъ на представителей таинственной силы. Предположеніе это тѣмъ вѣроятнѣе, что нѣкоторыя животныя, какъ

---

[1] См. Röth. Egypt. Glaubenslehre. Drittes Kapitel. S 180 — 193. Также въ Geschichte der Religion у Шерра, который повторяетъ Рёта. B. II. S. 35—38.

Digitized by Google

напримѣръ—знаменитый быкъ Апись, были священны не у однихъ египтянъ и не имѣли никакого гіероглифическаго значенія. Трудно также представить, чтобы жрецы могли способствовать развитію культа животныхъ, возникшаго совершенно случайно, по чисто внѣшнему побужденію, какъ бы ни было въ нихъ сильно желаніе держать массу въ невѣжествѣ.

Еще иной взглядъ на это представляетъ вышедшее недавно сочиненіе голландскаго богослова — Тиле, Thiele,—ремонстрандскаго проповѣдника въ Роттердамѣ, — о египетской религіи [1]. Онъ доказываетъ, согласно съ первымъ изъ изложенныхъ мнѣній, что въ египетской религіи,—въ символикѣ животныхъ,—остались слѣды фетишизма, но своеобразно объясняетъ то, почему этотъ остатокъ фетишизма уцѣлѣлъ въ ней до конца. Причина этого, по его мнѣнію, въ томъ, что египетская религія сложилась въ систему въ болѣе раннее, сравнительно, время, чѣмъ это было въ другихъ древнихъ религіяхъ. Послѣ того, какъ фетишизмъ перешелъ, въ позднѣйшую эпоху, въ символизмъ, въ народной массѣ онъ *снова* принялъ форму прежняго *обожанія* животныхъ, — явленіе нерѣдкое въ исторіи религій вообще. Въ Египтѣ, къ тому же, не было миѳологіи, она замѣнялась всецѣло символикой. Миѳологія и не могла здѣсь развиться, потому что бытъ народа очень рано получилъ строгія политическія формы, неблагопріятствующія развитію миѳическаго эпоса. Съ другой стороны, въ Египтѣ всегда было сильно стремленіе къ консерватизму, особенно въ религіи. Взглядъ этотъ замѣчателенъ

---

[1] Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten. Door C. P. Thiele. 1872. См. статью объ этой книгѣ въ Allgemeine Zeitung. № 136, 16 Mai 1873.

Digitized by Google

только своею остроумною попыткою объяснить, почему въ Египтѣ остались слѣды фетишизма подъ формою св. символики, но, какъ и первая теорія, онъ исходитъ изъ предположенія о фетишизмѣ, какъ первоначальной формѣ египетской религіи.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ основаніи культа животныхъ въ Египтѣ лежало особое чувство таинственнаго уваженія къ нимъ. Общее всѣмъ нецивилизованнымъ народамъ,—это чувство изумленія предъ силою и нѣкоторыми загадочными свойствами животныхъ,—здѣсь, подъ вліяніемъ особенной настроенности народнаго характера, склоннаго, какъ говорили мы, къ вдумчивости, къ исканію таинственнаго,—особенно развилось и окрѣпло и создало, такимъ образомъ, особую форму для выраженія религіозныхъ понятій. Въ связи съ солнечнымъ культомъ, составлявшимъ ядро и центръ египетской религіи, издавна развивалось это тяготѣніе къ животнымъ, какъ къ представителямъ таинственныхъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ. Оно не исчезло и при дальнѣйшемъ, болѣе отвлеченномъ религіозномъ воззрѣніи, а осталось вслѣдствіе консерватизма, дѣйствительно составлявшаго характеристическую черту народнаго характера египтянъ, и перешло въ особаго рода священный символизмъ, который въ египетской религіи замѣнялъ миѳологію. Культъ животныхъ не есть, поэтому, только остатокъ старыхъ формъ; какъ и всякая символика въ религіи, онъ постепенно развивался, вмѣстѣ съ осложненіемъ самыхъ религіозныхъ понятій. Апись,—съ его культомъ, постепенно осложнявшимся, вовсе не древнѣйшая форма животнаго фетишизма. Гіероглифическое письмо, которое само, быть можетъ, было продуктомъ тогоже тяготѣнія къ символизму, и въ частности къ таинственному міру животныхъ, въ свою очередь,

Digitized by Google

также могло послужить къ развитію животной гіератики и животнаго культа. Но отъ древности этотъ животный культъ стоялъ на второмъ планѣ и только пополнялъ собою культъ солнца,—никогда онъ и не заходилъ далѣе символическаго значенія, какое имѣлъ отъ начала, хотя въ сознаніи народной массы, — и въ концѣ, какъ въ началѣ, и въ позднѣйшую, какъ и въ древнѣйшую эпоху,—онъ часто переходилъ въ совершенное обожаніе животныхъ. Для насъ, впрочемъ, этотъ вопросъ общаго историческаго характера не особенно важенъ, тѣмъ болѣе, что онъ и не можетъ быть рѣшенъ положительно.

Такова идея божества, по египетскому вѣрованію. Что же такое божество въ отношеніи къ міру,—какъ произошелъ этотъ послѣдній и какъ стоитъ къ нему божество?

И въ отношеніи къ этому вопросу, какъ и къ вопросу о природѣ божества, египетская религія представляетъ, повидимому, какое-то видимое колебаніе, что-то не совсѣмъ ясное и опредѣленное. Изъ египетскаго понятія о божествѣ, несомнѣнно проникнутаго пантеизмомъ, слѣдуетъ, повидимому, что міръ произошелъ изъ сущности божества, нераздѣленъ съ нимъ и по природѣ тождественъ. Таково, дѣйствительно, воззрѣніе египетской религіи на происхожденіе міра, хотя пантеистическая идея здѣсь и не раскрыта съ такою ясностію, какъ въ космогоническихъ миѳахъ арійцевъ и другихъ народовъ древняго міра. Напрасно ищутъ въ ней идеи творчества и сближаютъ египетскую космогонію съ библейскою [1].

Верховные боги Египта—Ра, Аммонъ и Озирисъ,

[1] Uhlemann. Thoth,—oder die Wissenschaften der alten Aegypter. 1855. S. 28. Lenormant. Manuel d'histoire ancienne de l'Orient. t. I. livre troisieme. p. 525.

Digitized by Google

часто называются «создателями, творцами вселенной, родителями земли и неба и всего, что въ высотѣ и глубинѣ» [1]. По преимуществу такъ называется Озирисъ, — это воплощеніе божественной силы въ мірѣ. «Я Озирисъ—создатель (Тго) полноты бытія на земномъ шарѣ, я строитель неба и земли. [2] А о самобытномъ богѣ, *родителѣ* вселенной (chepher), говорится, что онъ существовалъ прежде *бытія и небытія* [3], слѣдовательно прежде конечнаго міра, отъ котораго онъ, повидимому, отдѣляется. Онъ — господь бытія и небытія. Нѣтъ, съ другой стороны, или не указывается и матеріала, изъ котораго богомъ создана вселенная;—Ра и Озирисъ производятъ міръ сами собою, безъ посредства какого-либо другаго начала, или вѣчной матеріи, которая существовала бы раньше или прежде устройства міра [4]. Но мы не поняли бы космогоническаго взгляда египетской религіи, если бы сдѣлали изъ этого выводъ, что Египту извѣстна была идея *творенія* въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова, т. е. въ смыслѣ творенія *изъ ничего*.

Тотъ же богъ родитель, тѣже Аммонъ и Озирисъ, которые представляются творцами вселенной, возникающей, повидимому, по ихъ волѣ и силою ихъ могущества, называются въ описаніи творенія,—породившими міръ *изъ себя*, *изъ собственнаго существа*. Твари,—это *сѣмя*, *тѣло* Озириса [5]. Первоначальное, простѣйшее представленіе о происхожденіи вселенной

---

[1] Гимнъ солнцу. Brugsch. Die Aegypt. Gräberwelt. S. 35.

[2] Lepsius. Das Todtenbuch. Hymnologium. c. 4.

[3] Rougè. Rituel funeraire. Ch. XVII. Заключеніе.

[4] Улеманнъ указываетъ, по преимуществу, на послѣднее, т. е. на отсутствіе всякаго упоминанія о матеріи, изъ которой созданъ міръ.

[5] Rit. funer. Chap. XVII. vers 7. Glossa: «твари — его (Озириса) сѣмя, его тѣло».

Digitized by Google

отъ бога, какъ и первоначальное, болѣе простое и высокое понятіе о самомъ богѣ—единомъ и самобытномъ, уже въ самыхъ древнихъ письменныхъ памятникахъ Египта смѣшано съ натуралистическими понятіями и проникнуто мыслію о тождествѣ бога съ міромъ. Тотъ же взглядъ, какъ извѣстно, выражался у египтянъ и символически. Міръ представлялся подъ образомъ яйца, выходящаго изъ устъ Аммона, т. е. сокровеннаго начала жизни. Изъ этого міроваго зародыша возникъ, прежде всего, Фта,—тотъ богъ огня или теплоты, которая образовала отдѣльныя формы жизни; — богъ *образователь* міра не отдѣляется отъ самаго міра. Кругъ или шаръ, обвитый змѣемъ, значилъ тоже; первый, т. е. шаръ, есть міръ, а змѣй—божество, заключающее его *въ себѣ* или подъ собою.

Общая мысль о томъ, что міръ есть *тѣло* божества, находила себѣ и болѣе частное развитіе въ египетской теософіи, — правда, не въ такихъ ясныхъ чертахъ, какъ въ космогоническихъ миѳахъ Индіи, напримѣръ, — но въ тѣхъ же или подобныхъ образахъ. Таково космогоническое значеніе миѳа объ Озирисѣ, по мистическому толкованію его,—слѣды котораго мы находимъ въ книгѣ мертвыхъ. По этому мистическому воззрѣнію, Озирисъ олицетворялъ собою не только дѣйствительную жизнь міра и его судьбу, но и первоначальное явленіе міровой жизни, — *процессъ* ея *возникновенія*. Его страданія и смерть здѣсь служатъ типомъ космогоническаго процесса. Борьба боговъ съ Сетомъ и побѣда надъ нимъ началась не по явленіи вселенной только, — ею открылось самое происхожденіе міра. Вселенная въ своемъ возникновеніи обязана тойже борьбѣ Озириса съ Тифономъ и другихъ божественныхъ силъ съ силами разрушенія. Міръ и его гармонія представляются, какъ *во-*

Digitized by Google

площеніе побѣдной силы Озириса. Его смерть — есть *конецъ* первоначальнаго, *хаотическаго* состоянія вселенной и начало явленія міровой гармоніи,—она значитъ торжество жизни и прекращеніе вѣчной ночи небытія [1]. Что за идея можетъ выражаться въ этомъ мистическомъ толкованіи мифа объ Озирисѣ, какъ не идея тождества бога съ міромъ въ его происхожденіи? Озирисъ страдаетъ, его тѣло разсѣкается, разбрасывается по частямъ,—это значитъ, что общая, безразличная сущность міра воплощается въ многообразныя формы, расширяется въ пространствѣ, а побѣда сына Озирисова Гора указываетъ на то, что эта общая сущность является въ различныхъ частныхъ формахъ, взаимно объединенныхъ и гармонически сложенныхъ.

Мысль о тождествѣ міра и божества присуща всей вообще мистической доктринѣ Египта. Явленія природы, по этому мистическому ученію, и нынѣ, какъ въ начальномъ актѣ происхожденія вселенной, бываютъ продуктомъ божественныхъ свойствъ, божественныхъ дѣйствій, ихъ воплощеніемъ, такъ сказать. Боги движутъ рукою,—кладутъ ее на голову,—и земля приходитъ въ движеніе, боги плачутъ,—и на землѣ являются продукты ихъ плача. Когда плачетъ Горъ, вода изъ его глазъ падаетъ въ растенія и производитъ пріятное благоуханіе. Слезы Шу и Тефну, падая на землю, пораждаютъ ладонъ; слезы Ра, падая въ цвѣты, производятъ медъ. Плачъ Нефтисъ даетъ изъ себя мяту. Кровь изъ носу Сета, падающая на землю, пораждаетъ теревинѳъ—тамъ, гдѣ была вода [2]. Этотъ мистическій взглядъ, очевидно, есть развитіе панте-

---

[1] См. Rit. funer. Chap. XVII, vers. 31.

[2] Revue archeol. 1863. Sur un papyrus magique du Musée Britannique. Birch.

Digitized by Google

истическаго воззрѣнія, лежащаго въ основѣ самой космогоніи Египта. Теогонія и космогонія — здѣсь совершенно отождествляются. Космическія субстанціи смѣшиваются съ сущностію боговъ.

Правда, въ египетской космогоніи не упоминается о матеріи и ни о какомъ другомъ началѣ, при посредствѣ котораго верховными богами создана вселенная, но это не значитъ, что они создавали ее только своимъ могуществомъ или своимъ словомъ. Матеріи нѣтъ, въ смыслѣ отдѣльнаго отъ божества начала, но это потому, что само божество не отдѣляется отъ этой матеріи. Создатель вселенной самъ отождествляется, какъ мы видѣли, съ этою матеріею, съ этимъ хаосомъ. «Я Тумъ, говоритъ о себѣ творецъ міра Озирисъ; я—единое существо», а извѣстное уже намъ толкованіе прибавляетъ: — я существую первоначально, какъ «первовода»,—т. е. какъ нѣчто безвидное, какъ мрачная глубина, какъ бытіе безформенное—ἄβυσσος. Сокровенный, безвидный Тумъ или Атумъ—является сначала, какъ элементъ міра, еще безформенный,—онъ пребываетъ въ этой первоводѣ, въ этой безформенной жидкости, изъ которой послѣ возникли небо и земля [1]. Такимъ образомъ Озирисъ, олицетворяющій собою созиданіе вселенной,—прежде, чѣмъ явился міръ въ его устройствѣ,—былъ Атумъ, т. е. сокровенное, отождествляемое съ первоначальнымъ безформеннымъ веществомъ, слѣдовательно онъ былъ этою первичною, безформенною матеріею. О твореніи матеріи духомъ здѣсь не можетъ быть рѣчи,—дается мысль только о нераздѣльномъ, совмѣстномъ существованіи бога и матеріи, объ отождествленіи боже-

[1] Aelteste Texte des Todtenbuchs. S. 47. Rit. funer. Chap. XVII. vers. 1 и 2.

Digitized by Google

ственной сущности съ сущностію міра [1]. Самое понятіе божества, какъ мы видѣли изъ свойствъ главнѣйшихъ боговъ, всецѣло привязано къ представленіямъ о космическомъ веществѣ и его силахъ. Темное, сокровенное начало—первовода есть Атумъ; Ра—открытое проявленіе тогоже Атумъ—въ формѣ свѣтоваго источника жизни; Озирисъ—тотъ же Ра и Атумъ вмѣстѣ. Если явились и послѣ существовали особые боги и богини, олицетворявшіе собою матерію,—Нейтъ, Изида, Мутъ,—то это не отдѣльныя отъ Ра и Атумъ начала, а раздвоеніе тогоже Атумъ, тогоже Озириса. Если одни изъ божествъ представляютъ собою пассивную, инертную силу, которую одушевляетъ и оживляетъ другой богъ, то раздвоеніе это происходитъ внутри божественнаго существа, а не внѣ его; это одно и тоже божество само въ себѣ раздѣляется на матерію и силу, ее движущую [2].

Вмѣстѣ съ изложеніемъ ученія о богахъ, Ямвлихъ передаетъ и космогонію египетской религіи, безъ сомнѣнія, примѣшивая къ ней и свои собственныя, неоплатоническія воззрѣнія. Общій смыслъ ея тотъ же—пантеистическій. Творческій духъ—Emeph, по его словамъ, есть сила, созидающая или оживляющая матерію. Но и самъ этотъ Emeph, какъ и позднѣе явившаяся матерія,—вышли изъ первоначальнаго без-

---

[1] По замѣчанію Лепсіуса, въ одномъ изъ варіантовъ перваго стиха 17-й главы книги мертвыхъ встрѣчается слѣдующее чтеніе: «я творецъ вещей, царствующій, *какъ богъ Нунъ*, т. е. *первовода, хаосъ*. Aelt. Texte d. Todtenbuchs. S. 47—48.

[2] Плутархъ, какъ мы уже отчасти замѣтили, несправедливо видитъ въ Изидѣ олицетвореніе матеріи, какъ начала самостоятельнаго, сближая понятіе о ней съ своимъ неоплатоническимъ представленіемъ о пассивномъ, вещественномъ началѣ, существующемъ подлѣ или рядомъ съ богомъ.

Digitized by Google

различія, въ которомъ все было *нераздѣльно*,—и духъ и матерія, — totum impartitum. Онъ только первое жизненное обнаруженіе скрытаго, непроявлявшагося начала,—только первый движитель жизни, изъ него развившейся [1]. Здѣсь нѣтъ мѣста для понятій о творчествѣ въ собственномъ смыслѣ слова [2].

Таковъ общій взглядъ египетской космогоніи на происхожденіе міра. Болѣе или менѣе ясныхъ и подробныхъ представленій о частныхъ актахъ или періодахъ созиданія вселенной въ египетскомъ вѣроученіи мы не находимъ. Правда, нѣкоторые видятъ указанія на отдѣльные акты и послѣдовательность творенія въ различныхъ частяхъ книги мертвыхъ, гдѣ Озирисъ называется творцомъ — то свѣта, то — міра животнаго, то — человѣка [3]. Но было бы слишкомъ не логично искать указаній на послѣдовательность творенія въ различныхъ случайныхъ эпитетахъ, усвояе-

---

[1] Jamblich. de mysteriis. l. cit.

[2] Говоримъ это въ виду мнѣнія Ленормана, который въ представленной Ямвлихомъ космогоніи Египта видитъ нѣчто подобное библейскому представленію о духѣ, оживотворяющемъ бездну или хаосъ, объясняя это вѣрованіе египтянъ изъ первоначальнаго преданія, видоизмѣненнаго вмѣстѣ съ временемъ. См. Lenormant. Manuel d'histoire. t. I, p. 525.

[3] Улеманнъ (Thoth. S. 29—30) находитъ здѣсь сходство съ библейскою исторіею творенія, хотя самъ же замѣчаетъ, что въ порядкѣ и расположеніи главъ книги мертвыхъ, въ которыхъ описывается Озирисъ, какъ творецъ міра, нельзя искать хронологическаго порядка въ отношеніи къ актамъ творенія вселенной и самъ сознается, что этотъ порядокъ, такъ искуственно воспроизводимый имъ, все-таки расходится съ библейскимъ. Сначала Озирисъ изображается, какъ творецъ свѣта (глава 2 и 3), затѣмъ неба и земли (глава 4), далѣе—четвероногихъ—отъ мыши до человѣка (глава 6), еще далѣе — животныхъ вообще (глава 7), и наконецъ растеній (глава 8 и 9). Очевидно, Озирисъ описывается здѣсь, какъ творецъ, вовсе не для указанія послѣдовательности творенія, а въ связи съ общимъ ходомъ мыслей книги. Вотъ почему иногда повторяется одно и тоже.

Digitized by Google

мыхъ Озирису, сообразно съ содержаніемъ и ходомъ мыслей въ различныхъ частяхъ книги, которая, при томъ, составлялась не въ одно время. Немногое, что извѣстно въ этомъ отношеніи, также сводится къ мысли о происхожденіи вселенной изъ сокровеннаго или темнаго Атумъ, который отождествляется съ жидкимъ первовеществомъ. Божество, а вмѣстѣ съ нимъ и неотдѣльная отъ него вселенная, существуетъ сначала, какъ бездна, или жидкость, полная мрака (nun nu). Ночь и мракъ, — вотъ чѣмъ открывается бытіе міра, по египетскому воззрѣнію. Вѣчность — это ночь, говоритъ одна изъ главъ книги мертвыхъ. Сокровенное Тумъ живетъ сначала въ видѣ хаотическаго вещества, которое значитъ воду небесъ и земли, — жидкую матерію, изъ которой составились земля и небо [1]. Это — первый темный періодъ творенія или происхожденія вселенной. Но вотъ—сокровенный Атумъ силою, внутри его скрытою, вызываетъ изъ тьмы свѣтъ и является, какъ Ра, —источникъ свѣта, — свѣтъ Ра даетъ изъ себя Шу — бога дня или свѣтоваго луча. Дальнѣйшій процессъ мірообразованія трудно воспроизвести на основаніи свойствъ боговъ, которые смѣшаны между собою и повторяютъ одинъ другаго. Въ исходномъ понятіи египетской космогоніи есть, дѣйствительно, сходство съ библейскою исторіею творенія, гдѣ первовещество неба и земли названо бездною, — т. е. безформенною, жидкою массою и гдѣ солнце является уже послѣ того, какъ въ этой безднѣ произошло отдѣленіе водъ неба отъ водъ земли. Но въ Египтѣ хаосъ, какъ и

[1] Съ этимъ согласны и извѣстія древнихъ о томъ, что египтяне въ началѣ всего мірозданія ставили воду или хаосъ. Это первовещество—подъ именемъ Nu—впослѣдствіи, какъ мы сказали,—олицетворено было подъ формою особаго физическаго бога воды.

Digitized by Google

хаосъ у грековъ, — вмѣщаетъ въ себѣ и саму божественную силу и не отдѣлимъ отъ нея, — эта бездна и есть *первичная основа* міра,—въ ней и скрыто божество съ его творческою потенціею. Міръ возникаетъ изъ *хаоса*, которому ничто не предшествовало и выше котораго *ничего не было* [1].

Діодоръ сицилійскій, правда, передаетъ цѣльную космогонію египтянъ, которая, по его словамъ, содержала въ себѣ слѣдующее: въ началѣ земля и небо были въ смѣшеніи и имѣли одинъ видъ, затѣмъ начали отдѣляться элементы (тѣла) и вселенная получила нынѣшнюю форму,—вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ воздухъ пришелъ въ движеніе, огненная стихія, болѣе легкая, поднялась вверхъ и образовала изъ себя солнце и звѣзды. Земная стихія пала внизъ и смѣшалась съ жидкостію. Постепенно затѣмъ происходило отдѣленіе земли отъ суши и образовались моря и рѣки. Исходившій изъ солнца огонь породилъ изъ себя дыханіе, которое произвело животныхъ. Такъ явились различные роды живыхъ тварей. Діодоръ выдаетъ эту космогонію за египетскую, но она далеко несогласна съ тѣмъ, что уже изложено о египетской космогоніи по памятникамъ, напротивъ имѣетъ сходство съ позднѣйшими космогоническими взглядами греческой іонійской школы. Ясно, что или Діодоръ, какъ справедливо замѣчаетъ Улеманнъ, взглядъ іонійской школы переноситъ на египетское вѣроученіе, или, наоборотъ, въ его время въ Египтѣ восприняты были взгляды греческихъ философовъ. [2]

---

[1] Правда, по вышеизложенному, на основаніи свидѣтельства Ямвлиха, философскому ученію египтянъ, выше и прежде всякаго реальнаго бытія существуетъ бытіе интеллектуальное. Но этотъ внѣміровый интеллектъ есть отвлеченіе отъ тогоже хаоса и самъ въ себѣ безсодержателенъ, какъ чистый абстрактъ.

[2] Uhlemann. Thoth. S. 32.

Digitized by Google

Космологія египетской религіи, стоящая въ непосредственной связи съ космогоніей, признаетъ три сферы или три пространственныя области жизни во вселенной,—небо, землю и бездну или темную таинственную глубину. Сфера небесъ, сообразно съ космогоническимъ ученіемъ объ отдѣленіи изъ первоначальнаго жидкаго вещества водъ неба, — представлялась подъ формою океана или небесной рѣки, небеснаго Нила, [1] обтекающаго сводъ неба. По этому-то океану плаваетъ на своей ладьѣ солнце, въ сопровожденіи планетъ и неподвижныхъ звѣздъ. За нимъ на своихъ ладьяхъ плывутъ по томуже небесному Нилу большія созвѣздія, цари съ дискомъ солнца на головѣ,—здѣсь жилище блаженныхъ боговъ, которые владычествуютъ надъ небесною рѣкою, подъ звѣздами, вѣчно наслаждаясь покоемъ. [2] Входъ къ этой небесной рѣкѣ или дверь въ небо — на востокѣ, тамъ, гдѣ каждое утро Ра является въ образѣ раждающагося дитяти и возникаетъ изъ небесной влаги. Сводъ небесъ подпирается столбомъ, раздвоеннымъ къ верху, который, какъ мы говорили уже, олицетворяется богомъ Шу. Этой высшей, верхней области міровой жизни противополагается глубина или бездна,—область мрака,—«Аменти»—т. е. мрачная, сокровенная область. Она на западѣ, тамъ, гдѣ каждый день солнце заходитъ и какъ бы умираетъ. Здѣсь же и дверь въ область Аменти,—въ горѣ горизонта или вечерней зари; [3] изъ этой таинственной области исходитъ всякая жизнь и

[1] Нилъ египтяне звали и океаномъ или «океаномъ». Предполагаютъ, что греческое «океанъ»—египетскаго происхожденія.

[2] Rit. funeraire. Chap. XVII. vers. 14.

[3] Иначе—«гора сокровенной жизни». Солнце скрывается «въ горѣ жизни». Тумъ скрывается «въ горѣ жизни». Rit. funeraire. De Rougè. Les titres des chapitres de rit. funer. u vers. 14.

Digitized by Google

въ ней же она скрывается. [1] Въ срединѣ между небомъ и бездною сфера земли, съ своего рода океаномъ или рѣкою, т. е. съ чувственнымъ, видимымъ Ниломъ, который даетъ ей жизнь и питаетъ ее.

Разумный обитатель земной поверхности, — человѣкъ, вмѣщающій въ себѣ микрокосмъ, принадлежитъ всѣмъ сферамъ космическаго бытія или принимаетъ участіе во всѣхъ областяхъ міровой жизни.

Египетская антропологія довольно своеобразна, особенно въ ученіи о судьбахъ человѣка, но она стоитъ въ связи съ общимъ взглядомъ на жизнь вселенной или, вѣрнѣе, на жизнь самого божества, неотдѣльнаго отъ природы.

Источникъ происхожденія человѣка въ небѣ, откуда изливается свѣтъ и самое рожденіе человѣка уподобляется раждающемуся, т. е. восходящему солнцу, самая жизнь его идетъ въ аналогіи съ теченіемъ того же солнца. Исходъ его въ области божественной жизни; — тамъ же, — въ той же таинственной области божественнаго бытія, — и его конецъ и цѣль его жизни. Такова основная мысль египетской антропологіи.

Все во вселенной имѣетъ божественное происхожденіе, по преимуществу же человѣкъ, какъ высшее изъ земныхъ созданій, онъ рожденъ «въ дому Озириса» и есть его отобразъ. [2] Онъ предназначенъ къ тому, чтобы питаться «хлѣбами жизни» въ царствѣ бога Фта, зиждителя жизни. Сохранились и нѣкоторыя вѣрованія касательно самаго акта созданія человѣка. Евсевій въ Praeparatio Evangelica [3] описы-

[1] Греки сближали понятіе египетскаго аменти съ своимъ аидомъ. Но совершенно отождествлять аменти съ аидомъ, какъ послѣ увидимъ, нельзя.

[2] Todtenbuch. c. 6.

[3] Lib. III. c. XII.

Digitized by Google

ваетъ находившееся въ его время въ Элефантинѣ изображеніе бога, въ моментъ творенія человѣка. Богъ съ человѣческимъ лицомъ, но съ головою и рогами барана (Knephi?) представленъ сидящимъ, а въ ногахъ его движущійся глиняный сосудъ, въ которомъ формируется человѣкъ. На барельефѣ Абитона въ Филэ найдено, до нынѣ сохранившееся, изображеніе бога, движущаго своими ногами горшечный кругъ, въ которомъ предполагается образующійся человѣкъ.—Символъ, выражающій, повидимому, общую мысль о созданіи человѣка богомъ образователемъ — Фта или Кнефъ,—безъ различенія между душою и тѣломъ. Необходимо, однакоже, признать, что, если этимъ символомъ, дѣйствительно, указывалось на твореніе человѣка, то при этомъ имѣлось въ виду созданіе только его тѣлеснаго состава. Душа, по вѣрованію египтянъ, имѣла иное происхожденіе въ небѣ, *въ дому Озириса*, какъ сказано выше; она раждалась тамъ, откуда идетъ на землю свѣтъ небесныхъ планетъ, и однородна съ богами по своей природѣ. [1] Боги – отобразъ единаго, верховнаго Бога, ихъ породившаго и человѣкъ также,

---

[1] Позднѣйшіе греческіе и латинскіе писатели передаютъ, что по египетскому воззрѣнію, душа человѣка, при рожденіи, проходитъ чрезъ планеты и отъ нихъ получаетъ свои свойства. Порфирій говоритъ, что она проходитъ чрезъ знаки Зодіака и млечный путь. Διὰ Ζωδίων δώδεκα ἡ ὁδὸς ψυχαῖς πεπίστευται τοῖς Αἰγυπτίοις γίγνεσθαι. (Apud. Stobaeum in Eclog. phys.). По Макровію,—душа, delapsa de Zodiace et lactea ad subjectas spheras, dum per illas labitur, in singulis singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni-rationationem, in Jovis—vim agendi, in Martis—animositatem, in solis—sentiendi opinandique naturam, desiderii vero motum in Veneris et caet. (См. у Рёта Not. 260. S. 214). Такимъ образомъ силы и способности души получаютъ содержаніе отъ свойствъ планетъ, чрезъ которыя она проходитъ, оставляя высшія сферы неба и постепенно приближаясь къ землѣ. Если спросить, затѣмъ, чтоже такое она, сама въ себѣ,

Digitized by Google

наравнѣ съ ними, отображеніе своего творца. [1] Таково происхожденіе человѣка, по египетскому вѣроученію. [2]

Форма горшечника, подъ какою представляется богъ въ актѣ созданія человѣка, въ связи съ выраженіями книги мертвыхъ о томъ, что человѣкъ есть отобразъ божества, могутъ, конечно, давать поводъ, какъ и даютъ [3], къ сближенію египетскаго воззрѣнія на соз-

---

и прежде, чѣмъ получитъ эти свойства отъ планетъ,—то отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ: душа въ своей сущности есть нѣчто неуловимое, безкачественное, какъ и само верховное божество.

[1] Родитель боговъ, сильныхъ и могучихъ князей, его свѣтоносныхъ *отобразовъ*. Todtenbuch. C. 43. См. Uhlemann. Handbuch der gesammten Aegyptischen Alterthums — Kunde. 1858. th. I. S. 128. «Хвала творцу, все создавшему въ жилище человѣку, который есть отобразъ творца». Todtenbuch. C. 1. 20.

[2] Рётъ предполагаетъ, что, по египетскому воззрѣнію, въ человѣкѣ различались три начала: духъ, душа и тѣло, но на томъ только основаніи, что таковъ былъ взглядъ почти всѣхъ древнихъ восточныхъ народовъ. Онъ думаетъ также, слѣдуя въ этомъ случаѣ общему и распространенному мнѣнію, что египтяне вѣровали въ предсуществованіе душъ и что эта идея отъ нихъ и заимствована Платономъ и пиѳагорейцами. Но основаніе для этого только въ томъ, что, по свидѣтельству позднѣйшихъ греческихъ писателей, египтяне вѣрили въ ниспаденіе души съ планетъ на землю и во вліяніе звѣздъ на раждающагося человѣка. Изъ того, что души, по египетскому вѣроученію (о которомъ, впрочемъ, мы знаемъ только отъ Неоплатониковъ), проходятъ чрезъ планеты и отъ нихъ получаютъ свои свойства, еще не слѣдуетъ, что египтяне признавали *предсуществованіе* душъ въ смыслѣ ученія Платониковъ и Пиѳагорейцевъ. Прохожденіе души чрезъ планеты можно понимать только, какъ процессъ формаціи души, — не болѣе. Теорія Пиѳагорейцевъ и Неоплатониковъ могла быть дальнѣйшимъ развитіемъ египетскаго ученія о томъ, что душа получаетъ свойства отъ небесныхъ свѣтилъ,—она могла быть даже выработана помимо непосредственнаго вліянія Египта. Во всякомъ случаѣ, нѣтъ основаній утверждать это съ полною достовѣрностію. Правда, Плутархъ говоритъ (de facie in orbe lunae. C. 28) о νοῦς и ψυχή, кромѣ тѣла, причемъ, по мнѣнію Рёта, онъ имѣлъ въ виду египтянъ (Röth. not. 261. S. 215), но не нужно забывать, что Плутархъ, какъ и Ямвлихъ, былъ Неоплатоникъ.

[3] Уленаннъ (Handbuch. d. ges. Aegypt. Alterthums-kunde. viert.

Digitized by Google

даніе человѣка—съ библейскимъ сказаніемъ о твореніи человѣка. Но, по египетскому ученію, человѣкъ есть отображеніе Творца—въ томъ же смыслѣ, какъ и боги,—то есть въ смыслѣ тождества, однородности съ природою божества, боги—порожденіе верховнаго бога и служатъ *членами* его *тѣла*, тоже и человѣкъ, котораго душа воплощаетъ въ себѣ божественное начало,—она *часть* божества. Ея силы и свойства заимствованы отъ свойствъ боговъ, съ которыми она имѣетъ послѣ снова соединиться. Она есть такоеже изліяніе божественныхъ силъ, какъ свѣтъ, падающій на землю, есть изліяніе свѣтилъ неба. А символъ, въ какомъ представлено созданіе тѣла, выражаетъ только общую мысль о созданіи и снятъ съ самаго обычнаго въ Египтѣ явленія, т. е. съ того плинеодѣланія, которымъ Египетъ, по свидѣтельству Библіи, такъ отягощалъ евреевъ [1].

Итакъ, человѣкъ есть порожденіе божественной силы, ея существа. Но онъ входитъ въ міръ, «покрытый нечистотою», которую нужно очистить. Въ книгѣ мертвыхъ это воззрѣніе на человѣка выражено энигматически,—подъ образомъ бога Шема, который входитъ въ міръ, предварительно очищаясь [2].

Что значитъ эта скверна, съ которою является человѣкъ въ міръ, откуда она, — въ чемъ и гдѣ ея причина?

Въ связи съ гипотезой о вѣрованіи египтянъ въ предсуществованіе душъ и ниспаденіе ихъ съ планетныхъ сферъ, существуетъ предположеніе, что еги-

---

Theil. S. 139) сопоставляетъ это египетское ученіе о созданіи человѣка съ сказаніемъ книги Бытія о сотвореніи человѣка. Быт. 1, 27.

[1] Исх. 1, 14.

[2] De Rougè. Rit. funeraire. Ch. XVII, vers. 9 и 10.

Digitized by Google

петская религія содержала въ себѣ ученіе *о паденіи* душъ до явленія ихъ въ міръ, что человѣческія души — не что иное, какъ падшіе демоны, и посылаются на землю чрезъ небесныя сферы для очищенія и покаянія, которое должно возвратить имъ ихъ первобытное состояніе [1]. Есть и попытки, хотя совершенно неосновательныя, и это египетское ученіе сблизить съ библейскимъ сказаніемъ о паденіи человѣка [2]. Но египетское ученіе о присущей человѣку нечистотѣ, для своего объясненія, не требуетъ никакихъ особыхъ предположеній и заключаетъ подъ собою обычную, общую всему язычеству, мысль о томъ, что жизнь вселенной представляетъ собою смѣсь совершенства

---

[1] Таково мнѣніе Pëta (Aegyptische Glaubens-kreis. S. 176), который, вмѣстѣ съ предсуществованіемъ душъ, предполагаетъ, что онѣ принадлежатъ павшимъ демонамъ и что, въ моментъ рожденія человѣка, виновный духъ съ небесныхъ высотъ ниспадаетъ на землю для соединенія съ тѣломъ. Но онъ не приводитъ на это никакихъ доказательствъ, кромѣ тѣхъ же свидѣтельствъ позднѣйшихъ греческихъ писателей, которыми доказываетъ и предсуществованіе душъ, и которыя говорятъ только о пути, какой проходитъ душа, и о свойствахъ, какія она получаетъ на планетахъ.

[2] Борегардъ (Baüregard), въ своемъ сочиненіи «Les divinitès Egyptiennes», поставивъ себѣ задачею per fas et nefas доказать, что идеи египетской религіи представляютъ собою *основу* и *зародышъ нашихъ* европейскихъ *вѣрованій*, отыскиваетъ въ памятникахъ Египта и указаніе на сказаніе о паденіи въ смыслѣ, тождественномъ съ библейскимъ. Въ музеѣ Луврскомъ, по его словамъ, находится на саркофагѣ слѣдующій рисунокъ: женщина, подъ образомъ змѣя, даетъ яблоко мущинѣ, который, стоя предъ нею, temoigne par l'attitude vigoureusement accentuèe des organes distinctifs de son sexe, de ses vives appetences à la satisfaction de l'acte de la chaire. p. 507. Замѣчательно, что ученые египтологи (Ружѣ наприм.), говоря о нравственныхъ воззрѣніяхъ Египта, не указываютъ на это изображеніе, очевидно, не находя въ немъ того смысла, который предполагается у Борегарда. Что оно значитъ, въ самомъ дѣлѣ,—это вопросъ,—что такое эта женщина, въ образѣ змѣя, съ предполагаемымъ въ рукѣ ея яблокомъ,—

Digitized by Google

и недостатковъ. Являясь въ мірѣ съ нечистотою, человѣкъ слѣдуетъ общему закону жизни, — аналогію этого явленія египтянинъ видѣлъ всюду въ мірѣ,—отъ этого, повидимому, не изъято и само божество. Богъ Менъ или Шемъ (Горъ), какъ и человѣкъ, «приходитъ въ міръ съ нечистотою», которую потомъ омываетъ. Само солнце — самъ богъ Ра — омывается въ водахъ своего «великаго озера», изъ котораго выходитъ утромъ, какъ дитя при рожденіи,—и это озеро,—мѣсто рожденія солнца, сопоставляется съ водою для омовенія новорожденнаго дитяти и съ его первымъ очищеніемъ [1]. Мысль ясна. Диссонансъ въ жизни — явленіе неизбѣжное, ея недостатки также естественны, какъ и ея совершенства. Во всякомъ случаѣ, здѣсь нѣтъ мысли о случайныхъ причинахъ этой нечистоты, или о томъ, что зло есть уклоненіе отъ закона. Многочисленныя молитвы книги мертвыхъ, въ которыхъ отъ лица умершаго такъ часто говорится о нечистотѣ и грѣхѣ, и въ которыхъ умершій молитъ о прощеніи, дѣйствительно, ни однимъ словомъ не упоминаютъ *о паденіи въ небѣ* или въ *первобытныя времена*, что̀ трудно объяснить, при предположеніи о существовавшемъ въ Египтѣ вѣрованіи въ когда-то совершившееся паденіе человѣка, — въ смыслѣ библейскомъ. Египетская религія въ этомъ отношеніи

трудно̀ говорить съ положительностію. Женщина въ образѣ змѣя, или обвитая змѣемъ, по египетской символикѣ, должна обозначать богиню. Очень можетъ быть, что эта сцена заключаетъ въ себѣ мистическій смыслъ. Другія подобныя изображенія указываютъ на космогоническое значеніе мифа объ Озирисѣ. Если бы даже, дѣйствительно, здѣсь была представлена исторія паденія, то смыслъ ея, судя по изображенію, все таки не тождественъ съ библейскимъ. И въ такомъ случаѣ, нужно бы признать египетское ученіе искаженіемъ библейскаго сказанія о паденіи;—какому времени принадлежитъ саркофагъ, тоже неизвѣстно.

[1] Rituel funeraire. Chap. XVII, vers. 12 и 13.

Digitized by Google

нейдетъ въ глубину вопроса о злѣ или не сохранила ясной памяти о его началѣ,—она довольствуется, повидимому, поверхностнымъ рѣшеніемъ его, на основаніи видимыхъ фактовъ. Саму эту нечистоту она понимаетъ больше подъ формою физической нечистоты [1]. Нѣтъ, съ другой стороны, и мысли объ отверженіи человѣка или его духа богомъ. Взглядъ, въ этомъ отношеніи, бо́льшею частію свѣтлый.

Нѣтъ, или не сохранилось, въ памятникахъ египетской религіи, и болѣе или менѣе ясныхъ и замѣчательныхъ преданій о первобытныхъ временахъ человѣческаго рода, за исключеніемъ сказаній, передаваемыхъ, впрочемъ, греческими писателями, о томъ, что нѣкогда боги одни населяли землю и что, затѣмъ, на ней открылась брань или борьба боговъ. Въ этомъ сказаніи классическіе писатели видѣли свои преданія о борьбѣ гигантовъ или титановъ съ Зевсомъ, и о злѣ и бѣдахъ жизни, открывшихся на землѣ, съ тѣхъ поръ, какъ Кронъ получилъ господство надъ міромъ. Сохранившееся въ памятникахъ Египта ученіе говоритъ, дѣйствительно, о борьбѣ боговъ, но эта борьба представляется безначальною и постоянною, нескончаемою. Она входитъ, какъ необходимый элементъ, и въ космогоническій процессъ; ею обусловлено, какъ мы видѣли, и само мірозданіе, которое не отдѣляется отъ теогоніи. Жизнь боговъ есть постоянная борьба съ Сетомъ, хотя постоянно сопровождаемая побѣдою [2]. Идея этой борьбы между

---

[1] Египетскій дуализмъ, повидимому, не переходитъ въ область нравственной, духовной жизни.

[2] Боги, какъ отчасти уже сказано, постоянно возобновляютъ свои силы въ борьбѣ съ Сетомъ и побѣдѣ надъ нимъ. Озирисъ-Горъ, — преимущественный борецъ и предводитель въ этой битвѣ съ Сетомъ, называется, поэтому, старикомъ, который постоянно молодитъ себя.

Digitized by Google

богами, какъ и египетское ученіе о нечистотѣ, съ какою является человѣкъ въ міръ, всего ближе подходитъ къ дуалистическому воззрѣнію Ирана.—Сетъ—Тифонъ есть врагъ жизни, хотя и не такой сильный и могучій, какъ Ариманъ. Озирисъ и Сетъ—вѣчные, постоянно повторяющіеся типы жизни [1].

Всѣ звѣздные боги должны были выдержать сраженіе съ силами смерти (funestes) прежде, чѣмъ они вышли изъ ночи (бездны мрака), для своего пребыванія на горизонтѣ. См. Rit. funer. Chap. XVII, vers. 6 и 17.

[1] Рётъ несправедливо, поэтому, на основаніи свидѣтельства греческихъ писателей, отождествляетъ египетское ученіе о борьбѣ боговъ и духовъ съ греческими сказаніями о борьбѣ титановъ, то изводя греческіе мины о титанахъ изъ Египта, то, наоборотъ, египетское преданіе—изъ греческаго мина, то, наконецъ, предполагая, что египтяне заимствовали эту сагу у восточныхъ арійцевъ. Aegypt. Glaubenskreis. S. 154 и 209. Геродотъ, Плутархъ и другіе греческіе писатели, очевидно, излагаютъ египетское преданіе съ точки зрѣнія греческихъ сказаній о борьбѣ титановъ. Трудно опредѣлить и смыслъ, сообщаемаго Плутархомъ (De Iside. 6) извѣстія, что египтяне долго не пили вина, потому что смотрѣли на него, какъ на кровь τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς,—т. е. духовъ или людей,—нѣкогда воевавшихъ съ богами. Эти духи, по его словамъ, пали съ неба, и, смѣшавшись съ землею, родили изъ себя виноградъ. Сопоставленіе этого сказанія съ мистическимъ ученіемъ о явленіяхъ природы, какъ продуктахъ извѣстныхъ дѣйствій боговъ или небесныхъ духовъ (см. выше) даетъ поводъ и здѣсь предполагать особый космогоническій,—мистико-пантеистическій смыслъ. Вообще египетское ученіе о первобытныхъ временахъ и древнѣйшихъ періодахъ жизни, замѣтимъ еще разъ, неясно и неопредѣленно. Въ одномъ мѣстѣ у Мането, которое передаетъ Синкеллъ, есть выраженіе, повидимому, указывающее на преданіе о потопѣ. Разсуждая о Гермесовыхъ книгахъ и ихъ происхожденіи, египетскій историкъ говоритъ, что «μετὰ τὸν κατακλυσμὸν»—«послѣ потопа», книги эти вновь были даны богомъ Тотомъ на народномъ языкѣ и положены въ святилищахъ храмовъ. Но, кромѣ этого отрывочнаго замѣчанія, не сохранилось изъ Мането никакихъ болѣе или менѣе подробныхъ сказаній о потопѣ. Не найдено ихъ и въ египетскихъ памятникахъ. Нѣтъ, поэтому, основаній и говорить съ рѣшительностію, — какъ дѣлаетъ это тотъ же Рётъ, — о египетскомъ вѣрованіи, что земля нѣкогда была очищена и возобновлена потопомъ. См. Röth. Aeg. Glaubens-kreis. S. 154—176 и Notae. 198.

Digitized by Google

Болѣе извѣстно египетское ученіе о послѣднихъ судьбахъ человѣка. Раждающійся, подобно солнцу, человѣкъ, подобно ему же, направляетъ и ходъ своей жизни. Ему назначено совершить свое «outa»,—свой предѣлъ жизни, какъ совершаетъ это «outa», то есть свой кругъ, — и само это солнце, — его силы и способности должны развиться, усовершенствоваться, въ продолженіе назначеннаго ему періода времени. Онъ долженъ принимать участіе и въ той борьбѣ съ враждебными благу жизни силами, какую ведутъ отъ начала до нынѣ всѣ боги. Его дѣятельность должна быть подобна въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, дѣятельности боговъ. Его прототипъ между богами — Озирисъ, — богъ человѣка по преимуществу,—есть сила, побѣдоносно борющаяся съ Сетомъ, а его помощникъ въ этой борьбѣ Тотъ—Гермесъ,— богъ податель мудрости. Таково назначеніе человѣка.

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ онъ проходитъ предѣлъ земной жизни, его жизнь не оканчивается. Настаетъ новая фаза, новая «outa» жизни иной, неземной... Начинается снова жизнь, подобно тому, какъ и солнце постоянно вновь является утромъ послѣ вечерняго заката [1]. Аналогія солнца и солнечнаго теченія, съ которымъ египтяне сравнивали свою жизнь,— въ ея началѣ и продолженіи,—прилагается и къ концу жизня и ея послѣднимъ судьбамъ и ведетъ къ мысли о безсмертіи.

Ученіе о послѣдней судьбѣ человѣка, какъ уже сказано, составляло одинъ изъ самыхъ выдающихся пунктовъ въ религіи Египта и служило предметомъ

---

[1] Rit. funeraire. Chap. 38. Душа умершаго говоритъ: «я ожила снова, какъ солнце, восходящее каждый день».

Digitized by Google

изумленія для древнихъ греческихъ писателей, знакомыхъ съ Египтомъ. Въ самомъ дѣлѣ, ни у одного изъ народовъ, исторически извѣстныхъ, вопросъ о смерти не имѣлъ такого значенія и важности, какъ у египтянъ, гдѣ съ нимъ связаны были всѣ религіозныя вѣрованія и чаянія. Изъ Египта греческій историкъ изводилъ первую мысль о безсмертіи, увлеченный тѣмъ, что нигдѣ въ древнемъ мірѣ идея безсмертія не была такъ полно и сложно раскрыта, какъ въ Египтѣ [1]. Съ удивленіемъ замѣчалъ о египтянахъ другой греческій историкъ, что они ни мало не цѣнятъ настоящую жизнь, называя домы живыхъ—гостинницами, въ которыхъ человѣкъ останавливается только на время, какъ путешественникъ, и признавая истинными и вѣчными жилищами гробы мертвыхъ [2]. Но египетское ученіе о судьбахъ человѣка замѣчательно не этою общею мыслію о безсмертіи, которая могла удивлять грека временъ Геродота и которая далеко не чужда была и другимъ народамъ, не силою и всеобщностію вѣры въ безсмертіе, а своеобразными понятіями о жизни души по смерти тѣла,—тѣми странными обрядами, какими сопровождалась смерть человѣка, и которые придавали какой-то особый, загадочный смыслъ самому ученію о загробной жизни. Изумительно, въ самомъ дѣлѣ, у древнихъ египтянъ усиленное желаніе навсегда сохранить отъ тлѣнія тѣло умершаго, чего не находимъ ни у одного изъ народовъ. Трупъ каждаго умер-

---

[1] Herodot. 2, 123. «Египтяне первые ввели ученіе о безсмертіи». По его же словамъ, на пиршествахъ у египтянъ, по окончаніи стола, обносили въ ящикѣ изваяніе мертвеца, сдѣланное изъ дерева. Подносившій говорилъ гостямъ: «Смотря на это изображеніе, пей и веселись; — по смерти будешь тоже или таковъ же. Ibid. 128.

[2] Diodor. Sic. 1, 51.

Digitized by Google

шаго египтяне бальзамировали [1], пеленали и затѣмъ относили въ некрополь. Эти города мертвыхъ въ Египтѣ были зданіями, на устройство которыхъ, какъ говорили мы, тратились и силы и матеріальныя средства; этому желанію сохранить храмину души мы обязаны такими гигантскими зданіями, каковы Хеопсова и другія пирамиды. Эти гипогеи, — подземныя жилища давно умершихъ обитателей загадочной страны лучше всего и сохранились для насъ отъ древняго Египта и послужили самымъ вѣрнымъ и лучшимъ историческимъ свидѣтельствомъ о давно минувшей жизни въ этой странѣ. Эти муміи, во множествѣ привезенныя въ европейскіе музеи, этотъ прахъ тѣлъ,

---

[1] По Геродоту, былъ особый классъ жрецовъ, или принадлежащихъ къ жреческой кастѣ художниковъ, исключительно занимавшихся бальзамированіемъ умершихъ. У нихъ хранились напередъ приготовленныя модели мумій различной цѣны и достоинства. Договорясь въ цѣнѣ съ родственниками, они приступали къ анатомированію тѣла и бальзамированію. Это послѣднее состояло въ томъ, что мозгъ и внутренности вынимались, а затѣмъ желудокъ вымывался пальмовымъ виномъ, вытирался ароматами и наполнялся миррою и другими благовоніями. Послѣ этого тѣло клали въ селитру (натръ) на 70 дней. Наконецъ его снова омывали и обвивали нарѣзанными изъ тонкой пелены перевязками, намоченными растворомъ камеди. Обвязанный этими пеленами трупъ принималъ видъ спеленаннаго ребенка. Приготовленная, такимъ образомъ, мумія сверху покрывалась маскою изъ клеенчатой наволоки съ гипсовымъ покровомъ. Лицо умершаго сохраняло при этомъ свои естественныя черты. Всѣ другія части тѣла, по этимъ покровамъ, расписывались гіероглифами и священными изображеніями. Въ заключеніе трупъ или мумію снабжали амулетами (изображеніями Озириса и Изиды) и полагали въ деревянный ящикъ человѣческой фигуры, который запирался ключемъ, и наконецъ—ставили стоймя у стѣны погребальнаго покоя. Болѣе дешевое приготовленіе муміи не соединялось съ полнымъ анатомированіемъ и состояло только въ томъ, что тѣло полагали въ натръ послѣ того, какъ во внутренности впускалось кедровое масло, или желудокъ омывался жидкостію изъ солей и кислотъ. Натръ съѣдалъ мясо, оставляя кожу и кости. Herod. 2, 86—88. Kreuzer. Symbolik. V. d. Religion d. Alten. Aegyptens. S. 140—142.

Digitized by Google

покоившихся въ пирамидахъ египетскихъ пустынь, принадлежатъ древнѣйшимъ представителямъ человѣчества, жившимъ на берегахъ Нила въ эпоху, о которой исторія, повидимому, потеряла всякую память. Они умерли за пять и болѣе тысячъ лѣтъ до нашего времени. Но они воскресли теперь для исторіи; говоря словами Бругша,—они свидѣтельствуютъ предъ нами о томъ, что въ ту пору, когда обитатели нынѣшней Европы находились еще въ полудикомъ состояніи и блуждали по лѣсамъ, населяя пещеры,—въ Африкѣ, на берегахъ Нила, была высокая культура, и жившихъ тамъ людей занималъ философскій вопросъ о послѣднихъ судьбахъ человѣка [1].—Великое пріобрѣтеніе для исторіи, которая въ лицѣ этихъ безмолвныхъ свидѣтелей древности видитъ тотъ забытый міръ, который уже классикамъ представлялся въ туманной дали прошедшаго. Но вопросъ о томъ, чего хотѣли они сами,—эти невольные свидѣтели давнопрошедшаго, стараясь сохранить свое тѣло,—остается нерѣшеннымъ. Что, въ самомъ дѣлѣ, это значило? За чѣмъ искусственное сохраненіе тѣла, если оно по природѣ тлѣнно, и, слѣдовательно, не предназначено къ тому, чтобы жило? Зачѣмъ оно, если душа и безъ него живетъ? Греческіе писатели, такъ интересовавшіеся египетскимъ ученіемъ о безсмертіи, входившіе въ объясненія съ египетскими жрецами—не оставили намъ ясныхъ и полныхъ свидѣтельствъ касательно египетскаго ученія объ этомъ предметѣ. Напротивъ, сообщаемыя ими свѣдѣнія о вѣрованіяхъ египтянъ касательно загробной жизни, повидимому, способны только увеличить наши недоумѣнія по этому вопросу. По свидѣтельству Геродота, египтяне вѣровали, что,

[1] Brugsh. D. Aegyptishe Gräberwelt. S. 2—3.

Digitized by Google

«по смерти тѣла, душа переходитъ въ тѣло животнаго, и, совершивъ странствованіе чрезъ всѣхъ земныхъ, морскихъ и воздушныхъ животныхъ, снова входитъ въ человѣческое тѣло. Кругъ этого перехода совершается, по его словамъ, въ три тысячи лѣтъ» [1]. Снова спрашивается, при этомъ: — зачѣмъ же хранить тѣло, если душа переселяется въ другія тѣла животныхъ и если имѣетъ явиться новое человѣческое тѣло, съ которымъ она должна соединиться? Рѣшенія этихъ вопросовъ остается искать въ тѣхъ таинственныхъ письменахъ, которыми покрыты гробы и гипогеи египтянъ и въ которыхъ единственно сохранились указанія на ихъ вѣрованія въ загробную жизнь. Благодаря новѣйшимъ открытіямъ въ наукѣ, — эти свитки изъ папируса, писанные нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ, дѣлаются все болѣе и болѣе доступными нашему пониманію. Мы увидимъ, впрочемъ, что и здѣсь многое еще остается темнымъ и загадочнымъ...

Обыкновенныя историческія соображенія изводятъ египетское ученіе о безсмертіи, съ его особенностями, изъ мѣстныхъ историческихъ и этнографическихъ условій жизни. Существуетъ предположеніе, что первая мысль о сохраненіи тѣла и погребеніи его въ скалахъ пустыни—своимъ происхожденіемъ одолжена полицейско-медицинскимъ соображеніямъ жрецовъ. Роскошная страна Нила, богатая плодородіемъ, была бѣдна лѣсомъ, топливомъ. Сожигать трупы, по обычаю древности, было неудобно. Нецѣлесообразнымъ казалось и погребеніе ихъ въ землѣ, потому что наводненія Нила могли выносить ихъ на поверхность и распространять міазмы, ко вреду общественной ги-

[1] Herodot. 2, 123.

Digitized by Google

гіены. Оставалось уносить трупы въ пустыню и полагать ихъ въ скалахъ, окружающихъ долину Нила, а такъ какъ масса народа всегда недальновидна, безразсудна и лѣнива, то это требованіе часто не исполнялось и нужны были болѣе сильныя мѣры и побужденія къ тому, чтобы заставить ее употреблять именно такой способъ погребенія умершихъ. Въ такихъ видахъ и цѣляхъ жрецы Египта, представители религіозной и практической мудрости, сформировали религіозный догматъ о безсмертіи *въ связи* или зависимости *отъ сохраненія тѣла*, при посредствѣ погребенія его въ гипогеяхъ пустыни. Не вдаваясь въ подробный анализъ этого мнѣнія и не рѣшая вопроса о томъ, на сколько основательно объясненіе, предполагающее, что въ Египтѣ начали *на вѣки сохранять* то, что, не знали, какъ *уничтожить*, мы должны замѣтить только, что египетское ученіе о безсмертіи стоитъ въ живой связи съ *общимъ религіознымъ ученіемъ* и съ воззрѣніемъ на само божество, — оно не есть, поэтому, нѣчто привходящее, чтобы можно было объяснять его *только случайными* и внѣшними причинами. Послѣднія судьбы человѣка находили себѣ аналогію въ жизни самого божества, какъ и замѣчали мы. Такова, по крайней мѣрѣ, *исходная* мысль всего египетскаго ученія о безсмертіи. Умирающій постоянно сравнивается съ заходящимъ, ночнымъ солнцемъ [1]. На смерть египтянинъ смотрѣлъ, какъ на закатъ жизни, послѣ котораго ожидалъ новаго восхода ея. Какъ и само солнце, умирая, человѣкъ уходилъ на время въ «аменти», т. е. въ сокровенную, темную область жизни. Область ночнаго теченія или пребыванія солнца, дверь къ которой на западѣ, есть,

[1] Rit. funeraire. Chap. XVII, vers. 15, 19.

Digitized by Google

вмѣстѣ съ тѣмъ, и царство мертвыхъ. Иначе оно называется — Ker-Neter, т. е., по объясненію Ружѐ [1], «la demeure divine inferieure», низшая, темная область божественнаго пребыванія или жилища (т. е. солнца). Очевидно, Ker-Neter есть тоже, что и Amenti,—т. е. темная область таинственной бездны. Владыка этого царства — Озирисъ, который самъ умиралъ, чтобы потомъ побѣдить силу, враждебную жизни.

Но это пребываніе въ аменти должно быть только переходною ступенью къ новой жизни для умершаго. За нимъ послѣдуетъ «день явленія для жизни [2], откроется начало какой-то другой жизни. Подобно самому Озирису, умершій имѣетъ возстать для этой новой жизни. Съ момента смерти, онъ принимаетъ и имя этого бога, какъ потому, что вступаетъ въ царство Озириса, такъ и потому, что долженъ соединиться съ нимъ, стать съ нимъ едино и приблизиться къ своему прототипу [3]. Смерть, по преимуществу, сближаетъ человѣка съ этимъ богомъ,—его первообразомъ [4]. Аменти или Керъ-Нетеръ—есть только область, гдѣ рѣшается судьба человѣка для этой новой, вѣчной жизни...

Это будущее человѣка въ загробной жизни изображается — или, какъ новое рожденіе для вѣчной жизни [5], или, какъ другая, окончательная смерть.

---

[1] Ibid. Les titres des chapitres de Rituel funeraire.

[2] Rit. funeraire. Ibidem.

[3] Озирисъ NN. Такъ обыкновенно называется умершій въ молитвахъ и гимнахъ, которые произносятся отъ его имени, въ книгѣ мертвыхъ.

[4] Озирисъ является въ этомъ случаѣ, по справедливому замѣчанію Улеманна, какъ бы «первомумія». Его миѳическая смерть — прототипъ человѣческой смерти.

[5] На виньеткѣ къ одной изъ первыхъ главъ книги мертвыхъ пред-

Digitized by Google

Рожденіе для новой жизни описывается подъ образомъ полученія способности ходить, видѣть, слышать, вкушать отъ «хлѣбовъ жизни» въ царствѣ бога Фта и принятія формы лотоса, ласточки, птицы Vennou и бога Севекъ [1]. Очевидно,—все это символы вѣчной жизни: лотосъ указываетъ на производительную силу въ природѣ, ласточка — вѣстникъ весны, миѳическая птица Vennou—умираетъ затѣмъ, чтобы снова возстать изъ своего праха, а богъ Севекъ — владыка времени, незнающій его условій. Вмѣстѣ съ этимъ, съ другой стороны, упоминается *смерть во второй разъ въ Керъ-Нетеръ*, даже вторая, *вѣчная смерть*, какъ удѣлъ назначенный нѣкоторымъ неизбраннымъ, — говорится даже о разрушеніи души [2], равно какъ и объ опасности или возможности истлѣнія въ Керъ-Нетеръ [3].

Такое или иное рѣшеніе участи умершаго совершается въ аменти на судѣ Озириса, царя мертвыхъ. Но еще прежде, чѣмъ достигнетъ душа чертоговъ Озириса, и прежде, чѣмъ явится на судъ, начинаются ея испытанія. Умершій Озирисъ или человѣкъ—Озирисъ, какъ и богъ Озирисъ, съ момента смерти вступаетъ въ борьбу съ Сетомъ и другими враждебными жизни духами,—и долженъ выдти побѣдителемъ изъ этой борьбы. Непосредственно послѣ смерти тѣла начинается *странствованіе* души, оставившей землю и

ставленъ прыгающій передъ матерью теленокъ,—символъ новаго рожденія въ другой жизни. См. Todtenbuch. v. Lepsius. S. 2—3.

[1] Rit. funerair. Le titres des chapitres.

[2] Rit. funeraire. Chap. XVII, 25. На соотвѣтствующемъ содержанію этого стиха рисункѣ представленъ Горъ, обезглавливающій умершаго.

[3] Отъ лица умершаго произносится молитва «объ избѣжаніи *тлѣнія* въ Керъ-Нетеръ». Ibid. Les titres des chapitres.

Digitized by Google

направляющейся въ Керъ Нетеръ,—къ царству Озириса, — странствованіе, среди котораго она встрѣчается съ нападеніями враждебныхъ жизни и Озирису духовъ, и отъ лица умершаго произносятся молитвы къ Озирису и Гору о дарованіи силъ къ побѣдѣ надъ ними, —во имя побѣды, одержанной самими этими богами. Душа проходитъ въ небѣ области змѣя Апапъ (Арар), враждебнаго солнцу,—древнѣйшее олицетвореніе силы зла и смерти. Онѣ описываются, какъ пространства *пустыя*, лишенныя жизни. Здѣсь страшныя чудовища, въ формѣ драконовъ, крокодиловъ, гиппопотамовъ устремляются на душу, но, вѣрная богамъ душа, подъ защитою своей добродѣтели, безбоязненно проходитъ эти пустыя и страшныя области, отражая нападенія.[1]

Но вотъ она въ Керъ-Нетеръ,—на судѣ Озириса,—*въ залѣ двойнаго правосудія*, то есть правосудія, которое или оправдываетъ, или осуждаетъ. Въ этомъ чертогѣ правосудія, которое изображается въ видѣ роскошнаго пилона, колѣнопреклоненная душа предстаетъ предъ лице 42 судей, среди которыхъ предсѣдательствуетъ Озирисъ,—въ коронѣ, съ мечемъ и бичёмъ въ рукахъ [2]. Самый актъ суда представляется подъ формою взвѣшиванія человѣческаго сердца,—какъ органа и средоточія нравственной жизни; оно полагается на вѣсы вмѣстѣ съ «тяжестію правды». Богъ Тотъ—писецъ боговъ, какъ называется онъ на памятникахъ,—съ перомъ въ рукахъ слѣдитъ за про-

---

[1] На виньеткахъ къ 30—40 главамъ книги мертвыхъ представлено сраженіе умершаго со змѣемъ, — врагомъ солнца, съ крокодилами и гиппопотамами. Умершій поражаетъ ихъ копьемъ. Das Todtenbuch v. Lepsius. S. XVI—XIX.

[2] Душа умершаго проситъ снисхожденія у этихъ «князей страны двойнаго правосудія» и молитъ объ очищеніи. Rit. funeraire. Chap. XVII, 21.

Digitized by Google

цессомъ взвѣшиванія сердца и готовится отмѣтить его результаты [1].

Объявленная чистою и оправданною, душа получаетъ право на равенство съ богами, признается *обожествленною*. Она измѣняется въ Керъ—Нетеръ въ *свѣтоноснаго духа*, получаетъ способность видѣть лице боговъ и силу, наравнѣ съ ними, побѣждать враговъ жизни и добра. «Я князь въ великомъ залѣ правосудія», говоритъ о себѣ оправданный [2], «побѣда за мною, господство въ моихъ рукахъ, я живу, какъ хочу.» [3] Онъ достигъ назначенной ему цѣли и участвуетъ въ *состояніи* Озириса, этой благодѣющей души міра. Онъ даже совершенно отождествляется съ богами [4], и особенно съ своимъ прототипомъ. Онъ оживаетъ, какъ и богъ Озирисъ въ объятіяхъ Изиды,—онъ—сама Изида, въ нѣдрахъ которой онъ будетъ жить отнынѣ,—онъ одно съ богомъ Озирисомъ и имѣетъ право вкушать отъ блюдъ этого, по преимуществу благаго бытія—ounnovre [5].

Но не для всѣхъ одинакова эта «ночь разсчета», производимаго въ залѣ «двойнаго правосудія». Нечестивыхъ ожидаютъ наказанія и опасность вѣчной

---

[1] Todtenbuch. v. Lepsius. C. 125 (рисунокъ S. L). Душа умершаго, въ видѣ ласточки, присутствуетъ при этомъ и наблюдаетъ за вѣсами, на которыхъ сердце.

[2] Rit. funer. Ch. XVII, vers. 34.

[3] Ibid. 35.

[4] Принимаетъ форму бога Фта, дѣлается Атумъ. «Я сталъ Тумъ», говоритъ о себѣ умершій. «Отступите предъ силою Озириса (то есть умершаго) оправданнаго. Онъ сталъ сама Изида. Онъ произвелъ Кег и Ап (Геліополь)». Оправданный приравнивается, такимъ образомъ, по преимуществу, къ богамъ Геліополя, т. е. къ солнцу въ его постоянно возобновляющейся жизни. Онъ представляется подъ эмблемою свѣтоноснаго льва,—символъ возобновленія или рожденія года.

[5] Человѣкъ и Озирисъ на виньеткѣ изображены соединяющимися посредствомъ лучей солнца.

Digitized by Google

смерти. Наказанія эти изображаются подъ формою огня; описывается бассейнъ огня въ Керъ—Нетеръ [1], съ кипящими пламенемъ котлами [2]. Есть и духъ бассейна огня, съ страшными бровями рыси, пожирающій сердца умершихъ [3]. Упоминаются и духи—мучители, которые наказываютъ душу толстыми чурбанами, кинжалами, мечами [4]. Всѣ эти истязанія, по преимуществу же огненныя мученія, повидимому, имѣютъ значеніе временныхъ наказаній и служатъ только очистительнымъ средствомъ,—это своего рода purgatorium. Душа умершаго обращается къ «духамъ очищающаго пламени» съ мольбою о снисхожденіи [5]. Она говоритъ имъ: «Вы, которые несете правду великому владыкѣ, которые примиряете съ богами огнемъ своихъ устъ... очистите мои скверны, отнимите беззаконія, дайте избѣжать Ammach, войти въ Ra—sta и пройти таинственныя ворота въ аменти, дайте и мнѣ два священныхъ хлѣба (жизни), какъ и другимъ духамъ». Отвѣтъ на эту рѣчь—положительный: Entres et sors dans Ra—sta, travers, viens! Мы очистили твои беззаконія [6]. Но, съ другой стороны, повидимому, дается мысль и о наказаніи на вѣки,—объ осужденіи навсегда и лишеніи права вѣчной жизни,—говорится о *разрушеніи*

---

[1] Todtenbuch. C. 125, Rit. funer. Ch. XVII, vers. 35.

[2] Rit. funer. XVII, vers. 26 и 27. На рисункахъ осужденные представлены горящими въ котлахъ.

[3] Ibid. 27—28. Пожиратель изображенъ извергающимъ пожраннаго въ своихъ экскрементахъ. Имена, усвояемыя ему, значатъ: «мучитель, кинжалъ». На виньеткѣ онъ представленъ съ хвостомъ, вооруженнымъ мечами, vers. 28.

[4] Ibid. vers. 29, 33.

[5] На виньеткѣ къ 126 гл. книги мертвыхъ представлены 4 генія, назначенные для этой очистительной дѣятельности.

[6] См. въ Rit. funeraire de Rougè. Содержаніе 126 гл. книги мертвыхъ.

Digitized by Google

души и о богѣ, *пожирающемъ душу и сердце*, питающемся трупами [1], представляется *бойня* [2], и смертельные удары, которые наноситъ душѣ «владыка крови», питающійся внутренностями [3]. Упоминается, наконецъ, о *казни* души и о принесеніи ея въ жертву *закланія* для мучителей [4]. На изображеніяхъ иногда и самъ Горъ, какъ замѣчено выше, представляется обезглавливающимъ душу. Такимъ образомъ—нечестивые, повидимому, лишаются права на оправданіе и на вѣки осуждаются на смерть. За тоже, повидимому, говоритъ и рѣчь умершаго, обращенная къ духамъ очищенія,—онъ проситъ объ избѣжаніи Ammach, которое слѣдуетъ за очистительнымъ бассейномъ огня и отдѣляется отъ мѣста временныхъ наказаній. Но что такое эта смерть души,—вѣчное ли наказаніе, совершенное ли прекращеніе бытія, перемѣна ли его на другую форму существованія,—это не ясно изъ книги мертвыхъ.

Таковъ судъ въ озирисовомъ царствѣ мертвыхъ и его результаты. Оправданная душа, по окончаніи его, переходитъ въ другое пребываніе въ аменти, въ поля Аанру [5]—(Aanrou). Нечестивые, напротивъ, задерживаются и не могутъ пройти чрезъ страшныя ворота, ведущія къ этимъ полямъ [6]. Объ освобожденіи отъ

---

[1] Ibid. Ch. XVII, vers. 33.

[2] Ibid. Les titres des chapitres и XVII, vers. 26.

[3] Сетъ и его демоны.

[4] Rit. funer. Ch. XVII, vers. 26.

[5] Ружѣ называетъ эти поля второю областію тогоже Аменти.

[6] Выходъ изъ перваго пребыванія въ Аменти къ этимъ полямъ блаженныхъ—защищался духами Сета, которые сторожили нечестивыхъ, увлекая ихъ въ свою область (ядъ). Иначе эти ворота называются еще «извилиной въ Аменти», которую охраняетъ Raba, т. е. Сетъ-Тифонъ. Rit. funer. Chap. XVII, 28.

Digitized by Google

этой угрожающей опасности и молитъ духовъ очищенія души умершихъ. Жизнь блаженныхъ духовъ въ этихъ поляхъ Аанру, напоминающихъ Елисейскія поля грековъ, описывается, какъ продолженіе тойже земной жизни, съ ея радостями. Въ Аанру течетъ небесный Нилъ, орошая почву, растетъ пшеница въ семь локтей вышины и съ громадными колосьями въ три локтя. Въ роскошныхъ долинахъ Аанру блаженныя души рвутъ цвѣты и плоды, очищаютъ зерна, прогуливаются въ тѣнистыхъ рощахъ изъ Сикомора, купаются въ свѣтлыхъ источникахъ. Ра взываетъ къ нимъ: «возьмите серпы, пожинайте плоды полей, которыя отданы вамъ во владѣніе, вкушайте отъ нихъ и приносите въ жертву богамъ [1]. Богъ Горъ,—владыка полей Аанру, какъ добрый пастырь, раздѣляетъ обитателей жилища Озирисова по четыремъ извѣстнымъ Египту расамъ, т. е. азіатовъ, ливійцевъ, негровъ и египтянъ [2].

Но это пребываніе въ Аанру, гдѣ владычествуетъ Горъ, побѣдитель смерти и врага жизни—Сета, еще не заканчиваетъ собою судебъ, предназначенныхъ блаженнымъ душамъ въ небѣ. Обожествленныя души, повидимому, здѣсь остаются на долгое время, но только затѣмъ, чтобы окончательно соединиться съ источникомъ жизни—верховнымъ богомъ Ра,—это только подготовленіе къ совершенному обожествленію души. Когда совершится это полное соединеніе умершихъ съ Ра, то они восходятъ на востокѣ вмѣстѣ съ небеснымъ богомъ, слышатъ гармонію тоновъ, которые раздаются во славу бога, видятъ во очію вѣчный свѣтъ и души ихъ ощущаютъ восторгъ отъ соедине-

[1] Todtenbuch. С. 149. Надпись на гробѣ Рамзеса.

[2] Жилище Озириса указывается въ Sahou-Orion; тамъ же должно быть и жилище блаженныхъ душъ и эти поля Аанру, т. е. въ сферѣ неподвижныхъ звѣздъ, по египетскому воззрѣнію.

Digitized by Google

нія съ ихъ творцомъ [1]. Въ переведенной Бругшемъ книгѣ «странствованія души»—liber migrationis [2]—говорится также, что оправданная душа, по окончаніи суда, на основаніи рѣшеній, объявленныхъ Тотомъ, который даетъ ей книгу странствованія, проходитъ различныя области неба,—звѣзду Ріона, дискъ луны, поля Себа (Сатурна),—для соединенія съ солнцемъ,—ad conjungendum cum horisonte, cum patre ejus Ra,—и для вѣчнаго, вмѣстѣ съ нимъ, странствованія надъ землею [3].

Но въ безсмертіи, по египетскому міровоззрѣнію, участвуетъ не душа только, а, повидимому, и тѣло, которое сохранялось для этого подъ формою муміи. Жизнь за гробомъ называется вообще возстаніемъ, воскресеніемъ мертвыхъ [4]. Озирисъ обѣщаетъ оправданному, что душа его не будетъ разлучена съ тѣломъ [5], что «свѣтъ божественный дастъ ему милость (grace) быть нетлѣннымъ по тѣлу» [6]. Говорится объ оживленіи мертвеца, о томъ, что онъ получитъ возможность дышать, ходить, принимать пищу, пить воду. Ясно и положительно высказывается и мысль

---

[1] Rituel funeraire. Chap. XVII, vers 22, 34. The Alabaster Sarcophagus of Oimenepthah. London. 1864. См. у Бругша—въ Gräberwelt. S. 46.

[2] Sai an Sinsin.

[3] Согласно съ этимъ, нѣкоторые изъ позднѣйшихъ греческихъ писателей говорятъ также, что души умершихъ, по египетскому вѣроученію, послѣ продолжительнаго странствованія по свѣтиламъ и наслажденія блаженствомъ, восходятъ по млечному пути къ верховному божеству — Амунъ-Кнефъ, съ которымъ и соединяются на вѣки. Конецъ, такимъ образомъ, у нихъ отождествляется съ началомъ. Душа, явившаяся съ планетнаго міра, тѣмъ же путемъ восходитъ къ небу. Macrob. de somn. Scip. Clem. Alex. Strom. V.

[4] Rit. funer. de Rougè. Le titres des chapitres.

[5] Todtenbuch. cap. 154.

[6] Ibid. cap. 89.

Digitized by Google

о возсоединеніи души съ тѣломъ. Умершій представляется на виньеткахъ *близъ* летающей около него *души*, которая изображается подъ формою птицы съ человѣческой головой (ласточка),—летающая *надъ муміей* душа подаетъ ей знакъ *жизни* (кресто-образная фигура, которая служитъ и символомъ божественнаго достоинства), умершій открываетъ клѣтку, въ которой дотолѣ была заключена эта птица, представляющая душу. Послѣднее, очевидно, указываетъ на моментъ соединенія души съ тѣломъ, послѣ отдѣленія первой отъ послѣдняго—по смерти [1].

Это возстаніе тѣла или возсоединеніе души съ тѣломъ стоитъ, повидимому, въ зависимости отъ сохраненія тѣла, въ которомъ жилъ умершій, и есть обновленіе *этого* тѣла, *а не другаго*. Обновленіе или воскресеніе всегда изображается подъ видомъ дарованія *сердца*, которое хранилось, вмѣстѣ съ внутренностями, — особыми 4-мя геніями, или духами. Умершій возстаетъ, когда ему возвращается сердце духомъ — хранителемъ внутренностей. На одномъ изъ рисунковъ книги мертвыхъ умершій передаетъ свое сердце этому генію хранителю, отъ котораго онъ имѣлъ вновь полу́чить его послѣ. На другомъ изображеніи—онъ держитъ свое сердце, стоя на колѣняхъ и проситъ душу *войти въ него* [2]. «Да не отнимается сердце у того, кто въ Керъ-Нетеръ», говорится также въ молитвѣ отъ лица умершаго [3]. Врагъ жизни Сетъ, съ другой стороны, какъ мы видѣли, представляется

---

[1] Ibid. т. е. Todtenbuch. v. Lepsius. См. виньетки на 88—92 главы S. XXXIII. Съ чѣмъ отходила душа, отдѣляясь отъ тѣла, непонятно. Бругшъ предполагаетъ, что она уносила съ собою въ Аменти призракъ (Schemen) тѣла. Gräberwelt. S. 7.

[2] См Tafeln къ 25—29 гл. Todtenbuch. S. XV.

[3] Rit. funer. Le titres des chapitres.

Digitized by Google

пожирающимъ сердце и внутренности умершаго. Такимъ образомъ, сердце умершаго, повидимому, признавалось принципомъ или основой жизни, которую нужно было сохранять для безсмертія и о дарованіи которой нужно было молить Озириса [1].

Таковы формы, въ какихъ описывается безсмертіе въ такъ называемой книгѣ мертвыхъ. Есть безсмертіе для души, которая судится, и, по оправданіи, получаетъ право жить вѣчно, въ соединеніи съ тѣломъ (хотя и не понятно, когда имѣетъ совершиться это послѣднее).

О метемпсихозисѣ, — въ томъ смыслѣ, какъ онъ понимался до послѣдняго времени, на основаніи свидѣтельства Геродота и другихъ греческихъ писателей, т. е. о переселеніи души въ тѣла животныхъ,—нѣтъ слова въ важнѣйшемъ изъ подлинныхъ литературныхъ памятниковъ Египта, содержаніемъ котораго служатъ вѣрованія касательно судьбы человѣка по смерти. Что же это значитъ? Для душъ оправданныхъ, по крайней мѣрѣ, — это переселеніе, — въ ви-

---

[1] Сердцу вообще у египтянъ придавалось особенное, таинственное значеніе. Въ такъ называемомъ «романѣ двухъ братьевъ», который найденъ въ «Manuscrit Egyptien en ecriture hieratique» и написанъ, повидимому, за десять и даже болѣе вѣковъ до нашей эры (пріобрѣтенъ лондонскимъ музеемъ отъ леди D'Orbigny), сердцу также приписываются особыя, магическія свойства. Сердце одного изъ братьевъ, который разстается съ своею душою, полагается въ головкѣ цвѣтка кедроваго дерева. Другой изъ братьевъ послѣ—въ плодѣ этого дерева находитъ душу умершаго, который оживаетъ снова послѣ того, какъ плодъ этотъ былъ опущенъ въ жертвенный сокъ (liqueur). Rev. archeologique. 1852. Notice sur le manuscrit Egyptien en ecriture hieratique de Rougè. Бругшъ сдѣлалъ въ 1864 году полный переводъ этой повѣсти о двухъ братьяхъ и издалъ его подъ заглавіемъ: Das aelteste Märchen der Welt, т. е. древнѣйшая повѣсть въ мірѣ. Русскій переводъ ея помѣщенъ въ «Вѣстникѣ Европы» за 1868 годъ, октябрь.

Digitized by Google

дахъ очищенія, какъ представляли это до нынѣ,—совсѣмъ излишне. Для нихъ «вѣчность замѣняетъ теченіе жизни» [1], они получаютъ право на соединеніе съ божествомъ и признаются «обожествленными». Оставалось бы, поэтому, допустить переселеніе въ животныхъ для душъ нечистыхъ, неоправданныхъ, и предположить, что, такъ какъ нечестивые лишены права на пребываніе въ аменти, въ своемъ прежнемъ тѣлѣ, осквернennомъ грѣхами, то осуждаются на переселеніе въ тѣла животныхъ, въ видахъ покаянія и исправленія, пока не сдѣлаются достойными снова войти въ свое человѣческое тѣло и получить человѣческое достоинство, ими утраченное [2]. Но почему же египетскіе памятники молчатъ объ этомъ;—или потому, какъ думаетъ Ретъ, что, по уваженію къ памяти умершаго, египтяне изображали только благопріятный исходъ суда надъ нимъ? [3] Но книга мертвыхъ говоритъ же о чистилищѣ въ аменти и о возможности *разрушенія* души и совершеннаго отверженія ея. Съ другой стороны,—нѣтъ *вполнѣ достаточныхъ* основаній предполагать, что эти адскія на-

---

[1] Todtenbuch. cap. 169. Rit. funer. de Rougè. Общее заключеніе. Revue. vol. I, 1860. p. 356—365.

[2] Таково предположеніе Улеманна (Thoth. S. 62).

[3] Röth. Aegypt. Glaubens-kreis zw. kapit. S. 179—180. Рётъ держится убѣжденія, что души благочестивыхъ на вѣки соединяются съ божествомъ, и что переселеніе въ тѣла животныхъ и явленіе на землѣ вновь въ человѣческомъ тѣлѣ,—о чемъ говоритъ Геродотъ,—касается только нечестивыхъ, которые послѣ пребыванія въ тѣлахъ животныхъ, становятся людьми, чтобы снова пройти въ аменти чрезъ судъ Озириса, и что этотъ процессъ очищенія можетъ повторяться нѣсколько разъ, до тѣхъ поръ, пока человѣкъ не сдѣлается способнымъ къ соединенію съ божествомъ. Молчаніе же книги мертвыхъ объ этихъ переселеніяхъ въ тѣла животныхъ онъ объясняетъ тѣмъ, что «въ интересѣ отшедшихъ душъ», можно было говорить только о благопріятныхъ послѣдствіяхъ суда въ царствѣ Озириса.

Digitized by Google

казанія не *навсегда* лишаютъ душу права жизни. На оборотъ,—есть поводъ видѣть въ этихъ мукахъ разрушающихся и пожираемыхъ Сетомъ душъ, изображеніе смерти совершенной, *вѣчной*, какъ она иногда и называется [1]. Въ такомъ случаѣ, для нечестивыхъ не остается возможности даже къ переселенію въ тѣла животныхъ. Правда, на одномъ изъ памятниковъ найдено изображеніе души, въ образѣ свиньи, которая изгоняется изъ чертоговъ Озириса, — единственный фактъ изъ всѣхъ до нынѣ дознанныхъ—въ пользу идеи о душепереселеніи. Но это, можетъ быть, — только *символъ нечистой* души, которая изгоняется изъ царства Озириса; исключается — «excluditur» — изъ общества чистыхъ, говоря словами книги Sai en Sinsin, и составляетъ противоположность другимъ символическимъ изображеніямъ чистой, оправданной души, которая въ книгѣ мертвыхъ является,—то лотосомъ, то ласточкой, то фениксомъ, то ястребомъ. [2] Вмѣсто этого метемпсихозиса — въ видахъ наказанія душъ— съ большею вѣроятностію должно быть принято *странствованіе* душъ чистыхъ по областямъ неба. Таковъ смыслъ переведенной Бругшемъ «liber metempsychosis,

---

[1] Rit. funer. Chap. XVII, vers. 25.

[2] Несправедливо, поэтому, Ленорманъ въ этихъ символахъ видитъ *дѣйствительную трансформацію* души въ этихъ животныхъ, сближая эти образы съ тѣмъ душепереселеніемъ, о которомъ говоритъ Геродотъ. Не говоря уже о томъ, что лотосъ, ястребъ и фениксъ служили символами боговъ, одно—то, что птица фениксъ—не изъ обыкновенныхъ, показываетъ, что все это не болѣе, какъ символика. См. Lenormant. Manuel d'histoire de l'orient. t. I, pag. 509 — 513. Къ тому же, мысль о переселеніи въ животныхъ для очищенія, понятная въ браминской религіи, мало сообразна съ воззрѣніемъ египтянъ на животныхъ, какъ носителей божественныхъ силъ. Немного животныхъ оставалось бы для этого очистительнаго процесса, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ изъ нихъ, которыя принадлежатъ къ царству Сета.

Digitized by Google

или вѣрнѣе — liber migrationis, т. е. *книги странствованія*. Душа странствуетъ послѣ смерти тѣла, сначала до появленія въ аменти, затѣмъ живетъ въ поляхъ Аанру, наконецъ снова странствуетъ до времени соединенія съ солнцемъ и всѣмъ сонмомъ боговъ. Богъ — психопомпъ — или путеводитель душъ (Гермесъ—Тотъ) пишетъ и даетъ оправданной душѣ «книгу странствованія» [1], которая открываетъ предъ нею врата неба, населяемаго богами, и указываетъ путь къ «небесному ап» — геліополю, гдѣ она сливается, наконецъ, съ верховнымъ богомъ—Ра, и входитъ въ домъ вѣчной славы: «ut veniat anima ad domum gloriae» [2].

Среди этого странствованія душа, какъ видно изъ книги Sai en Sinsin, а отчасти и изъ книги мертвыхъ [3], является богамъ, посѣщаетъ ихъ жилища, живетъ въ нихъ одною съ ними жизнію. «Utinam accedat anima, говорится въ книгѣ странствованія, in omne, quod placet, sanctuarium, sit (mortuus) divinus in loco heroum, sit canens in loco canentium [4]. Это странствованіе души въ небесныхъ сферахъ соединено, вмѣстѣ съ тѣмъ, и со способностію или возможностію трансформацій и всякаго рода видоизмѣненій. Ut faciat (anima) transformationem, ut aequum est in campo Dei Seb, говорится въ той же книгѣ странствованія, т. е. да совершитъ (душа) измѣненія, какъ это требуется въ поляхъ бога Себа (богъ времени).

---

[1] На одномъ изъ рисунковъ книги мертвыхъ самъ умершій подаетъ Тоту чернилицу, очевидно, для написанія этой «книги странствованія». Todtenbuch. c. 92, s. XXXIV.

[2] Sai en Sinsin. XIV.

[3] На виньеткахъ изображается встрѣча умершаго съ различными богами и явленіе предъ различными святилищами неба.

[4] Sai en Sinsin. XIV.

Digitized by Google

Оправданная душа получаетъ особенное право и возможность принимать различныя формы или виды существованія. «Я живу, какъ хочу», говорится отъ лица оправданнаго умершаго, въ книгѣ мертвыхъ, или: «да воспріиметъ (умершій) всѣ формы, какія желаетъ душа его» [1]. Очевидно, оправданному усвояется способность стать *выше формъ*, измѣняться по желанію,—нѣчто, напоминающее намъ индѣйское и буддійское ученіе о способности «мудрыхъ и прозрѣвшихъ» по произволу мѣнять форму существованія. Эта мѣна формъ есть, сверхъ того, одно изъ существенныхъ свойствъ того бога, съ которымъ отождествляется умершій. Самъ Озирисъ—владыка мертвыхъ, какъ мы видѣли, есть богъ видоизмѣненій и безчисленныхъ формъ жизни. Отождествляясь съ нимъ и обожествляясь, душа получаетъ силу принимать разныя формы существованія, какъ и ея прототипъ, и дѣлается свободною въ этомъ отношеніи, какъ само божество [2]. Съ такой точки зрѣнія на странствованіе душъ умершихъ, становятся понятными и свидѣтельства древнихъ о прохожденіи душъ чрезъ планеты, для соединенія съ Аммунъ-Ра.

Но, если душа странствуетъ по областямъ неба, и притомъ мѣняя свои формы, отъ которыхъ, повидимому, свободна, то что значитъ *воскресеніе* тѣла когда оно происходитъ, зачѣмъ душѣ прежнее тѣло и зачѣмъ сохраняется оно въ видѣ муміи?

---

[1] Rituel funeraire. Les titres des chapitres и chap. XVII, vers. 35.

[2] Въ вышеупомянутомъ іератическомъ папирусѣ, принадлежащемъ британскому музею и заключающемъ въ себѣ исторію двухъ братьевъ, высказывается такой же взглядъ. Душа одного изъ братьевъ (святая) является его невѣрной женѣ, то подъ видомъ растенія, то подъ видомъ быка, и укоряетъ ее за ея коварство. Revue archeolog. 1852. Notice sur le man. Eg. hieratique.

Digitized by Google

Мы уже знаемъ, что жизнь души въ небѣ ставилась въ зависимость отъ сохраненія тѣла, его *сердца*, какъ *принципа* жизни вообще. Такимъ образомъ, сохраненіе тѣла, повидимому, считалось условіемъ, необходимымъ для жизни души въ самомъ небѣ и для предназначеннаго ей соединенія съ божествомъ. Душа, повидимому, не мыслилась отдѣльно отъ матеріальной эссенціи тѣла. Пребывая въ Аменти и Аанру, она не прерываетъ своей связи съ тѣломъ, которое покоится въ саркофагѣ.

Отъ сохраненія тѣла зависѣло, повидимому, и странствованіе души въ небѣ. На вновь открытыхъ памятникахъ Египта найдены и нѣкоторыя указанія касательно отношеній между душею, которая витаетъ въ небесныхъ пространствахъ, и тѣломъ, сокрытымъ въ гипогеѣ. Мистическая сцена, изображенная на саркофагѣ жреца Аммона и представляющая одну изъ фазъ воскресенія [1], даетъ право заключать не только о томъ, что для жизни души нужно сохраненіе тѣла, но и о томъ, что душа находится *въ живой связи* съ своей мумiей. Она можетъ соединяться съ тѣломъ и оставлять его по произволу, чтобы принимать другія формы, какія захочетъ и какія указаны книгою странствованія, врученною Тотомъ. И тѣло, въ свою очередь, не остается совершенно инертнымъ въ глубинѣ погребальныхъ пещеръ. Оно также можетъ странствовать, хотя только въ низшихъ сферахъ, тогда какъ душа во всѣхъ,—и въ низшихъ, и въ высшихъ. Душа

[1] Сцена, между прочимъ, представляетъ слѣдующее: одинъ изъ боговъ держитъ сосудъ, изъ котораго пьетъ колѣнопреклоненный умершій, приложивъ къ нему руки и какъ бы боясь уронить хотя одну каплю изъ этой чаши. На сосудѣ имя Озириса и надпись: «жизнь души».

Digitized by Google

и тѣло, такимъ образомъ, могутъ встрѣчаться въ своемъ странствованіи, могутъ соединяться и разъединяться. Между ними остается какая-то таинственная связь, не препятствующая, повидимому, отдѣльности ихъ существованія, но и не разрывающаяся никогда окончательно [1]. Что это за связь и что за существованіе тѣла, въ отдѣльности отъ души, это, конечно, остается вопросомъ. Ясно одно, что странствованія души и способность мѣнять форму существованія не стоятъ въ противорѣчіи съ мыслію о сохраненіи тѣла и его оживленіи. Душа свободно мѣняетъ видъ своего существованія, можетъ принимать всевозможныя формы, поэтому же она можетъ, по произволу, соединяться и разъединяться и съ своимъ тѣломъ. Но связь ея съ этимъ послѣднимъ — особенная и навсегда неразрывная. Въ этомъ тѣлѣ, съ которымъ она таинственно соединена и котораго не забываетъ никогда, — основа, принципъ ея жизни,— условіе для свободнаго воспріятія всѣхъ другихъ формъ. Совершенное разъединеніе съ нимъ, повидимому, равнялось бы прекращенію существованія души. Таинственныя нити связываютъ ее съ этимъ тѣломъ во время всѣхъ ея странствованій и при всѣхъ ея трансформаціяхъ. Но изъ этого же слѣдуетъ, повидимому, что и воскресеніе тѣла и возсоединеніе души съ тѣломъ,—полное и совершенное,—должно послѣдовать по окончаніи странствованій души и «день явленія къ жизни», о которомъ говоритъ книга мертвыхъ, есть *особый день* полнаго возсоединенія души съ тѣломъ. Въ этомъ отвѣтъ на вопросъ о томъ, почему и зачѣмъ сохраняется тѣло, съ которымъ чистая душа

---

[1] См. Revue archeolog. 1862. Scene mystique, peinte sur un sarcophage Egyptien, par Chabas.

Digitized by Google

не прекращаетъ связи во время своихъ странствованій въ областяхъ неба.

Такимъ образомъ, анализъ египетскаго ученія о безсмертіи приводитъ насъ къ заключенію, что идея метемпсихозиса или душепереселенія, въ смыслѣ индѣйской религіи, была чужда Египту. Нечестивыя души, по книгѣ мертвыхъ, подвергаются мукамъ и страданіямъ въ Керъ-Нетеръ, т. е. въ области ада [1]. Съ этими мученіями несовмѣстимы и представляются излишними другаго рода наказанія, состоящія въ переселеніи въ животныхъ, и объ этихъ послѣднихъ нѣтъ слова [2]. Мнимое египетское ученіе о душепереселеніи превращается, такимъ образомъ, въ ученіе о странствованіи душъ, въ видахъ не наказанія, а одухотворенія, соединенія съ богами и даже обожествленія, а заключеніе душъ въ нисшую, животную форму существованія — въ способность стать выше всякой отдѣльной формы бытія [3]. Книга странство-

---

[1] Временныя или вѣчныя эти наказанія, какъ и замѣчено выше,— объ этомъ нельзя говорить положительно и съ увѣренностію. Быть можетъ, они имѣли очистительную цѣль и различались только степенью продолжительности.

[2] Чтобы устранить эту видимую несообразность,—Улеманъ соединяетъ вмѣстѣ тотъ и другой родъ наказаній и предполагаетъ, что души, переселившіяся въ животныхъ, *терпятъ ихъ участь*, т. е. ихъ бьютъ, пожираютъ, приносятъ въ жертву и совсѣмъ уничтожаютъ, какъ и говорится объ этомъ въ книгѣ мертвыхъ. Онъ думаетъ также, имѣя въ виду свидѣтельство Діодора (1, 51), что и желаніе сохранить человѣческое тѣло по смерти развилось, въ виду угрожающаго переселенія въ животныхъ. Thoth. S. 59—60. То и другое совершенно произвольно.

[3] Геродотово извѣстіе о переселеніи душъ—и не даетъ прямо мысли о томъ, что это переселеніе считалось *наказаніемъ* для души. Напротивъ, греческій историкъ передаетъ египетское ученіе объ этомъ въ такой формѣ, которая никакъ не позволяетъ отождествлять его съ индѣйскимъ воззрѣніемъ на душепереселеніе. Мысль его сви-

Digitized by Google

ванія, которую даетъ умершему Тотъ, очевидно, указываетъ путь и предѣлы этого странствованія, быть можетъ, неодинаковые, а различные, сообразно съ нравственнымъ совершенствомъ умершаго, и обозначала степень широты и высоты этихъ путей въ небесныхъ областяхъ, гдѣ душа имѣла войти въ общеніе съ богами того или другаго круга.

Съ другой стороны ясно, что эти странствованія душъ совершаются въ извѣстный, опредѣленный періодъ времени и заканчиваются особымъ *послѣднимъ днемъ*, когда странствующая душа вновь соединяется съ своимъ прежнимъ тѣломъ. Эта послѣдняя мысль ведетъ къ предположенію, что идея безсмертія въ

дѣтельства ближе всего подходитъ къ тому взгляду книги мертвыхъ и другихъ египетскихъ памятниковъ, по которому души странствуютъ въ небѣ, получая способность видоизмѣненій. По словамъ Геродота, души совершаютъ странствованіе чрезъ всѣхъ земныхъ, морскихъ и воздушныхъ животныхъ, пока не соединятся съ тѣлами, т. е. проходятъ всѣ области міра, объединяясь со всѣми разнообразными формами существованія. Ἐπεὰν δέ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια, καὶ τὰ πετεινά, αὖθις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνει (Herod. 2, 123). Въ какомъ отношеніи стоитъ къ этому египетскому ученію ученіе пиѳагорейцевъ, которое обыкновенно изводятъ изъ него, — это также вопросъ. Геродотъ, повидимому, ихъ разумѣетъ, вмѣстѣ съ Орфиками, когда, вслѣдъ за этимъ, замѣчаетъ, что это мнѣніе, т. е. о душепереселеніи, приняли потомъ нѣкоторые изъ гелленовъ,—одни прежде, другіе послѣ, выдавая его за свое собственное (ibid.). Но пиѳагорейское воззрѣніе на душепереселеніе ближе подходитъ къ индѣйскому, чѣмъ къ египетскому ученію. Египетское воззрѣніе могло, впрочемъ, послѣ видоизмѣниться у пиѳагорейцевъ. Нужно замѣтить, наконецъ, что намъ въ точности неизвѣстно и само пиѳагорейское ученіе объ этомъ предметѣ. Оно передается въ разнообразныхъ формахъ. Maury. Histoire des religions de la Grèce antique. T. III, p. 349—350. Самъ Геродотъ, очевидно, передаетъ египетское ученіе не точно, хотя въ общемъ и вѣрно. По его взгляду, душа соединяется, по возвращеніи на землю, не съ своимъ прежнимъ тѣломъ, а съ другимъ, которое имѣетъ въ тотъ моментъ родиться. Неточность Геродотова извѣстія, быть можетъ, объясняется вліяніемъ на него болѣе извѣстныхъ ему греческихъ (пиѳагорейскихъ) воззрѣній касательно душепереселенія.

Digitized by Google

Египтѣ связана была съ понятіемъ о циклахъ временъ и соединялась съ ученіемъ объ апокатастасисѣ или возобновленіи міра и тварей, по прошествіи извѣстныхъ періодовъ времени. Этотъ же, безъ сомнѣнія, смыслъ и въ словахъ Геродота о срокѣ, по прошествіи котораго души возвращаются на землю.

Такіе циклы временъ, основанные на астрономическихъ понятіяхъ, издавна были извѣстны въ Египтѣ и имъ придавалось особенное, таинственное значеніе въ міровой жизни. Начиная съ періодовъ болѣе или менѣе короткихъ, каковы періодъ Аписа въ 25 лѣтъ и Сета въ 30-ть [1], они восходили до цикловъ въ тысячи и десятки тысячъ лѣтъ. Между послѣдними по преимуществу извѣстенъ періодъ звѣзды Сиріуса — сотическій, собачій, — κυνικὸς (Сиріусъ назывался Sothis и звѣздою собаки). Онъ обнималъ собою 1460 лѣтъ и основывался на исчисленіи періода времени, въ продолженіи котораго явленіе звѣзды Сиріусъ вновь упадетъ на первое число перваго мѣсяца гражданскаго года [2]. Это былъ annus magnus, по словамъ

---

[1] Періодъ Аписа основанъ былъ на вычисленіи лунныхъ измѣненій въ ихъ отношеніи къ солнечному году. По прошествіи 25 лѣтъ, луна имѣла одинъ и тотъ же видъ въ тѣже самые дни солнечнаго года. Аписъ — представитель плодотворной силы луны долженъ былъ, поэтому, жить 25 лѣтъ, а потомъ его убивали. Періодъ Сета, по мнѣнію Улеманна, указывалъ на то, что, по прошествіи 30 александрійскихъ годовъ, 1-го числа мѣсяца Тота (первый мѣсяцъ въ году) солнце и луна приходили или становились въ тоже самое соединеніе.

[2] Измѣненія въ днѣ явленія звѣзды Сиріусъ основывались на извѣстномъ египтянамъ несоотвѣтствіи солнечнаго (тропическаго) года съ гражданскимъ, который состоялъ у нихъ, какъ и при Юліанскомъ счисленіи; изъ $365^1/_4$ дней. По истеченіи четырехъ лѣтъ, очевидно, день явленія Сиріуса долженъ былъ падать уже на второе число Тота, восьми,—на третье и т. д., пока, въ продолженіи 1460 лѣтъ, онъ не падетъ опять на первое число Тота. Египтяне, по прошествіи 4-хъ

Digitized by Google

позднѣйшихъ латинскихъ и греческихъ писателей; «Ἔτος Αἰγυπτικός», по Синкеллу, κύκλος κυνικὸς, — по свидѣтельству Мането. Онъ праздновался особыми религіозными торжествами. Сохранились свидѣтельства о существованіи у египтянъ астрономическихъ понятій и о великомъ переворотѣ въ 36,525 лѣтъ, съ которымъ связывался полный апокатастасисъ неба, или возстановленіе положенія всего звѣзднаго міра. Эра эта извѣстна была и другимъ древнимъ народамъ.[1] Но болѣе всего замѣчателенъ въ религіозномъ отношеніи періодъ Феникса, хотя цикла времени, имъ обозначаемаго, съ точностію и нельзя опредѣлить. По свидѣтельству нѣкоторыхъ историковъ, онъ былъ тоже, что и періодъ Сиріуса,—т. е. обнималъ собою 1460 лѣтъ, по другимъ—1000 лѣтъ, по Геродоту 500 лѣтъ; множество позднѣйшихъ писателей указываетъ для него туже цифру. По Лепсіусу,—это былъ періодъ тогоже планетнаго обращенія, — сравнительно съ

лѣтъ, не прибавляли день въ году, какъ это дѣлаемъ мы, а чрезъ 1460 лѣтъ вставляли цѣлый годъ. Такіе годы должны были быть за 2782 г. и за 1322 г. до нашей эры. Вѣрнѣе, впрочемъ, было бы, по словамъ Лепсіуса, обозначить этотъ періодъ въ 1505 лѣтъ.

[1] По Лепсіусу, это былъ мультипликатъ 25-лѣтняго луннаго цикла и солнечнаго цикла въ 1461 годъ (сотическаго). По Уленанну, древніе,—при этомъ счисленіи, не совсѣмъ точномъ,—полагали круглымъ числомъ на сдвиженіе одного знака въ кругѣ Зодіака (изъ 30 градусовъ) 3000 лѣтъ и на передвиженіе декана—(10-ти градусовъ)—1000 лѣтъ. Въ своемъ «Grundzüge der Astronomie d. Alten, besonders d. Aegypter», онъ замѣчаетъ, что въ связи съ этимъ стояли и представленія древнихъ о вѣкахъ, или прошедшихъ эпохахъ міровой жизни. Послѣднимъ вѣкомъ, по его словамъ, египтяне считали вѣкъ близнецовъ и называли его творческимъ — по отношенію къ настоящему status quo міра. Въ годъ творенія, говорили они, Сиріусъ — Sothis восходилъ вмѣстѣ съ солнцемъ. Судя по нынѣшнему положенію этой звѣзды, съ того времени прошло 7632 года. Слѣдовательно, египтяне полагали твореніе міра за 5800 лѣтъ до Рождества Христова.

Digitized by Google

движеніемъ гражданскаго года, но привязаннаго не къ Сиріусу, а къ самому солнцу, въ его поворотахъ на эклиптикѣ. Онъ долженъ, по его мнѣнію, обнимать собою періодъ времени въ 1500 лѣтъ. Улеманнъ опредѣляетъ его въ 625 лѣтъ и говоритъ, что онъ обозначалъ періодъ прохожденія Меркурія чрезъ дискъ солнца послѣ весенняго равноденствія. Такъ было, по его словамъ, за 2555, 1904, 1253 и 602 г. до Р. Христова[1]. Но достовѣрнѣе всего его аллегорическое значеніе. Таинственная птица Фениксъ и была олицетвореніемъ этого астрономическаго цикла. Къ этому сводятся и разнообразныя сказанія о птицѣ и ея имя, отождествляемое съ именемъ пальмы, которая на языкѣ гіероглифовъ служила символомъ года и періода времени[2]. Еще важнѣе другое, высшее символическое значеніе этой птицы, по которому она служила, какъ отчасти мы и видѣли, образомъ души, и притомъ души по смерти тѣла (птица Фениксъ, символически изображавшая душу, представлялась съ человѣческими руками). Еще замѣчательнѣе сопоставленіе самаго

---

[1] Улеманнъ прибавляетъ къ этому, что опредѣленіе періода Феникса у Лепсіуса ganz verfehlt. Дѣйствительно, теорія Лепсіуса не отличается ясностію и опредѣленностію.

[2] По легендарнымъ сказаніямъ, намъ уже извѣстнымъ, Фениксъ приходитъ изъ Аравіи или Индіи, то есть *съ востока* въ городъ, посвященный *солнцу*. Птица эта приноситъ во святилище Геліополя своего умирающаго отца, погребаетъ его въ благовоніяхъ (по другимъ сказаніямъ, сама себя сожигаетъ), а на 3-й день онъ возстаетъ изъ праха сначала въ видѣ червя, затѣмъ развивается и улетаетъ въ формѣ птицы. Имя ея производятъ, то отъ египетскаго Phenes, что значитъ «вѣкъ», то сопоставляютъ съ словомъ φοῖνιξ—пальма, то съ именемъ финикіанъ (финикійская птица). Замѣчательнѣе всего, по Лепсіусу, сопоставленіе этого имени, которое, по всей вѣроятности, семитическаго корня, съ понятіемъ о пальмѣ, которая была символомъ времени, года, возрожденія и упоминается иногда въ самой легендѣ о Фениксѣ. По Лактанцію, Фениксъ вьетъ гнѣздо на вершинѣ *пальмы*.

Digitized by Google

Озириса, царя мертвыхъ,—съ птицею Фениксъ. Онъ называется иногда царемъ Феникса и царемъ временъ, назначенныхъ для чистыхъ душъ. Такимъ образомъ Фениксъ, служа аллегорическимъ типомъ астрономическихъ цикловъ, изобрѣтенныхъ, по всей вѣроятности, въ Геліополѣ и облеченныхъ въ эту символическую одежду (абстрактныя понятія о законахъ природы тогда требовали, для усвоенія ихъ массою, конкретныхъ образовъ), служилъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и еще болѣе высокимъ символомъ, или указаніемъ на циклъ или періодъ странствованія душъ [1]. Очевидно, говоря словами Лепсіуса, «великіе небесные циклы или сидерическіе періоды, очень рано въ Египтѣ, гдѣ человѣкъ былъ отобразомъ неба и его движеній, сопоставлялись съ представленіями о странствованіи души въ небѣ и о времени, назначенномъ для осуществленія стремленій души къ соединенію съ божественнымъ свѣтомъ солнца, которое составляло основной предметъ или начало египетской религіи [2]».

Необходимо, такимъ образомъ, принять, что, по египетскому ученію, долженъ былъ пройти извѣстный циклъ времени до соединенія души съ тѣломъ. Не ясно только, какой именно, какъ непонятно и то, къ какому астрономическому циклу относится, указываемый Геродотомъ 3-хъ тысячелѣтній срокъ для странствованія души. Лепсіусъ считаетъ его удвоеннымъ

---

[1] По свидѣтельству Гораполлона, Фениксъ былъ символомъ души, возвращающейся чрезъ долгое время на землю. По всей вѣроятности, это египетское представленіе перешло и къ грекамъ. У Платона души изображаются съ крыльями.

[2] Объ астрономическихъ циклахъ у египтянъ подробнѣе см. Lepsius Die Chronologie der Aegypter. 1849. B. 1. S. 160—200 и Uhlemann. Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, besonders der Aegypter. 1857. S. 40—42.

Digitized by Google

періодомъ Сиріуса, который, по его мнѣнію, есть вмѣстѣ и періодъ Феникса [1]. При неопредѣленности историческихъ свидѣтельствъ объ этомъ фениксовомъ астрономическомъ циклѣ, невозможно утверждать это аподиктически, но въ виду несомнѣннаго символическаго значенія періода Феникса въ отношеніи къ ученію о безсмертіи, нельзя не признать этого мнѣнія самымъ вѣроятнымъ. Несовершенно яснымъ и опредѣленнымъ остается и то,—значило ли это соединеніе души съ тѣломъ новую жизнь души на землѣ, или указывало только на моментъ соединенія съ верховнымъ богомъ, для жизни, вмѣстѣ съ нимъ, въ тѣлѣ; иначе,—эти циклы временъ, назначенные для странствованія души въ небѣ,—указывали ли только періодъ, опредѣленный для усовершенствованія или просвѣтлѣнія души въ высшихъ сферахъ, нужнаго для того, чтобы она, вмѣстѣ съ тѣломъ, сдѣлалась, наконецъ, обожествленною, или—возстановленіе жизни на землѣ вновь,—быть можетъ, въ лучшихъ формахъ. [2] Грандіозная идея этого апокатастазиса не ясна для насъ въ египетской религіи.

Какъ бы то ни было, впрочемъ, такъ или иначе стали бы мы понимать египетское ученіе объ этомъ моментѣ соединенія души съ тѣломъ, — все равно.

---

[1] Chronologie. S. 195.

[2] На основаніи книги «liber migrationis», повидимому, нужно признать первое,—т. е. жизнь души въ соединеніи съ тѣломъ,—въ областяхъ неба. «Sit anima vivens *supra terram* in sempiternum», говорится здѣсь, т. е. да живетъ душа во вѣкъ надъ землею, или превыше земли. Sai en Sinbin. XIV. За тоже говорятъ, повидимому, и вышеприведенныя выраженія изъ книги мертвыхъ о соединеніи души съ Ра. Свидѣтельства же Геродота и другихъ греческихъ писателей, повидимому, даютъ мысль о новой жизни души *на землѣ*. Это согласнѣе и съ общею идеею апокатастасиса, какъ возстановленія прежнихъ формъ жизни.

Digitized by Google

Вся эта сложная доктрина о безсмертіи, выработанная и сохранявшаяся въ продолженіи вѣковъ, всѣ эти вычурныя представленія о жизни души за гробомъ, несомнѣнно указывающія на усиленное, напряженное желаніе безсмертія въ египтянинѣ, въ сущности, служатъ только, какъ и изложенныя уже нами религіозныя теоріи другихъ народовъ, подтвержденіемъ того, что на натуралистическомъ и пантеистическомъ базисѣ нельзя основать истиннаго ученія о безсмертіи. Блага, вкушаемыя душою въ чертогахъ Озириса и въ поляхъ Аанру,—повтореніе тѣхъ же чувственныхъ удовольствій, какія испытываетъ человѣкъ и здѣсь,—на землѣ. Дальше ихъ не шла и не могла идти самая напряженная мысль человѣка, незнавшаго инаго божества, кромѣ того, которое живетъ въ природѣ. Правда, мы встрѣчаемся здѣсь съ возвышеннымъ, повидимому, представленіемъ о соединеніи странствующихъ въ областяхъ неба душъ съ звѣздными богами и самимъ Ра и о блаженствѣ отъ этого непосредственнаго общенія съ самимъ источникомъ свѣта и жизни. Но эта свѣтлая, блаженная жизнь въ надземныхъ сферахъ заканчивается, повидимому, снова жизнію на тойже землѣ, и обожествленная душа, какъ и прежде, вселяется въ земное тѣло, чтобы начать тоже или подобное же теченіе жизни. Мысль и здѣсь не могла, кажется, отрѣшиться отъ этого видимаго міра и нескончаемость жизни представлялась подъ формою постояннаго круговозврата явленій,—подобно тому, какъ и въ иранской религіи, гдѣ за блаженствомъ въ царствѣ Ормузда, въ продолженіи извѣстнаго періода времени, — слѣдуетъ уничтоженіе всего и явленіе новаго міра. Безконечный круговоротъ и постоянное повтореніе явленій жизни, — вотъ все, около чего вращалась мысль древняго чело-

Digitized by Google

вѣка въ понятіи о вѣчности бытія. Мы не имѣемъ, впрочемъ, права останавливаться исключительно на такомъ воззрѣніи. Столько же вѣроятно, что странствующая душа, по египетскому ученію, должна была соединиться, наконецъ, съ богами на вѣки, и притомъ въ связи съ имѣющимъ воскреснуть тѣломъ. Но внутренній смыслъ этой доктрины нужно объяснять съ точки зрѣнія общаго религіознаго воззрѣнія. Блаженство въ соединеніи съ свѣтомъ и источникомъ жизни не высоко, когда понятіе самаго этого свѣта имѣетъ характеръ не столько нравственный, сколько физическій. Истинныхъ и твердыхъ понятій о вѣчномъ, личномъ существованіи человѣка не можетъ быть тамъ, гдѣ божество есть міровая, всюду разлитая сущность. Частныя черты, въ какихъ изображается жизнь души по смерти,—эти долгія странствованія ея, въ отдѣльности отъ тѣла, но съ возможностію соединенія съ нимъ и со способностію принимать различные виды бытія и мѣнять форму существованія, дѣйствительно, служатъ яснымъ свидѣтельствомъ того, какъ шатки и въ Египтѣ были представленія о продолженіи личной жизни человѣка по смерти. Человѣческій духъ обращался при этомъ въ какое-то эфемерное существо, въ какую-то неуловимую и неустойчивую сущность бытія. Самое тѣло,—эта вещественная основа индивидуальности человѣка,—по египетскому воззрѣнію, также блуждаетъ въ областяхъ неба и не имѣетъ полной устойчивости существованія. Ученіе пиѳагорейцевъ о переселеніи души, которую они представляли *субстанціею*, мѣнявшею формы, не вполнѣ согласное съ египетскимъ,—по своей внѣшней формѣ, есть вѣрное пониманіе *внутренняго* смысла, скрывавшагося въ египетскомъ ученіи о безсмертіи. Что такое душа, какъ не просто νοῦς, идея, абстрактъ, если

Digitized by Google

она мѣняетъ формы, какъ и понимали это послѣ Неоплатоники? и чѣмъ она могла бы быть, когда и самъ идеалъ ея — Озирисъ — есть міровая субстанція, постоянно измѣняющая формы своего бытія? Египетскій гносисъ позднѣйшихъ временъ въ своихъ теоріяхъ объ истеченіи изъ божества различныхъ эоновъ былъ предваренъ и подготовленъ египетскимъ ученіемъ о метемпсихозисѣ.

Но и вѣра въ это,—болѣе призрачное, чѣмъ дѣйствительное, безсмертіе скоро ослабѣла и поколебалась въ Египтѣ въ позднѣйшую эпоху — подъ вліяніемъ греческаго скепсиса. И неудивительно, потому что она не имѣла прочныхъ основъ. Гробъ пересталъ быть дверью въ небо съ его радостями; онъ обратился въ мертвое вмѣстилище сухихъ костей и египтянинъ на саркофагахъ началъ выражать свое горькое разочарованіе въ жизни. Вотъ одна изъ надписей этого послѣдняго періода, сообщаемая Бругшемъ: «братъ, супругъ, другъ! взываетъ умершая жена,—не переставай пить и ѣсть, спѣши пользоваться всѣми радостями жизни, потому что западъ (Аменти) есть страна *глубокаго сна и мрака*... Умершіе спятъ въ безтѣлесныхъ образахъ или тѣняхъ, они не пробуждаются, чтобы видѣть своихъ живыхъ братьевъ, они не признаютъ ни отца, ни матери, ихъ сердце не знаетъ ни жены, ни дѣтей. Всякій изъ васъ можетъ утолить жажду водою, только я жажду вѣчно; вода, — тамъ, гдѣ я, никого не утоляетъ, я даже не знаю, гдѣ я, съ тѣхъ поръ, какъ пришла сюда. Здѣсь царствуетъ одинъ богъ, имя которому «всеуничтоженіе» (alltod). Предъ нимъ всѣ равны и *боги*, и люди. Онъ никого не слышитъ и никому не даетъ пощады. [1]

---

[1] Brugsch. Gräberwelt. S. 40. Саркофагъ эпохи Птоломеевъ.

Digitized by Google

Египтологи, въ виду предполагаемой возвышенности египетскаго ученія о безсмертіи, считаютъ необходимымъ дѣлать замѣчаніе [1], что идея безсмертія не могла быть заимствована Египтянами отъ евреевъ, такъ какъ существенныя части книги мертвыхъ принадлежатъ эпохѣ, предшествовавшей пребыванію евреевъ въ Египтѣ. Но въ такомъ предположеніи и нѣтъ нужды, потому что египетское ученіе о безсмертіи, сравнительно очень развитое, не свободно отъ натуралистическихъ и пантеистическихъ началъ. Египетъ остался для насъ только представителемъ усиленнаго стремленія сохранить на вѣки человѣческое существованіе. Этимъ выдается онъ среди другихъ народовъ язычества и въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, онъ, дѣйствительно, является, какъ охарактеризовалъ его Геродотъ, религіознѣйшимъ изъ извѣстнѣйшихъ ему народовъ древняго міра.

Сложность этой религіозной доктрины Египта, чувство таинственнаго, которымъ она проникнута, гаданіе о будущей судьбѣ человѣка,—все это, естественно, предполагаетъ и сложное развитіе египетскаго культа, какъ внѣшняго выраженія религіозныхъ воззрѣній и вмѣстѣ средства къ соединенію съ предполагаемыми сокровенными началами жизни. Дѣйствительно, религіознѣйшій изъ народовъ былъ и благочестивѣйшимъ между ними.

Издавна въ Египтѣ былъ особый классъ служителей религіи—жрецовъ, которые были и представителями образованности въ народѣ, и имѣли вліяніе на его жизнь, едва ли меньшее, чѣмъ жрецы Индіи. Въ качествѣ посредниковъ между богами и людьми, — и подобно тому, какъ это было въ Индіи и Иранѣ, они отличались и особеннымъ образомъ жизни. Отъ нихъ

[1] Rougè. Revue archeolog. 1860. Vol. I. pag. 356—365.

Digitized by Google

требовалась особенная чистота и воздержность [1], содержались они отъ жертвенныхъ приношеній, какъ и вездѣ. Какъ и въ Иранѣ,—жреческое достоинство имѣло различныя степени и дѣленія должностей и обязанностей. Изъ свидѣтельствъ Климента александрійскаго и Плутарха [2] мы знаемъ, что жрецы въ Египтѣ раздѣлялись на св. писцовъ или книжниковъ (ἱερογραμματεῖς или περιφόροι — они носили перья на головѣ),[3] наблюдателей неба и временъ года [4], пѣвцовъ или гимнологовъ [5], гіеростолистовъ, на обязанности которыхъ было убранство храма и забота объ одеждѣ священныхъ статуй или изображеній боговъ. Къ нимъ же принадлежали и мосхосфагисты, т. е. жрецы, завѣдывавшіе жертвами и ихъ приготовленіемъ [6], кастофоры, которые носили изображенія боговъ и религіозные символы, и ихъ хранили [7]. Осо-

[1] По свидѣтельствамъ древнихъ, они пили только изъ мѣдныхъ сосудовъ, которые каждый день очищались, носили только льняное, постоянно очищаемое, платье и сапоги изъ библоса (папируса), омывались два раза въ день и два раза ночью холодною водою, а чрезъ три дня брили все тѣло; они не могли употреблять соли въ пищу, а также не ѣли рыбы, свинаго мяса и бобовъ (соль, какъ мы знаемъ, указывала на Тифона и раздражала вкусъ); въ нѣкоторые особые праздники воздерживались и отъ другихъ грубыхъ мясъ, употребляя только птицъ; могли имѣть только одну жену. Herod. 2. 37. Plut. de Iside. 5.

[2] Strom. VI. 4. Plut. de Iside. 3.

[3] Св. писцы въ процессіяхъ носили священные свитки и орудія письма. Въ ихъ завѣдываніи была гіероглифика, космографія и географія.

[4] Они же, конечно, были и астрологами, предсказывавшими судьбу человѣка. Въ религіозныхъ церемоніяхъ они носили астрономическіе знаки изъ пальмоваго дерева и гороскопъ.

[5] Во время процессій являлись съ книгами гимновъ, начинали пѣніе и руководили имъ.

[6] Въ церемоніяхъ являлись съ принадлежностями жертвеннаго культа и въ рукахъ имѣли мѣру правды и жертвенную чашу.

[7] На торжествахъ являлись съ идолами и моделями священныхъ животныхъ. Они же завѣдывали медициною.

Digitized by Google

бенный классъ также составляли анатомы, занимавшіеся приготовленіемъ мумій (ταριχευταί) и изображеній на гробахъ и саркофагахъ, и служители храма (неокоры), на обязанности которыхъ лежало заботиться о чистотѣ священныхъ мѣстъ [1]. Всѣ эти разряды жрецовъ, составлявшіе особую корпорацію въ каждой отдѣльной области (въ Θивахъ, Мемфисѣ, Геліополѣ),—подчинялись высшему, верховному жрецу,—первосвященнику, который въ Египтѣ носилъ имя *пророка* προφήτης,—потому ли, что въ его завѣдываніи находились всѣ прорицалища въ странѣ, или потому, что ему, какъ верховному посреднику между людьми и богами, по преимуществу усвоялась способность религіознаго вдохновенія и пророчества. Изъ нѣкоторыхъ памятниковъ видно, впрочемъ, что самая должность пророка имѣла свои степени;—при нѣкоторыхъ храмахъ, посвященныхъ верховнымъ богамъ, какъ Аммону, напримѣръ, были пророки перваго, втораго, третьяго и четвертаго ранга [2]. Особенность всѣхъ этихъ жреческихъ званій и должностей состояла въ ихъ наслѣдственности. Наслѣдственность простиралась не только на общую принадлежность къ кастѣ или сословію жрецовъ, но и частнѣе—на ихъ специфическія занятія:—сынъ книжника или писца изучалъ занятія своего отца и наслѣдовалъ ему въ нихъ [3]. Вліяніе этой касты, къ которой считался принадле-

[1] Кажется, при храмахъ служили и женщины, судя по изображеніямъ на памятникахъ, хотя Геродотъ и отрицаетъ это.

[2] На статуѣ Baken-Khensou упоминается, что умершій великій жрецъ Аммонова храма былъ сначала пророкомъ низшаго разряда и на 59 году сдѣлался первымъ пророкомъ. См. Revue archeol. 1863. Baillet.

[3] Не нужно, впрочемъ, этого понимать безусловно,—сынъ пророка не могъ быть вдругъ пророкомъ. *Степени* служенія проходились постепенно.

Digitized by Google

жащимъ и самъ Фра или Фараонъ, на политическія дѣла и жизнь страны было огромно. Изъ множества примѣровъ на это, приводимыхъ Геродотомъ, достаточно упомянуть объ одномъ. Египетскій царь Нехо, по словамъ греческаго историка, оставилъ свое замѣчательное предпріятіе — провести каналъ между Ниломъ и Краснымъ моремъ, когда уже собраны были рабочіе во множествѣ тысячъ, потому только, что оракулъ неблагопріятно отозвался объ этомъ предпріятіи, какъ о работѣ, которая пойдетъ на пользу враговъ страны [1].

Отъ древности Египетъ имѣлъ и роскошно устроенные храмы. Архитектура и обстановка ихъ вполнѣ отвѣчала характеру египетскихъ воззрѣній на божество, какъ на сокровенную, таинственную силу. Таково, по крайней мѣрѣ, впечатлѣніе, какое должно было производить устройство и расположеніе храма. Къ нему вели сначала пропилеи, т. е. болѣе или менѣе длинныя, обсаженныя деревьями, улицы съ рядами священныхъ животныхъ, по преимуществу сфинксовъ, составлявшихъ собою цѣлыя аллеи, затѣмъ широкія ворота и обширный дворъ, уставленный обелисками. Только послѣ этого открывался собственно храмъ, или вѣрнѣе, его первое отдѣленіе (προναός)— предхраміе и наконецъ—собственно храмъ или святилище (ἄδυτον), которое на одной изъ гіероглифическихъ надписей (въ Розеттѣ) названо: «Sanctissima divina regio templi», то есть священнѣйшая область храма [2]. Внутри его помѣщались изображенія и статуи боговъ, часто одѣтыя въ роскошныя облаченія, вмѣстѣ

---

[1] Herod. 2, 18; 3, 139, 151, 158.

[2] Uhlemann. Handbuch d. Aeg. Alterthums-kunde. Zw. Theil. S. 188.

Digitized by Google

съ священными сосудами и ящиками таинственнаго значенія [1]. Каждая часть храма отдѣлялась особымъ входомъ, устроеннымъ въ формѣ пилоновъ, а надъ воротами, ведущими въ храмъ, было изображеніе крылатаго солнечнаго диска. Стѣны храма украшались рисунками, золотомъ, серебромъ и драгоцѣнными камнями. Преддверіе къ святилищу было золотое. Само святилище имѣло множество совершенно темныхъ отдѣленій, образуемыхъ нишами, пробитыми въ стѣнахъ. Но, что особенно замѣчательно въ устройствѣ храма,—по мѣрѣ проникновенія въ него, объемъ его становился все тѣснѣе и уже, широкія аллеи изъ сфинксовъ, дворъ изъ обелисковъ уступалъ свое мѣсто стѣнамъ храма, которыя, по мѣрѣ углубленія въ него, все съуживались, сдвигались, пока, наконецъ, посѣтитель не входилъ въ тѣсное помѣщеніе святилища, полное мрака и какихъ-то непонятныхъ отголосковъ. По сторонамъ его, въ стѣнахъ, находились уже совершенно темныя, внутреннія отдѣленія. Въ этомъ то мрачномъ убѣжищѣ жрецъ, какъ говорили мы выше, любопытному посѣтителю храма показывалъ бога, который, по снятіи покрова, оказывался моделью кошки или ибиса... Впечатлѣніе таинственнаго полное!

Многое множество такихъ храмовъ разсѣяно было по странѣ Египта... Благочестивѣйшій изъ народовъ не щадилъ на нихъ средствъ и украшалъ ихъ роскошно. Особенно много было храмовъ Озириса и Изиды, почитаемыхъ во всей странѣ. Богатѣйшіе изъ храмовъ были въ Мемфисѣ, Ѳивахъ и Геліополѣ [2].

---

[1] Plut. de Isid. 39.

[2] Около храмовъ и въ связи съ ними строились и особыя капеллы, служившія помѣщеніемъ для священныхъ животныхъ. Вблизи же

Digitized by Google

Въ связи съ храмомъ помѣщалось и отдѣленіе для прорицалищъ, хотя знаменитѣйшее изъ нихъ — прорицалище Юпитера-Аммона, имѣвшее всеобщую извѣстность въ древнемъ мірѣ, стояло отдѣльно—въ Ливійской пустынѣ [1].

Богослуженіе состояло въ чтеніи гимновъ и молитвъ [2] и въ принесеніи жертвъ, какъ и въ другихъ религіяхъ. Въ древнѣйшія времена въ Египтѣ богамъ приносились и человѣческія жертвы, судя по извѣстіямъ греческихъ писателей [3] и по нѣкоторымъ изображеніямъ подобныхъ сценъ на памятникахъ. Если, впрочемъ, это дѣйствительно было, то въ отдаленнѣйшую эпоху. Въ послѣдствіи же, въ жертву приносили исключительно животныхъ, растенія и плоды. Животныя жертвы, особенно быки, служившіе символомъ Ра, Аммона и Озириса, предварительно

храмовъ и около нихъ очень часто устроялись обширные домы для жрецовъ.

[1] Herodot. I, 46.

[2] Съ воздѣтыми къ небу руками, или съ положеніемъ правой руки на сердце и съ колѣнопреклоненіемъ, какъ видно изъ виньетокъ въ книгѣ мертвыхъ.

[3] Порфирій свидѣтельствуетъ, на основаніи извѣстій Мането, что въ Геліополѣ, чрезъ каждые три дня, приносились въ жертву люди, и что Амазисъ уничтожилъ этотъ грубый обычай, постановивъ, вмѣсто живыхъ людей, употреблять восковыя фигуры. Плутархъ и Діодоръ сообщаютъ также, что въ нѣкоторыхъ городахъ люди краснаго цвѣта, которыхъ признавали порожденіями Тифона, приносились въ жертву Озирису и сожигались на его гробѣ. Это были, впрочемъ, бо́льшею частію, иностранцы. Молчаніе объ этомъ Геродота доказываетъ только то, что въ его время человѣческихъ жертвъ уже не было. Дѣйствительность существованія ихъ въ древности подтверждается самою фигурою жертвенныхъ моделей, замѣнившихъ собою живыхъ людей, какъ объ этомъ сообщаетъ Порфирій. Восковыя фигуры представляли колѣнопреклоненнаго человѣка съ руками назадъ и съ мечемъ въ горлѣ. Uhlemann. Handbuch. d. Aeg. Alterthums-kunde. Zw. Theil. S. 191—192.

Digitized by Google

осматривались (особеннымъ классомъ жрецовъ), имѣютъ ли требуемыя свойства (извѣстныя пятна бѣлыя и черныя). Животное, приводимое къ алтарю, закалалось и разсѣкалось на части, съ произношеніемъ молитвъ [1]. Точно также приносились въ жертву вино, молоко, масло и другія жидкости, растенія, цвѣты, плоды. Жертвоприношенія сопровождались окропленіемъ жертвъ благовоніями и куреніемъ изъ особыхъ, роскошно устроенныхъ, дорогихъ сосудовъ [2]. Въ Египтѣ, какъ и въ Иранѣ, гдѣ развито было ученіе о безсмертіи, совершалась особая жертва за умершихъ [3]. Живые приносили жертвы покаянныя (о грѣхахъ) и благодарственныя (за благодѣянія).

Въ составъ египетскаго культа входили и предсказанія оракуловъ и прорицалищъ. Египетъ, превосходившій другія страны древности по многимъ отраслямъ знанія, едвали не болѣе всѣхъ ихъ развилъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, по словамъ одного египтолога, и суевѣріе, и искусство магіи, стоявшее въ связи съ научными астрономическими знаніями [4]. Астрологія и магія здѣсь процвѣтали не менѣе, чѣмъ и въ Халдеѣ.

---

[1] Изидѣ приносились только коровы, Тоту — свиньи, другимъ богамъ — птицы, особенно гуси. Нѣкоторымъ богамъ и въ нѣкоторые особенные дни—и другія животныя, напримѣръ козы, овцы, куры. При жертвоприношеніи и закланіи воловъ и тельцовъ жрецы, какъ видно на изображеніяхъ жертвъ, одѣвались въ кожу леопарда. Ibid.

[2] Ѳиміамъ, называвшійся Kyphi, состоялъ изъ множества веществъ, между которыми были: медъ, вино, коринка, калганъ, смола, смирна, донникъ, щавель, асфальтъ, листья смоквы, черный корень, кардамонъ, можжевеловая ягода. Uhlemann. Ibid. S. 194.

[3] На рисункахъ книги мертвыхъ около муміи и вмѣстѣ съ погребальной процессіей изображены плоды и животныя, приносимыя въ жертву. См. Todtenbuch. Tafel. 1—111.

[4] Chabas. Le Calendrier des Jours fastes et nefastes de l'annèe Egyptienne. p. 2.

Digitized by Google

Отъ имени боговъ здѣсь давались предсказанія будущаго особыми, спеціально этимъ занятыми, жрецами. Главнымъ мѣстомъ такихъ предсказаній былъ городъ Буто, по Геродоту;—оракулъ Аммона въ Ливійской пустынѣ имѣлъ также общественное значеніе. Жрецы гадали и предсказывали по виду неба и относительному положенію небесныхъ планетъ, по полёту птицъ, по движенію змѣй, по теченію или направленію огня,—они опредѣляли значеніе дней и часовъ, въ которые раждались люди или происходили тѣ или другія событія [1]. Даже священнымъ животнымъ приписывалась сила предсказаній. Аписъ, по крайней мѣрѣ, давалъ отвѣты на запросы.

Вся жизнь египтянина, начиная съ рожденія и кончая смертію, подчинена была требованіямъ культа, особенно же важнѣйшіе акты его жизни. Геродотъ отказывается даже перечислять безчисленные обряды египтянъ. При рожденіи—требовались омовенія, какъ религіозный обрядъ, и, сверхъ того,—обрѣзаніе, какъ необходимое средство для тогоже очищенія. Въ книгѣ мертвыхъ указывается на него, какъ на законъ, данный Озирисомъ «для очищенія и изглажденія сквер-

---

[1] См. Papyrus magique Harris. par Chabas. По словамъ Діодора сицилійскаго, не было страны, гдѣ бы съ такою точностію производились наблюденія надъ звѣзднымъ небомъ, какъ Египетъ, и притомъ съ цѣлями чисто практическими. Планеты и звѣздный міръ, по вѣрованію египтянъ, имѣли вліяніе на рожденіе животныхъ, на счастіе и несчастіе человѣка. Въ гіератическомъ папирусѣ Sallier IV или Calendrier Sallier (обнародованъ британскимъ музеемъ и изданъ съ объясненіемъ Шабà, (Chabas):—подъ нѣкоторыми днями встрѣчаются предостереженія или замѣчанія касательно опасностей, угрожающихъ человѣку въ эти дни. Напримѣръ: родившійся въ этотъ день (17 Thoth) умретъ отъ ранъ. Не мойся въ водѣ,—вредитъ. Родившійся 9-го Paophi умретъ въ старости. Не выходи вечеромъ,—змѣй Ouat ходитъ въ эту ночь. Кто плыветъ по рѣкѣ въ этотъ день, будетъ съѣденъ крокодиломъ. pag. 11, 13, 38, 42, 44.

Digitized by Google

ны» [1]. О новорожденномъ освѣдомлялись по гороскопамъ, которые открывали его будущую судьбу. При всѣхъ важнѣйшихъ предпріятіяхъ тѣже жрецы давали указанія, какъ поступить, къ нимъ же обращались и за объясненіемъ сновъ. Въ особенности часто прибѣгалъ египтянинъ къ богамъ и его служителямъ съ просьбою о помощи — при тѣлесныхъ страданіяхъ и поврежденіяхъ. Цѣлительницею по преимуществу считалась Изида, богиня чародѣйства, которая, по миѳологическому разсказу, сына своего Гора сдѣлала безсмертнымъ извѣстными ей средствами. Ей приписывалась сила во снѣ открывать больному полезныя для него лекарства [2]. Сами жрецы также лечили извѣстными имъ медикаментами, употребляя ихъ вмѣстѣ съ заклинаніями боговъ и духовъ, и придавая своимъ дѣйствіямъ характеръ священныхъ обрядовъ [3]. Въ благодарность за исцѣленіе, какъ показываютъ надписи на памятникахъ, дѣлались вклады въ храмы, или приносились подарки. Послѣдніе иногда состояли въ томъ, что на священное животное или на статую бога надѣвался, сдѣланный изъ металла, исцѣленный членъ и составлялась роскошная надпись, свидѣтель-

---

[1] Rit. funeraire. Chap. XVII, vers. 11—13.

[2] Въ послѣдствіи этимъ славилось святилище Сераписа, гдѣ будто бы исцѣлялись даже слѣпые. (Tacit. Hist. IV, 81. Plut. de Iside. 27. Herod. 2, 3).

[3] Папирусъ, недавно открытый Эберсомъ — и по времени своего происхожденія древнѣйшій всѣхъ берлинскихъ и туринскихъ—(принадлежитъ времени за 1700 лѣтъ до Рождества Христова) приписываетъ происхожденіе болѣзней вліянію злыхъ духовъ, а исцѣленіе — добрымъ геніямъ. Изида и здѣсь называется «великою волшебницею»; — боги Ра и Тотъ — также признаются цѣлителями въ болѣзняхъ. Въ немъ содержится, между прочимъ, слѣдующая молитва: да исцѣлитъ меня Изида, какъ исцѣлила Гора отъ бѣдъ, когда Сетъ убилъ отца его. См. Ausburg. Allgem. Zeitung. 1873. № 93.

Digitized by Google

ствовавшая объ исцѣленіи [1]. Особенно же смерть,—моментъ исхода въ иной міръ,—сопровождалась сложными церемоніями. Погребеніе набальзамированнаго трупа или муміи состояло въ принесеніи множества жертвъ. Судя по изображеніямъ книги мертвыхъ,—жрецы сопровождали трупъ до могилы [2]. По принесеніи въ жертву Озирису быка или плодовъ и по сожженіи ѳиміама, въ заключеніе, отъ лица умершаго, читалась особая молитва къ богу Ра, — въ которой говорилось, что умершій, по возможности, соблюдалъ требованія закона и не преступалъ его заповѣдей. Съ особенною помпою и многими жертвами совершалось обыкновенно погребеніе царей,—этихъ «сыновъ Ра».

Требованія религіи касательно чистоты состояли, сверхъ обрѣзанія, въ омовеніяхъ, — частичныхъ, или цѣльныхъ. Жрецы, какъ мы уже видѣли, должны были, въ качествѣ представителей религіи, 2 раза въ день и 2 раза въ ночь совершать омовеніе. Для царя назначались съ этою цѣлію особые часы дня,—къ этому же въ бо̀льшей или меньшей степени обязывались и всѣ египтяне. Предписывалось также избѣгать прикосновенія къ нечистому животному,—при случайномъ же прикосновеніи къ нему требовалось очищеніе [3]. Очищенія состояли въ намащеніи благовоніями (kiki—масло изъ Sillicyprium). Требовалось, въ тѣхъ же видахъ, воздержаніе отъ извѣстныхъ родовъ пищи,—именно: свинины, морскихъ рыбъ, бобовъ и другихъ

---

[1] Uhlemann. Handbuch. d. gesammt. Aegyptisch. Alterthumskunde. Zw. Th. S. 218—219 и 269.

[2] См. Todtenbuch. Taf. 1—11.

[3] Самымъ нечистымъ животнымъ была свинья. Свинопасы не пускались и въ храмъ.

Digitized by Google

плодовъ съ шелухой (жрецы вовсе отказывались отъ употребленія рыбъ).—Требованія чистоты простирались, повидимому, и на самую одежду. Платье должно было быть непремѣнно льняное, а на верхъ его надѣвался бѣлый шерстяный плащъ. Этотъ послѣдній, впрочемъ, въ храмѣ снимали и не клали съ трупомъ во гробъ [1].

Но, сверхъ этихъ, общихъ требованій культа, обнимавшаго собою всю жизнь египтянина, съ ея важнѣйшими моментами, были, какъ и вездѣ, еще особенныя, — состоявшія въ торжественныхъ религіозныхъ церемоніяхъ. Въ Египтѣ религіозныхъ праздниствъ было не меньше, если не больше, чѣмъ въ браминствѣ и буддизмѣ. Почти всѣ дни года, раздѣлявшагося на 12 мѣсяцевъ съ 30 днями, были посвящены имени того или другаго бога, тому или другому воспоминанію о миѳическихъ событіяхъ изъ жизни боговъ, какъ видно это изъ недавно изданнаго и выше упомянутаго египетскаго календаря [2]. Каждое ново-

---

[1] Льняная одежда требовалась въ видахъ предохраненія отъ заразы, — верхняя шерстяная одежда задерживала на себѣ міазмы, — вотъ почему она скидалась предъ входомъ во храмъ и не полагалась во гробъ. Uhlemann. Thoth. S. 162.

[2] См. Calendrier des Jours fastes et nefastes de l'annde Egyptienne, par Chabas. Вотъ имена египетскихъ мѣсяцевъ: Тотъ—(мѣсяцъ бога луны, который есть богъ и вообще времясчисленія), Paophi, Athyr, Choiack, Tobi, Mechir, Phamenot, Pharmuti, Paschon, Payni, Epiphi, Mesori,—сверхъ того, пять вставныхъ дней — въ концѣ года. Въ календарѣ встрѣчаются противъ извѣстныхъ дней замѣтки о томъ, что въ этотъ день произошло то или другое событіе въ мірѣ боговъ, преимущественно же воспоминаются эпизоды борьбы Ра и Озириса съ Сетомъ (единственный сложный миѳъ Египта), или указывается, что въ тотъ или другой день рожденіе бога или богини. Прибавочные дни въ году посвящены воспоминанію о рожденіи Озириса, Гора, Тифона, Изиды и Нейтъ. Воспоминается также путешестніе Ра по небу. Встрѣчаются и такія замѣтки: «Тотъ посѣщаетъ Ра въ его баркѣ» — или;

Digitized by Google

луніе и каждый 7-й день недѣли посвящался религіозному празднеству,—а также время возвышенія воды въ Нилѣ и дни жатвы. Но особенно много было частныхъ празднествъ въ честь отдѣльныхъ боговъ, въ отдѣльныхъ, имъ посвященныхъ, храмахъ, куда во множествѣ собирался народъ.

Особенность этихъ религіозныхъ торжествъ или церемоній, называемыхъ у грековъ панегиріями — (πανήγυρες) большими и малыми, составляли религіозныя процессіи, при которыхъ статуи боговъ переносились гіеростолистами, облаченными въ священныя одежды, изъ храма въ храмъ, изъ мѣста въ мѣсто, или кругомъ храма, въ сопровожденіи массъ народа. Всѣ жрецы мѣстнаго культа являлись на эти процессіи, слѣдуя предписанному порядку и неся съ собою знаки ихъ частнѣйшихъ священныхъ занятій [1]. Большею частію эти панегиріи соединялись съ общественнымъ весельемъ, иногда переходившимъ границы умѣренности и приличія [2]. Формы празднествъ были разнообразны, по характеру боговъ и ихъ значенію.

«огонь въ первый разъ воспламенился (въ этотъ день). Озирисъ признанъ великимъ всѣми богами»...

[1] Климентъ александрійскій въ Stromata — подробно описываетъ это шествіе жрецовъ, между которыми сначала выступали пѣвцы, затѣмъ — астрологи, писцы, гіеростолисты и наконецъ — пророки или первосвященники. Strom. VI, 4. Устроялась иногда особая барка или пирамидальное помѣщеніе (родъ небольшой капеллы, которую носили на рукахъ или возили въ лодкѣ) для всѣхъ боговъ мѣстности. Боргардъ сопоставляетъ ее съ кивотомъ завѣта, который носили левиты (въ Divinitès Egyptiennes). Празднуемому богу приносились подарки, онъ украшался особеннымъ образомъ—перьями, привязками.

[2] О всѣхъ праздникахъ этого нельзя сказать. Иногда требовалась и воздержность. Подъ нѣкоторыми днями египетскаго календаря стояло: «не ѣдятъ рыбы, не зажигаютъ масла». Calendrier, par Chabas. p. 26.

Digitized by Google

Замѣчательнѣйшіе изъ праздниковъ тѣ, которые посвящены были главнѣйшимъ богамъ. Геродотъ по преимуществу упоминаетъ о праздникѣ Бубастиды въ Бубастисѣ, Нейтъ—въ Саисѣ, Латоны въ Буто, Марса въ Папримисѣ и Аммона въ Геліополѣ. Но болѣе всѣхъ замѣчательны торжества въ честь Изиды и Озириса,—этихъ общепризнанныхъ и главнѣйшихъ боговъ Египта, имѣвшихъ, притомъ, глубокое, типическое значеніе—для физической и нравственной жизни египтянина. На торжествѣ въ Бубастисѣ—мужчины и женщины во множествѣ разъѣзжали на суднахъ по рѣкѣ, били въ бубны и пѣли пѣсни. На пути они пристава̀ли къ городамъ, лежащимъ на берегахъ, продолжая пляски и пѣніе и иногда издѣваясь надъ прибрежными жителями и обнажая себя. По возвращеніи съ увеселительной прогулки, въ храмѣ снова приносились жертвы богинѣ. Въ этотъ день, замѣчаетъ Геродотъ, вина издерживалось болѣе, чѣмъ во все остальное время года [1]. На праздникѣ Нейтъ въ Саисѣ—весь городъ иллюминовали, тысячи огней горѣли повсюду—въ ночь праздника (отъ чего и праздникъ назывался лихнокаіею, то есть горѣніемъ свѣтильниковъ). Геродотъ не объясняетъ причины, по которой такъ праздновали богинѣ Нейтъ [2], но, вѣроятно, это была символика свойствъ богини, какъ матери бытія, изъ мрака которой возникъ свѣтъ жизни. Въ Геліополѣ и Буто праздники состояли въ однихъ жертвоприношеніяхъ, а въ Папримисѣ былъ странный обрядъ, состоявшій въ томъ, что жрецы и народъ вступали въ бой при входѣ во храмъ, — въ то время, какъ въ него вносили кумиръ бога Арея.

---

[1] Herod. 2, 60.
[2] Ibid. 2, 61.

Digitized by Google

Драка сопровождалась часто дурными послѣдствіями. Геродоту говорили, въ объясненіе, что это воспоминаніе того, какъ Арей пришелъ сюда — во храмъ — къ своей матери и какъ избилъ служителей, которые не признали его и не пускали къ ней [1].

Но всѣхъ замѣчательнѣе, какъ мы сказали уже, были торжества въ честь Изиды и Озириса. На нихъ, по преимуществу, воспоминались скорбь богини, сѣтующей по умершемъ мужѣ, смерть и погребеніе Озириса и побѣда Гора надъ ихъ врагомъ Сетомъ. Богатое содержаніе миѳа объ Озирисѣ и Изидѣ давало разнообразную форму этимъ празднествамъ, на которыхъ воспроизводились или отдѣльныя черты изъ легендарной жизни этихъ божествъ, или въ цѣломъ вся — по возможности — ихъ трагическая исторія, оканчивающаяся торжествомъ ихъ силы и могущества. Когда праздновали смерть Озириса (по преимуществу — въ городахъ, гдѣ, по миѳическому преданію, были его гробы), то, среди этого скорбнаго торжества, — въ процессіи носили «ящикъ съ его тѣломъ». *Сердце* Озириса, какъ символъ его неумирающей животворной силы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и безсмертія всѣхъ его почитателей, было при этомъ предметомъ особеннаго поклоненія [2]. Иногда, какъ въ Бузирисѣ, напримѣръ, при храмѣ Изиды воспоминалась скорбь самой этой богини. Мужчины и женщины, по словамъ Геродота, по принесеніи жертвы, бичевали себя [3]. Очевидно, это было воспроизведеніе скорби Изиды, которая терзалась и мучилась, среди безплодныхъ поисковъ

---

[1] Ibid. 2, 63 и 64.

[2] Этотъ ящикъ съ тѣломъ или сердцемъ Озириса также сопоставляютъ съ ковчегомъ завѣта.

[3] Herod. 2, 61.

Digitized by Google

за похищеннымъ тѣломъ своего супруга. Иногда же,—частнѣе,—праздновалось нахожденіе Озирисова трупа и его разбросанныхъ членовъ. Торжество это имѣло по преимуществу страстный, фаллическій характеръ[1]. Это было обожаніе производительной силы, которой источникомъ и типомъ служилъ Озирисъ. Были и празднества съ болѣе сложными и цѣльными воспроизведеніями миѳа. По свидѣтельству Геродота, въ Саисѣ—при гробницѣ Озириса — на озерѣ, которое было въ оградѣ храма, ночью праздновались страданія Озириса. Озеро, очевидно, давало возможность представить въ лицахъ всю исторію Озириса и Изиды[2]. Нѣтъ сомнѣнія, что въ такомъ искусственномъ воспроизведеніи миѳа объ Озирисѣ и Изидѣ и состояло это торжество. Наше воображеніе само можетъ дополнить, какъ и сдѣлалъ это Эберсъ въ своемъ романѣ (дочь Фараона), свидѣтельство Геродота представленіемъ, что по озеру на лодкѣ плыли мужчина съ женщиной, а лодкой правилъ юноша, ихъ сынъ, что въ слѣдъ за тѣмъ явилась страшная фигура Тифона и поразила Озириса, трупъ котораго унесенъ водою на сѣверъ,—что при этомъ раздался неутѣшный плачъ оставшейся въ живыхъ супруги, которую окружали другія сѣтующія жены, что плачъ этотъ смѣнился наконецъ радостію, при вѣсти о нахожденіи трупа и такъ далѣе. Скорбь и ликованіе, плачъ и восторгъ Изиды, представляемыя живыми лицами, конечно, должны были производить сильный эффектъ. Въ этихъ представленіяхъ сказывалась вся нравственная настроенность египтянина и весь ро-

[1] Женщины, воспѣвая гимны Озирису (Bakху), носили по улицамъ фаллы, какъ это дѣлалось и въ Римѣ, и въ Греціи. Herod. 2, 48 и 49

[2] Herod. 2, 170—171.

Digitized by Google

мантизмъ его міросозерцанія... И боги въ небѣ, какъ люди на землѣ, оплакиваютъ смерть Озириса и торжествуютъ побѣду Гора надъ Сетомъ. Скорбь и радость небесной «царицы священной земли Египта» имѣли здѣсь міровое значеніе...

Празднества эти въ честь Озириса и Изиды Геродотъ называетъ «таинственными мистеріями», особенно же послѣднія изъ нихъ, совершавшіяся ночью на озерѣ. Такъ, по его словамъ, называли ихъ и сами египтяне. Онъ замѣчаетъ только, что не можетъ подробно говорить о нихъ, хотя многое знаетъ о нихъ [1]. Въ чемъ же состояло то сокровенное въ этихъ мистеріяхъ, о чемъ не считалъ себя въ правѣ сообщать греческій историкъ? Что предполагается въ нихъ за этими внѣшними обрядами и церемоніями?

Прежде, въ концѣ 18 и началѣ 19 столѣтія, подъ вліяніемъ предвзятой мысли о тайнахъ мудрости, которою обладалъ древній міръ, въ мистеріяхъ вообще и египетскихъ, какъ древнѣйшихъ — въ особенности, думали видѣть особое ученіе, которое возвышалось надъ народною вѣрою и могло быть сообщаемо только образованнымъ классамъ и притомъ подъ покровомъ тайны,—въ нихъ предполагали, частнѣе—ученіе религіи *чистой*, возвѣщавшей идею единаго, премірнаго божества, которое признавали библейскіе патріархи [2]. Изъ этой же таинственной египетской мудрости, которой, по словамъ книги Дѣяній, наученъ былъ Моисей, изводили и его законъ, данный евреямъ,—вмѣстѣ съ высокими воззрѣніями его на божество и че-

---

[1] Herod. 2, 171.

[2] См. Dictionnaire historique des cultes religieux. t. II. Paris 1870. Les Mysteres.

Digitized by Google

ловѣка [1]. Теперь, при болѣе обстоятельномъ знакомствѣ съ религіями древности, подобные взгляды пали и почти не повторяются. Признавать, по крайней мѣрѣ, то раздвоеніе въ религіозномъ ученіи древнихъ, какое предполагается этими мнѣніями, нѣтъ никакихъ основаній. Нѣтъ основаній и въ египетскихъ мистеріяхъ видѣть доктрину *совершенно отдѣльную* отъ обычныхъ религіозныхъ воззрѣній.

Судя по тому, что говоритъ Геродотъ о таинствахъ Озириса и Изиды, это были просто священныя церемоніи, въ которыхъ изображалось въ лицахъ содержаніе миѳа объ этихъ богахъ, иначе—это была священная драма изъ миѳическаго сказанія объ Озирисѣ и Изидѣ, отличавшаяся отъ обычнаго богослуженія

---

[1] Въ первый разъ это, ни на чемъ не основанное, мнѣніе высказано было Вольтеромъ и потомъ до такой степени было распространено и стало обыкновенно, что самъ Шиллеръ воспроизвелъ его поэтически въ извѣстной статьѣ — посольство Моусея «Sendung Mosis». Германскій поэтъ, подъ вліяніемъ этого предвзятаго взгляда, изображаетъ еврейскаго вождя, какъ философа, который въ самой наукѣ, пріобрѣтенной въ Египтѣ, находитъ средство къ освобожденію своего народа. Въ Мадіанитской пустынѣ, куда онъ принужденъ былъ бѣжать, въ уединеніи, — яснѣе рисуется ему, по мнѣнію Шиллера, рабство его соплеменниковъ и окончательно созрѣваетъ намѣреніе освободить угнетенный народъ. Но какъ освободить, когда деморализованный рабствомъ народъ самъ не захочетъ этого? Средство одно,—религія. Но какого же бога возвѣстить ему? Новая коллизія, въ которую, по словамъ Шиллера, впадаетъ Моусей, обдумывая планъ освобожденія народа. Философскаго бога,—бога, о которомъ онъ узналъ въ таинствахъ Египта и отъ его мудрецовъ, народъ не приметъ, не пойметъ, а проповѣдывать суевѣріе—не достойно мудреца. Эта коллизія разрѣшается, наконецъ, примиреніемъ того и другаго религіознаго воззрѣнія, т. е. и его собственнаго и народнаго;—Моусей намѣревается проповѣдать истиннаго бога, о которомъ узналъ изъ мистерій, но въ *формѣ* народнаго *суевѣрія*. Вотъ почему онъ возвѣщаетъ народу, что его послалъ Іегова «вѣчно сущій», но явившійся въ пустынѣ, въ горящей купинѣ, говорившій съ нимъ человѣческимъ языкомъ. См. Sendung Mosis. Schillers Werke. 1869. S. 904—910.

Digitized by Google

своею театральностію и символизмомъ и совершавшаяся ночью, и не въ храмѣ [1]. Этимъ, повидимому, и разрѣшался бы весь вопросъ о египетскихъ мистеріяхъ. Но изъ нѣкоторыхъ другихъ свидѣтельствъ извѣстно, что въ Египтѣ мистеріи имѣли предварительную инициацію, т. е. что адепты ихъ посвящались въ нихъ особенными обрядами, и что посвященнымъ предварительно прочитывалось что-то изъ какой-то таинственной книги. Есть основаніе, поэтому, предполагать, что въ описанныхъ нами мистеріяхъ или св. обрядахъ, къ нимъ принадлежащихъ, заключалась только внѣшняя сторона мистерій, не болѣе,— только внѣшній аппаратъ свящ. таинствъ въ строгомъ смыслѣ слова. Такъ думаетъ объ этомъ Эберсъ. Но что же мы могли бы предположить за этою внѣшностію, кромѣ того, что̀ она выражала собою и чего служила символомъ? Какія идеи, какую доктрину, кромѣ того мистико-пантеистическаго воззрѣнія на Озириса и Изиду, которое намъ уже извѣстно?.. Замѣчательно, въ самомъ дѣлѣ, что Ямвлихъ и другіе Неоплатоники, посвященные въ мистеріи и интересовавшіеся, конечно, всего болѣе доктриной мистерій, а не ихъ обрядностію, ничего не сообщаютъ намъ въ своихъ трактатахъ о египетскихъ мистеріяхъ, кромѣ отвлеченныхъ, мистико-пантеистическихъ воззрѣній,—быть можетъ, даже осмысленныхъ ихъ собственными взглядами. Иначе и не могло быть.

---

[1] Изъ словъ Геродота видно только, что онъ обязанъ былъ молчать о подробностяхъ совершенія мистерій и не произносить священныхъ именъ боговъ, въ честь которыхъ онѣ происходили. Ясно, впрочемъ, что подразумѣваются имена Озириса и Изиды. Можетъ быть, это молчаніе требовалось отъ него, какъ иностранца. Діодоръ сицилійскій, повидимому, говоритъ о томъ же, но открыто и безъ таинственныхъ умолчаній.

Digitized by Google

Если была особая доктрина мистерій, то она могла состоять только въ болѣе отвлеченномъ пониманіи народныхъ вѣрованій, въ ихъ философскомъ осмысленіи, въ мистическихъ или теософическихъ теоріяхъ, но она не могла быть въ противорѣчіи съ народною религіею. Предполагать, что мистеріи имѣли цѣлію закрыть отъ народа высшій смыслъ религіозной доктрины, *совершенно расходившейся* съ обыденной народной вѣрой, значило бы допускать внутреннее противорѣчіе въ значеніи мистерій, — умножая своихъ адептовъ, онѣ постепенно открывали бы народу то, что должно было быть скрытымъ. Мистическое значеніе миѳа объ Озирисѣ—это иное дѣло. Оно могло имѣть свой эффектъ, въ смыслѣ высшаго ученія, въ существѣ согласнаго съ общимъ народнымъ воззрѣніемъ. Миѳъ объ Озирисѣ и Изидѣ, какъ мы видѣли, дѣйствительно, былъ предметомъ разнообразныхъ мистическихъ толкованій. Озирисъ — это универсъ, взятый въ своемъ происхожденіи и въ цѣломъ жизненномъ процессѣ; — это, вмѣстѣ съ тѣмъ, и прототипъ человѣка, — его нравственной жизни и его будущей судьбы. Словомъ, и здѣсь было тоже, что въ мистеріяхъ Митры въ Иранѣ, гдѣ отъ представленія о чувственномъ свѣтѣ восходили къ понятіямъ о свѣточѣ жизни нравственной и о надеждѣ на жизнь въ небѣ. Если, наконецъ, и были или могли быть у жрецовъ взгляды, совершенно расходившіеся съ религіей народа, — то они не могли быть предметомъ мистерій, а были дѣломъ немногихъ личностей, передававшихъ въ секретѣ свое отрицательное ученіе...

О времени происхожденія мистерій Озириса и Изиды неизвѣстно ничего положительнаго. Вѣроятно, онѣ возникли изъ прежнихъ, менѣе сложныхъ и совершенно открытыхъ обрядовъ въ честь Озириса—въ

Digitized by Google

эпоху развитія мистическаго ученія объ этомъ богѣ. Необычныя священнодѣйствія, вновь введенныя, съ широкимъ, всеобъемлющимъ смысломъ, — были сначала, конечно, новостію и до конца удержали свою таинственность, вслѣдствіе самой своей обстановки...

Таковъ культъ, служившій выраженіемъ своеобразныхъ идей египетской религіозной доктрины.

Чего же достигалъ и къ чему стремился въ своей нравственной жизни египтянинъ, ища близости къ божеству и ожидая соединенія съ нимъ?

Взглядъ на нравственное совершенство и идеалъ его не выясненъ, не опредѣленъ. Повидимому, онъ былъ невысокъ, — онъ исходилъ изъ требованій чистоты, но эта чистота, какъ и въ Иранѣ, понималась больше внѣшнимъ образомъ, и болѣе подъ формами чистоты физической, чѣмъ нравственной [1]. Иначе и не могло быть, когда и здѣсь, какъ тамъ, не было яснаго сознанія о нравственномъ поврежденіи человѣческой природы. Если даже, дѣйствительно, было здѣсь вѣрованіе о томъ, что человѣкъ есть падшій духъ, то все таки не было чисто нравственнаго взгляда на это паденіе. Обычныя натуралистическія понятія преобладаютъ въ воззрѣніи на нравственную дѣятельность; чувственность,—и не рѣдко очень грубая и страстная,—вводится въ самый культъ и дѣлается, какъ на праздникахъ въ честь Озириса, однимъ изъ видовъ богопочтенія [2].

Единственное, что выдвигается среди духовныхъ проявленій человѣческой жизни и высоко цѣнилось

---

[1] Требованія этой чистоты касались омовеній и употребленія той или другой пищи.

[2] Сохранились, даже и на саркофагахъ, изображенія въ высшей степени грубаго и страстнаго характера, представляющія сцены, быть

Digitized by Google

въ нравственномъ отношеніи, — это знаніе религіозное, постиженіе тайнъ божественной жизни, приближающее человѣка къ богамъ. Тайна,—благоговѣніе предъ тайною,—характерное явленіе въ психической жизни египтянина. «Уразумѣть таинственныя имена боговъ», — великое пріобрѣтеніе для души [1]. Во имя этого знанія боговъ и ихъ именъ дается свобода отъ мученій въ Керъ-Нетеръ и доступъ къ богамъ [2]. Какъ и въ Индіи, — мудрость религіозная, хотя здѣсь она иного характера и не соединялась съ аскетизмомъ, считалась нравственнымъ совершенствомъ.

Но нравственность соціальная, добродѣтель въ отношеніи къ другимъ людямъ,—у египтянъ стояла, сравнительно, очень высоко. Вдумчивый и нѣсколько меланхолическій египтянинъ отличался мягкостію чувства и уваженіемъ въ отношеніи къ другимъ личностямъ,—почтительностію, деликатностію и состраданіемъ [3]. Нѣкоторыя изъ нравственныхъ требованій въ этомъ отношеніи въ высшей степени замѣчательны и приближаются къ нашимъ христіанскимъ требованіямъ. Вотъ исчисленіе добродѣтелей и пороковъ—на

можетъ — изъ культа Озириса и Изиды, — содержаніе которыхъ не можетъ быть и передаваемо. О страстности и чувственности египтянъ часто и очень рѣзко говорятъ и библейскіе пророки. См. Iезек. 16, 26; 23, 20.

[1] Todtenbuch. c. 127. Именъ боговъ, дѣйствительно, было много. 142-я глава книги мертвыхъ упоминаетъ 156 различныхъ хвалебныхъ именъ Озириса. См. Uhlemann, Handbuch. d. Aegypt. Alterthums-kunde. 4 Theil. S. 117—123. Die Namen des Osiris.

[2] Rit. funeraire. Chap. XVII, 26.

[3] Разумѣется — въ средѣ своего народа. Въ отношеніи къ чужестранцамъ, египтянинъ связанъ былъ другимъ религіознымъ взглядомъ, по которому самое прикосновеніе къ иноземцу, считалось нечистотой.

Digitized by Google

надгробныхъ надписяхъ и по книгѣ мертвыхъ, на основаніи которыхъ мы и можемъ судить о нравственныхъ воззрѣніяхъ египтянъ въ этомъ отношеніи. Начинаемъ съ молитвы, которая читалась операторомъ при погруженіи внутренностей въ Нилъ—отъ имени умершаго: о Ра—и всѣ другіе боги, дарующіе жизнь человѣку! примите меня къ себѣ и введите въ сонмъ вѣчныхъ духовъ. Въ продолженіи временной жизни своей я почиталъ боговъ и уважалъ моихъ почтенныхъ родителей, послужившихъ орудіемъ моего явленія въ міръ. Я никого не убилъ изъ моихъ братьевъ—людей (жизнь, ея сохраненіе—святыня въ Египтѣ), не злоупотребилъ ни одною тайною довѣрившагося мнѣ человѣка (тайна и ея сохраненіе — также святыня для того, кто всюду видѣлъ тайну). Если я позволялъ себѣ иногда употреблять запрещенную пищу и питье, то въ этомъ виноватъ мой нечестивый желудокъ [1]. На гробѣ царя Рамзеса V найдена слѣдующая надпись: «я не озлоблялся ни на кого, не похищалъ чужаго, никого напрасно и незаслуженно не умерщвлялъ, усердно молился, не притворствовалъ, не простиралъ своей руки на жертву боговъ, не былъ ни развратникомъ, ни пьяницею, не осквернялся нечистотою, не потрясалъ головою, когда слушалъ слова правды, никогда подолгу и излишне не распространялся въ своихъ рѣчахъ (замѣчательное требованіе, понятное, впрочемъ, съ точки зрѣнія египетскаго глубокомыслія и сосредоточенности), ни боговъ, ни отца не поносилъ, не презиралъ ихъ и въ сердцѣ, и не открывалъ покрововъ на мертвыхъ». Еще замѣчательнѣе надписи на гробахъ другихъ

[1] Который, вмѣстѣ съ этими словами, и погружался въ Нилъ. См. Kreuzers. Symbolik. Zw. B. Erst. Heft. S. 139—140.

Digitized by Google

правительственныхъ и частныхъ лицъ: «я не мучилъ сына бѣдняка, не притѣснялъ вдовы, ни одного рыбака, ни одного пастуха, не преслѣдовалъ, ни у одного изъ хозяевъ не взялъ раба для работъ своихъ, не было голоднаго въ мое время... Я не предпочиталъ богатыхъ бѣднымъ» [1]. Или: «я былъ другъ старыхъ, отецъ юныхъ и никого изъ людей не ненавидѣлъ». А вотъ и еще надписи: «Вы земные обитатели—книжники и чтители боговъ! Возьмите на себя трудъ выслушать рѣчь мою! Признайте во мнѣ образецъ человѣка, который ходитъ по пути Божію... Я былъ справедливъ и ненавидѣлъ ложь. Я давалъ хлѣбъ алчущему, воду жаждущему, одежду нагому, жилище не имѣющему крова. Я дѣлалъ людямъ все, что они могли бы мнѣ сдѣлать». Еще — и въ томъ же родѣ. «Я любилъ отца, почиталъ мать, былъ прибѣжищемъ братьевъ, другомъ сосѣдей, благодѣтелемъ всѣхъ людей въ моемъ городѣ. Я давалъ хлѣбъ алчущему, питье жаждущему, одежду нагому. Я питалъ священныхъ животныхъ, умащалъ ихъ масломъ и одѣвалъ покровами. Я принималъ у себя и господъ, и рабовъ на ихъ пути, мои двери были открыты для путника... Богъ наградилъ меня за это долголѣтіемъ и благополучіемъ на землѣ. Я видѣлъ у своихъ ногъ многочисленное потомство, былъ сынъ у сына моего въ тотъ день, въ который разлучился я съ земною жизнію» [2].

Этотъ мягкій, гуманный взглядъ проникалъ и общественную нравственность, и ея законы и требованія. Жизнь семейная здѣсь стояла выше, чѣмъ у многихъ изъ древнихъ народовъ. Не смотря на мно-

[1] Надпись на гробѣ правителя одного изъ номовъ.

[2] См. у Бругша въ Gräberwelt. S. 31—33.

Digitized by Google

гоженство [1], женщина въ Египтѣ цѣнилась высоко,—она была «владычицею дома», какъ постоянно называется она на памятникахъ,—и допускалась къ участію въ общественныхъ дѣлахъ, по крайней мѣрѣ не оставалась безучастною къ нимъ, за исключеніемъ развѣ свящ. должностей,—жречества [2]. Она завѣдывала и воспитаніемъ дѣтей,—происхожденіе этихъ послѣднихъ обозначалось именемъ матери, которое было священно... Замѣчательно въ этомъ отношеніи описаніе материнскихъ заботъ о дѣтяхъ на одномъ изъ недавно открытыхъ памятниковъ: «Шу—богъ этого міра, но онъ въ высотахъ неба,—есть, впрочемъ, его отобразы на землѣ,—онъ далъ тебѣ твою мать... Она усыновила тебя, когда исполнились мѣсяцы (повидимому—особый обрядъ), она взяла тебя къ своей груди и кормила ею въ продолженіи трехъ лѣтъ. А когда ты учился въ школѣ, она каждый день бывала у твоего учителя, принося тебѣ хлѣбъ и питье изъ своего дома. Вотъ ты теперь самъ женатъ и имѣешь свой домъ. Обрати взоръ свой на дѣтей, тобою рожденныхъ, дѣлай съ ними, что дѣлала твоя мать. Она не возвышала рукъ къ Богу, безъ того, чтобы не была услышана молитва ея (о тебѣ)» [3]. Почтительность къ родителямъ и вообще къ старшимъ была од-

---

[1] Извѣстія объ этомъ противорѣчивы: Геродотъ говоритъ, что каждый египтянинъ имѣлъ одну жену; Діодоръ, напротивъ, что, за исключеніемъ жрецовъ, каждый имѣлъ столько женъ, сколько хотѣлъ. Истина въ томъ, конечно, что многоженство дозволялось и этимъ пользовались богатые. См. Uhlemann. Handbuch. d. Acg. Alterthums-kunde Zw. Theil. Die Familie. S. 272—274.

[2] Такъ по Геродоту, но изъ рисунковъ на памятникахъ видно, что были и жрицы Изиды,—изображаемыя обыкновенно съ «систромъ» въ рукахъ. Самъ Геродотъ упоминаетъ о жрицахъ въ Ѳивахъ. 2. 54.

[3] Note sur les resultats des familles executées en Egypte. par V. de Rougè. 1861. p. 18—19.

Digitized by Google

нимъ изъ отличительныхъ и выдающихся явленій въ Египтѣ, по Геродоту [1]. Нарушеніе супружеской вѣрности наказывалось и въ мущинѣ, какъ въ женщинѣ [2].

Строй гражданской жизни — сравнительно—также отличался началами соціальнаго порядка. По преимуществу строги были наказанія за вѣроломство или клятвопреступленіе и убійство (священныхъ животныхъ и человѣка). То и другое каралось смертію, а отцеубійца — сожигался живой. Дѣтоубійца долженъ былъ три дня и три ночи держать въ рукахъ убитое имъ дитя. Воровство — также наказывалось сравнительно строго. Египетское уголовное право выдается по преимуществу тѣмъ, что тамъ существовало право наказывать лишеніемъ члена, который послужилъ орудіемъ къ совершенію преступленія [3].

Государственная жизнь религіознѣйшаго изъ народовъ древности носила теократическія черты. Фра—сынъ Ра и неограниченный властитель, но онъ стоялъ подъ вліяніемъ жрецовъ, какъ сословія, которое толкуетъ волю боговъ и самъ, со времени вступленія на тронъ, зачислялся въ эту касту. Широкой политической жизни не могло развиться при такихъ условіяхъ и при существованіи кастъ, хотя онѣ и не имѣли здѣсь такого угнетающаго вліянія, какъ въ

---

[1] Содержаніе престарѣлыхъ родителей возлагалось на дочь, а не на сына. Явленіе, также указывающее на общественное значеніе женщинъ.

[2] Мущина наказывался тысячью ударами, у женщины отрѣзывали носъ,—наказаніе безобразіемъ.

Въ Египтѣ было въ обычаѣ вступать въ бракъ въ кровномъ родствѣ, какъ и въ Иранѣ. Оправдывалось это примѣромъ Озириса и Изиды. Братъ женился на сестрѣ и женѣ брата.

[3] См. Handbuch. d. Aeg. Alterthums-kunde. Th. II, 75—78.

Digitized by Google

Индіи [1]. Въ исторіи завоеваній и государственнаго развитія страна Нила не можетъ занять виднаго мѣста, но гражданская и общественная жизнь, сравнительно, была выработана и во многомъ могла служить образцомъ для древнихъ восточныхъ народовъ. Еще болѣе нужно сказать это объ интеллектуальной сторонѣ въ жизни Египта. Едва ли гдѣ въ древнемъ мірѣ была такъ развита наука о природѣ, какъ у этого глубокомысленнѣйшаго изъ народовъ древности. Эта мудрость египтянъ не то, что созерцаніе индѣйца, безплодное и мечтательное, съ другой стороны—и не простое наблюденіе явленій дѣйствительности. Египтянинъ проникнутъ былъ чувствомъ таинственнаго, но разрѣшенія тайнъ и загадокъ искалъ не столько въ мечтательныхъ комбинаціяхъ ума и воображенія, сколько въ наблюденіи за космическими явленіями. Его мудрость, поэтому, отличалась и отъ индѣйской созерцательности и отъ иранскаго реализма, и была углубленіемъ въ природу, которое въ тоже время проникнуто было чувствомъ таинственности, въ связи съ религіознымъ взглядомъ. Солнце и Нилъ, оплодотворяющій, при его посредствѣ землю, — вотъ исходъ его религіи. Наблюденіе неба и изученіе земли—почвы,—вотъ исходъ его науки. Въ астрономіи Египетъ шелъ впереди многихъ народовъ и едва ли не здѣсь ея древнѣйшее отечество. Въ связи съ нею шла и математика; геометрія, поводъ къ изученію которой давали явленія разлива Нила и распредѣленіе участковъ земли, также была очень развита. Сама эта почва,—минералы, растенія, вся вообще область физическихъ явленій — здѣсь также

[1] Выходъ изъ кастъ былъ возможенъ, но египетскимъ консерватизмомъ требовалось, чтобы сынъ наслѣдовалъ отцу въ занятіяхъ.

Digitized by Google

была изучена едва ли не болѣе, чѣмъ въ другихъ странахъ древняго міра. Особенно развита была въ Египтѣ медицина [1]. Но обѣ эти науки—и астрономія, и медицина проникнуты были магическимъ ученіемъ: первая часто переходила, какъ мы видѣли, въ астрологію, а вторая соединялась съ заклинаніями и призываніями духовъ. Философіи, не смотря на глубокомысліе египтянъ, въ отдѣльности отъ богословія, не было. Она была то, что называется теософіей, и переходила въ религіозный мистицизмъ; таинственныя представленія о вліяніи боговъ — замѣняли, повидимому, разсудочныя комбинаціи о силахъ и законахъ природы.

Искусство, развившееся подъ вліяніемъ религіи, было оригинально, какъ и само религіозное воззрѣніе. Поэзіи, особенно эпической, не развилъ этотъ меланхолическій народъ, жившій не столько прошедшимъ, сколько настоящимъ и будущимъ [2]. Лирика,—выраженіе *внутренняго, субъективнаго* чувства,—вотъ въ чемъ по преимуществу состояла его поэзія, тѣсно связанная по своему содержанію съ религіозными вѣрованіями и монотонная по своей формѣ. Музыка, сообразно съ тѣмъ же серьёзно-грустнымъ настроеніемъ египтянина, была развита болѣе и особенно любима народомъ. Живопись, служившая также по преимуществу религіи и ея символикѣ, отличалась мертвенностію и отсутствіемъ красоты. Замѣчаютъ,

---

[1] Было даже раздѣленіе врачей по специфическимъ болѣзнямъ и органамъ тѣла.

[2] Пытаются объяснить это—то тѣмъ, что египтяне жили разрозненною жизнію, сосредоточивавшеюся въ отдѣльныхъ номахъ, то наоборотъ тѣмъ, что слишкомъ рано здѣсь сложились и окрѣпли политическія формы жизни. Мы смотримъ на это съ психической точки зрѣнія.

Digitized by Google

что животныя изображались въ Египтѣ лучше, чѣмъ люди [1]. Болѣе всего замѣчательна египетская архитектура, поражающая колоссальностію, громадностію размѣровъ зданій и скульптура—страннымъ сочетаніемъ формъ и чудовищностію. Колоссальныя пирамиды, которыя, кажется, едва держитъ на себѣ земля, громаднѣйшіе храмы и обелиски Ѳивъ, Луксора, Карнака [2], точно гиганты возстаютъ предъ взоромъ путешественника и производятъ впечатлѣніе чего-то вышечеловѣческаго. Кажется, египтянинъ хотѣлъ ими достигнуть неба, чтобъ исторгнуть оттуда тайну жизни, и связать свое существованіе съ небесными, вѣчно живущими духами. Чудовищность формъ въ фигурахъ сфинксовъ говоритъ за то же стремленіе къ таинственному. А эти громадныя массы неподвижнаго камня, изъ котораго созданы пирамиды, обелиски и храмы,—выражаютъ собою неизмѣнность, вѣчность существованія, къ которому такъ стремился египтянинъ. Неподвижностію, устойчивостію жизни и стремленіемъ къ неизмѣнному и вѣчному, дѣйствительно, отличался народъ, оставившій намъ эти громады камня—вмѣстѣ съ скрытыми въ нихъ трупами, ожидающими воскресенія для жизни вѣчной. Настоящее, по египетскому воззрѣнію, — только эпизодъ, только приготовленіе къ вѣчности, жизненности нѣтъ въ этой жизни, ее мало цѣнилъ египтянинъ, ею мало онъ и наслаждался. Печать сумрачной таинственности лежитъ на всемъ, что осталось намъ отъ этой древней страны.

---

[1] Scherr. Gesch. d. Religion. B. 11. Die Aegypter. S. 53.

[2] Обелиски, повидимому, были символомъ лучей солнца. Храмъ въ Карнакѣ былъ на 134 столбахъ, въ 65 футовъ высоты. Знаменитый лабиринтъ имѣлъ надъ землею и подъ землею 3,000 комнатъ. Думаютъ, что онъ изображалъ области неба, по которымъ странствуетъ душа.

Digitized by Google

Понятно, что, жившій такимъ стремленіемъ къ вѣчности, народъ,—въ области религіозной жизни—выдавался между другими народами и интересовалъ ихъ своею мудростію. Мудростію этою, какъ мы уже говорили, дѣйствительно, славился Египетъ между народами древняго міра. Объ этой египетской мудрости говоритъ и сама библія,—изъ Египта, что еще замѣчательнѣе, вышелъ и самъ вождь и законодатель еврейскаго народа, предварительно наученный тамъ мудрости...

Мы знаемъ эту египетскую мудрость, не смотря на всѣ открытія новѣйшей исторической науки, далеко не полно и не можемъ съ опредѣленностію говорить о томъ, чему именно наученъ былъ въ Египтѣ Моисей, воспитывавшійся при дворѣ Фараона, тѣмъ болѣе, что самъ онъ ничего не говоритъ намъ объ этомъ. Но должны сказать со всею рѣшительностію, что «мудрость египетская», которая могла, по планамъ Провидѣнія, подготовить еврейскаго вождя къ тому, чтобы онъ избранъ былъ въ орудіе для цѣлей освобожденія народа Божія, не имѣла вліянія не только на существо религіи, проповѣданной Моисеемъ, но и на основу его законодательства. Египетская мудрость, касавшаяся земли и неба, могла воспитывать его въ общественнаго дѣятеля, но еврейскій пророкъ въ своей религіи и законодательствѣ является свободнымъ и независимымъ отъ нея. Въ этомъ отношеніи въ высшей степени неосновательны воззрѣнія всѣхъ тѣхъ раціоналистовъ, которые не только сопоставляютъ библейскія воззрѣнія съ египетскими, находя въ нихъ взаимное сходство, но и видятъ въ Моисеѣ — «египетскаго жреца изъ Геліополя, который принужденъ былъ бѣжать въ пустыню и тамъ составилъ законодательство, на основаніи

Digitized by Google

египетскихъ воззрѣній,—въ соединеніи съ прежними древними преданіями еврейскаго и другихъ семитическихъ народовъ.[1]

Основныя воззрѣнія египетской религіи, какъ мы видѣли изъ самаго изложенія ея, несомнѣнно, проникнуты пантеистическимъ и натуралистическимъ началомъ. Египетскій монотеизмъ — при политеизмѣ, равно какъ египетское ученіе о созданіи вселенной, которая тождественна съ творцемъ ея, не разнятся въ сущности отъ взгляда другихъ языческихъ народовъ. Странно было бы, поэтому, изводить Моисеево ученіе о Богѣ вѣчно сущемъ изъ египетской религіи и сопоставлять еврейскаго Іегову съ египетскимъ Joh-Thoth—богомъ луны, какъ дѣлаютъ это до нынѣ раціоналисты, — или искать идеи о Единомъ, вѣчно сущемъ—въ свойствахъ, которыя приписывались богинѣ Нейтъ на извѣстной уже намъ надписи, приводимой Плутархомъ: «Я есмь то, что было, что есть и что будетъ»[2]. Богъ луны, какъ мы знаемъ, особенно подъ своею первоначальною, древнѣйшею формою—Joh,' не имѣетъ ничего общаго съ понятіемъ сходнаго съ нимъ по имени Іеговы, а вѣчно сущая матерь бытія, покрывала съ которой никто еще не снималъ,—столько же отлична отъ библейскаго Іеговы, сколько и всякая другая богиня, олицетворяющая собою космическое вещество въ его сущности или зародышѣ. Вообще,—съ точки зрѣнія *сущности* религіознаго воззрѣнія египтянъ и характерныхъ особенностей ихъ религіи, — мы напрасно стали бы въ Моисеевой религіи искать слѣдовъ египетскаго

[1] Alm. Teologische Briefe. Zweiter und Vierzehnter Briefe. S. 31 и 480—481.

[2] Scherr. Geschichte der Religion. B. 11. Aegypter. S. 18.

Digitized by Google

вліянія. Подражаніе, заимствованіе — предполагаетъ усвоеніе болѣе или менѣе *характерныхъ* чертъ воззрѣнія... Самое характерное въ доктринѣ Египта,— сравнительно съ другими религіозными воззрѣніями, это, конечно, *некрологизмъ* Египта—ученіе о безсмертіи, о странствованіи въ небѣ, съ которымъ связанъ и оригинальный культъ Египта и которое стояло въ непосредственной связи съ солнечнымъ культомъ и съ миѳомъ объ Озирисѣ. Если съ точки зрѣнія этой доктрины посмотрѣть на законодательство Моисея, то скорѣе нужно признать въ немъ врага египетскихъ вѣрованій, чѣмъ компилятора египетскаго богословія. Ни одной черты, даже мимоходомъ сказанной, которая напоминала бы собою этотъ египетскій некрологизмъ. Въ этомъ отношеніи—законы Моисея касательно смерти и мертвыхъ скорѣе близки къ ученію Зороастровой религіи и совершенно противоположны египетскому воззрѣнію. Еще болѣе указываютъ на заимствованіе Моисеемъ у египтянъ нѣкоторыхъ формъ религіознаго культа или обрядовъ... Такого рода вліяніе, не существенно касающееся религіозныхъ воззрѣній,—очевидно, могло бы быть допущено и не умаляло бы священнаго авторитета еврейскаго пророка, — особенно, если эти обрядовыя формы у него служили выраженіемъ другихъ понятій;— но и это не можетъ быть доказано, по крайней мѣрѣ, относительно существенныхъ, основныхъ чертъ египетскаго культа. Характерная особенность внѣшней стороны египетской религіи — это своеобразная символика, въ связи съ которой стоитъ и культъ животныхъ. Съ точки зрѣнія этого символизма, Моисей является также скорѣе антагонистомъ, чѣмъ подражателемъ египетскихъ жрецовъ. Онъ анаѳематствуетъ

Digitized by Google

всякое изображеніе божества.[1] Правда, указываютъ на изображеніе херувимовъ, какъ на заимствованіе изъ Египта, и видятъ въ нихъ подражаніе египетскимъ сфинксамъ.[2] Но, если нужно искать прототипъ этого символическаго изображенія на кивотѣ завѣта у другихъ народовъ, то не въ Египтѣ, а какъ увидимъ послѣ, у семитическихъ племенъ, въ Вавилонѣ и Ассиріи, гдѣ они носили имя почти тождественное съ библейскимъ.[3] Съ бо́льшимъ, повидимому, правомъ указываютъ на сходство нѣкоторыхъ частныхъ формъ и принадлежностей Богопочтенія у Моисея съ египетскимъ культомъ, по преимуществу же на устройство египетскихъ храмовъ, какъ на прототипъ еврейской скиніи и затѣмъ храма, и на обрядъ обрѣзанія. Устройство храмовъ—въ общемъ расположеніи (святилище, дворъ) — напоминаетъ, дѣйствительно, скинію и затѣмъ возникшій изъ нея храмъ. Что же касается до обрѣзанія, то и этотъ обрядъ, общій многимъ восточнымъ народамъ, могъ быть взятъ у египтянъ и послѣ сдѣлаться символическимъ и таинственнымъ; но то еще вопросъ, — дѣйствительно ли взятъ онъ у египтянъ. Замѣчательно, что въ моментъ исхода евреевъ изъ Египта, въ Библіи египтяне признаются

---

[1] Въ этомъ сознается и Борегардъ, поставляющій своею задачею, какъ уже говорили мы, доказать вліяніе Египта на Моисея. Но при этомъ онъ дѣлаетъ странное замѣчаніе, совершенно невѣрное исторически, что, такъ какъ Моисей молчитъ о животныхъ, то необходимо заключить, что культъ ихъ, въ его время, еще не былъ развитъ въ Египтѣ. Les Divinités Egypt. p. 223.

[2] Говоря объ иранской религіи, мы замѣчали, что имя херувимъ сближаютъ съ нѣкоторыми иранскими и арійскими воззрѣніями на духовъ. См. т. I, стр. 630. Здѣсь указываютъ на сходство *по внѣшнему виду*.

[3] Lenormant. Manuel d'histoire. t. II, p. 192. Его же: Essai de commentaire des fragments de Berose, p. 383.

Digitized by Google

необрѣзанными.[1] Послѣ они назывались обрѣзанными (у пророка Іереміи). — Геродотъ, разсуждая о томъ, что всѣ народы заимствовали обрѣзаніе у египтянъ, столько же правъ, какъ и утверждая, что идея безсмертія идетъ отъ египтянъ. Нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что обрѣзаніе Авраамъ въ первый разъ принялъ въ Египтѣ[2] и передалъ этотъ обрядъ потомству, какъ думаетъ объ этомъ Улеманнъ.[3] Еще менѣе основательно находить подтвержденіе того, что обрѣзаніе заимствовано евреями у египтянъ, въ словахъ книги Іисуса Навина: «въ этотъ день Я снялъ съ васъ поношеніе египетское, говоритъ Богъ послѣ того, какъ въ Гамалахъ обрѣзаны были послѣдніе изъ евреевъ, остававшіеся необрѣзанными во время странствованія по пустынѣ,»[4] какъ объясняетъ это тотъ же Улеманнъ.[5] Слишкомъ искусственно было бы видѣть такую мысль: Я снялъ съ васъ то, что было позоромъ вашимъ предъ египтянами, — что за сопоставленіе со взглядами и обычаями враговъ еврейскаго народа? Мысль здѣсь та, что отнынѣ, входя въ землю обѣтованную, евреи вступали, наконецъ, во всѣ условія жизни избраннаго народа,— что̀ встрѣчало затрудненія во время пути ихъ изъ Египта, какъ и въ самомъ Египтѣ. Нѣтъ нужды, конечно, распространяться о другихъ мелкихъ сближеніяхъ, наприм. ковчега завѣта съ ящикомъ, въ которомъ носили тѣло Озириса, или съ баркой, въ которой стояли кумиры. Еврейскій пророкъ независимъ отъ

---

[1] Исход. 12, 43—44, 47—48.
[2] Быт. 12, 10.
Uhlemann. Thoth. S. 161.
[4] Іис. Нав. 5, 9.
[5] Uhlemann. Ibidem.

Digitized by Google

египетской мудрости и въ бытовой, и въ гражданской сторонѣ своего законодательства. Правда, законы о запрещенныхъ родахъ пищи сходны, но только въ самомъ общемъ, т. е., въ томъ, что тамъ и здѣсь были роды пищи запрещенной; но въ Египтѣ вовсе не выработаны эти законы, какъ у Моисея; къ тому же, у послѣдняго нѣтъ запрещеній относительно растеній, какъ въ Египтѣ, равнымъ образомъ и относительно рыбъ. Въ гражданскихъ и соціальныхъ законахъ, — область, въ которой мы могли бы всего болѣе допустить вліяніе египетской мудрости на еврейскаго законодателя — сходство также только въ общемъ, т. е. въ томъ, что египетскіе законы мягкостію приближаются къ еврейскимъ. Но нѣкоторые характерные, выдающіеся законы Египта, совершенно расходятся съ еврейскими. Таковы законы Моисея о кровосмѣшеніи, составляющіе особенность его и отличающіеся глубокою мудростію. У египтянъ—наоборотъ, братъ женился на сестрѣ. Законъ о наказаніяхъ у египтянъ—характерный въ томъ отношеніи, что лишаетъ члена, которымъ согрѣшаютъ; у Моисея совсѣмъ иной,—око за око, зубъ за зубъ. Вообще же несомнѣнна полная самостоятельность и независимость еврейскаго религіознаго законодательства отъ воззрѣній Египта и его религіи.

Digitized by Google

КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЛИГІОЗНЫХЪ ВѢРОВАНІЙ У НАРОДОВЪ ПЕРЕДНЕЙ АЗІИ.[1]

Болѣе точекъ соприкосновенія съ евреями въ исторіи религіи имѣли народы передней Азіи, изъ которыхъ многіе были близки къ нимъ по происхожденію и языку. Они одни изъ не-европейскихъ народовъ древняго міра и остаются теперь для нашего изслѣдованія.

Территорія этихъ народовъ, лежащая къ сѣверо-востоку отъ Египта, очень обширна. Начинаясь на сѣверо-востокѣ верховьями Тигра и Евфрата и простираясь, по теченію этихъ рѣкъ, на югъ до Персидскаго залива, она обнимала затѣмъ Аравійскій полуостровъ, а на западѣ восточный берегъ Средиземнаго моря и оканчивалась на сѣверо-западѣ землями между Средиземнымъ и Чернымъ морями. Народы, населявшіе восточную сторону этой мѣстности, извѣстны подъ именемъ сиріянъ и ассиріянъ, халдеевъ и вавилонянъ; на югѣ ея жили арабскія племена, на западѣ финикійскія, а на сѣверозападѣ фригіяне, лидійцы, карійцы, киликіяне, каппадокіяне, пафлагоняне и другіе незначительные народы малой

[1] Имѣются въ виду по преимуществу семитическія или такъ-называемыя арамейскія племена.

Digitized by Google

Азіи. Бо̀льшая часть этихъ народовъ[1] находилась во взаимномъ племенномъ сродствѣ и говорила сродными нарѣчіями. Это народы одного съ евреями семитическаго племени, или близкія къ нему отрасли хамитовъ, сохранившія съ нимъ сродство въ языкѣ[2] и извѣстныя въ наукѣ подъ именемъ арамейскихъ пле-

---

[1] Исключеніе составляютъ только народы сѣверо-запада (фригіяне, лидійцы, карійцы, ликійяне и др.).

[2] Ассиріяне въ библейской родословной таблицѣ народовъ причисляются прямо къ семитамъ (Быт. 10, 22). Нѣкоторыя изъ арабскихъ племенъ (измаильтяне) также, по библейскому сказанію, связаны съ евреями въ своемъ происхожденіи (Быт. 16, 10—16). Но основателемъ царства въ Вавилонѣ и Ассиріи (Быт. 10, 7) признается хамитъ Нимродъ, сынъ Хуса или Куша, потомка Хама, а финикіяне или сидонцы, вмѣстѣ съ хеттеями, іевуссеями, аморреями, гергесеями, евеями, арукеями и ассенеями причисляются къ потомкамъ Ханаана, сына Хамова (10, 15—19). (Хамиты, по древней этнографіи, считались принадлежащими къ эѳіопскому племени, а по новой этнографической терминологіи они называются сиро-арабами или арамейцами). Но языкъ финикіянъ, какъ и другихъ ханаанскихъ племенъ, весьма близокъ къ еврейскому и различается отъ него почти, какъ діалектъ одного и тогоже языка, и сами библейскіе писатели (Исаіи. 19, 18) называютъ свой языкъ ханаанскимъ. На этомъ основаніи новѣйшіе филологи и историки начали евреевъ и ханаанитовъ признавать родственными племенами, приписывая отдѣленіе послѣднихъ отъ семитовъ, въ 10-й главѣ кн. Бытія, національной враждѣ евреевъ къ ханаанитамъ (Ренанъ, Лепсіусъ). Поэтому же, ханааниты и родственныя имъ племена и ихъ языки новѣйшею наукою называются семитическими, наравнѣ съ евреями и арабами. Другіе изъ филологовъ, не отступая отъ библейскаго генеалогическаго раздѣленія народовъ, думаютъ объяснить сродство въ языкѣ ханаанитовъ и евреевъ предположеніемъ о заимствованіи. Прежде предполагали (Кнобель — Knobel и нѣкоторые изъ новѣйшихъ филологовъ также еще держатся этого взгляда), что ханааниты заимствовали свой языкъ отъ евреевъ, нынѣ — наоборотъ — утверждаютъ, что евреи получили свой языкъ отъ ханаанитовъ (I. G. Müller. См. въ R. Encyklopädie für Theologie v. Herzog. B. VII Kanaan und die kanaaniter. v. G. Müller). Легче и естественнѣе, повидимому, объясняется это тѣмъ предположеніемъ, что извѣстныя отрасли хамитовъ, имѣвшія одно первоначальное происхожденіе (отъ Ноя, — Ноахиты, Noachides) очень надолго сохранили свое сродство въ языкѣ, какъ

Digitized by Google

менъ.[1] Языки Ассиріи и Вавилоніи, Аравіи и Финикіи, сродные между собою, сродны и съ еврейскимъ. Но народонаселеніе этихъ странъ, сродныхъ по происхожденію или языку, не вездѣ было однородно, а иногда смѣшано съ разными другими племенами. Особенно это нужно сказать о мѣстности между рѣками Тигромъ и Евфратомъ и вообще о территоріи, какую занимали древніе и самые замѣчательнѣйшіе изъ народовъ передней Азіи—ассиріяне и вавилоняне. Долина Сеннааръ, въ бассейнѣ Тигра и Евфрата, по сказанію Библіи, была колыбелью человѣческихъ обществъ и исходнымъ пунктомъ разселенія народовъ, и, слѣдовательно, началомъ человѣческой исторіи. Здѣсь, на этомъ *полѣ*, т. е. плодоноснѣйшей долинѣ, обитали, по ея сказанію, всѣ прародители народовъ.[2] Сюда же, въ этотъ садъ Азіи, какъ на-

думаетъ Ленорманъ (Manuel d'histoire de l'orient, t. I, p. 119—123). Все это, впрочемъ, вопросы еще спорные и окончательно не уясненные, и стоятъ въ связи съ другими, едва ли разрѣшимыми вопросами о древнѣйшемъ разселеніи племенъ.

[1] И этотъ терминъ, указывающій на племенныя разности, также неопредѣленъ. Въ широкомъ смыслѣ имя Арама, арамеевъ въ В. Завѣтѣ, означало всю страну между Ливаномъ, Палестиной, Аравіей и Тигромъ и Евфратомъ; въ тѣсномъ же значеніи оно указывало на Сирію, прилежащую къ Месопотаміи. Филологически оно значило: «высокая, гористая страна»,—въ противоположность Ханаану, какъ землѣ сравнительно покатой, низменной. Encyklop. für Prot. Theologie. v. Herzog. В. I. Aram. Г. Хвольсонъ опредѣленіе говоритъ, что первоначально и специфически Арамъ (Aram) означалъ сѣверную Месопотамію, а затѣмъ этотъ географическій терминъ перенесенъ на другія части Месопотаміи и Сиріи. Онъ находитъ связь между именами: Арамъ и Харранъ, арамейцы и харраниты. Тѣ и другіе послѣ, дѣйствительно, отождествлялись (Chwolsohn. Die Ssabier und der Ssabismus. B. I, S. 315 и 439. Одинъ изъ сыновей Сима (Быт. 10, 22) носилъ имя Арамъ. Арамейцы, поэтому, должны быть причислены къ семитамъ.

[2] Быт. 11,1—2.

Digitized by Google

зываютъ бассейнъ этихъ рѣкъ, стремились, повидимому, и послѣ племена и народы. Ядро народонаселенія Ассиріи,—масса—была, несомнѣнно, семитическаго происхожденія, но высшіе классы, повидимому, имѣли иное происхожденіе и говорили другимъ языкомъ. [1] Вавилонія первоначально также была населена семитами, [2] смѣшанными, повидимому, съ кушитами. Рѣчь народная одинаково была понятна и въ Вавилонѣ, и въ Ниневіи. Но языкъ высшихъ классовъ, и здѣсь, какъ въ Ассиріи, отличался отъ народнаго. Господствующій классъ, собственно «халдеи», были, несомнѣнно, инаго происхожденія. Предполагаютъ, поэтому, что народонаселеніе Вавилоніи и Ассиріи было неоднородное и состояло изъ смѣси семитовъ (чистыхъ) и кушитовъ съ арійцами,—частнѣе иранцами, которые въ древнѣйшую эпоху переступили границы своей земли и овладѣли семитами. [3] Такимъ образомъ, загадочные халдеи, занявшіе послѣ семитовъ Вавилонію и давшіе ей свое имя, съ которымъ соединялось понятіе жреца и астролога, являются, повидимому, арійцами или иранцами. [4] Въ новѣйшее время, впрочемъ, при дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ клиническихъ надписей, этотъ взглядъ

---

[1] Хвольсонъ въ «Die Ueberreste der Altbabylonischen Litteratur in Arabischen Uebersetzungen» приводитъ очевидныя свидѣтельства о различіи въ языкѣ народонаселенія Ассиріи. Тоже доказываютъ, какъ послѣ увидимъ, и клинообразныя надписи на памятникахъ Ассиріи и Вавилона. Die Ueberreste d. Altbabyl. Litter. S. 103—104.

[2] Chwolsohn. Die Ssabier II, S. 780. Этотъ фактъ важенъ и въ отношеніи къ вопросу о языкѣ Ассиріи и Вавилоніи.

[3] Куникъ, Ренанъ. См. въ R. Encyklopädie für Theologie von Herzog. B. 10. Ninive und Assyrien.

[4] Chwolsohn. Die Ssabier. B. I, S. 312 и 313. Нѣкоторые, впрочемъ, въ этихъ халдеяхъ, извѣстныхъ подъ различными названіями: «гардеи, гардухи, курды, касидимъ» видѣли египетскую колонію.

Digitized by Google

началъ колебаться. Оказалось, что многія собственныя имена и слова въ ассирійско-вавилонскихъ надписяхъ, необъяснимыя съ семитическаго языка, необъяснимы и съ арійскаго или иранскаго. Это даетъ основаніе предполагать, что аристократія и жреческое сословіе Ассиріи и Вавилоніи, по своему происхожденію, не были ни семитами, ни арійцами, а принадлежали къ какому-то другому племени. Въ самое послѣднее время филологи, на основаніи языка ассирійскихъ надписей, пришли къ заключенію, повидимому, вовсе неожиданному, что халдеи — племя урало-финскаго происхожденія, пришедшее съ сѣвера, съ горъ Арменіи, и что имя ихъ значитъ: «горный житель или завоеватель». Такимъ образомъ, повидимому, выходитъ, что, если и была здѣсь примѣсь арійскаго элемента, то очень незначительная,—главный, вліятельный классъ Ассиріи и Вавилона принадлежалъ финской расѣ. Оставляя это мнѣніе на отвѣтственности филологовъ, не можемъ, впрочемъ, не замѣтить, что это вопросъ еще далеко не разрѣшенный. [1] Несмотря, впрочемъ, на это смѣщеніе

---

[1] Передаемъ этотъ, изложенный у Ленормана, новый взглядъ на происхожденіе халдеевъ. На надписяхъ ассирійской монархіи цари называются владыками народовъ «Сумери и Аккади» (Sumeri au Accadi). Аккади занимали горную часть страны (здѣсь былъ городъ Аккадъ,—Архадъ. Быт. X, 10), а Сумери жили на сѣверѣ. Это была раса кушитовъ или хамитовъ, говорившая семитическимъ языкомъ или слившаяся съ семитами, а аккади — раса туранскаго происхожденія. Языкъ, которымъ говорили аккади, повидимому, урало-финскаго корня. Гимны богамъ, какъ и другіе литературные памятники древняго ассирійскаго царства, сохранились на обоихъ этихъ языкахъ, т. е. на арамейскомъ и туранскомъ. Ленорманъ прибавляетъ, что туранская раса распространилась ранѣе миграцій семитовъ и арійцевъ, — и въ Азіи, и въ Европѣ. Она занимала уже страны Азіи, когда семиты и арійцы поселились на своихъ земляхъ. Быть можетъ, религія и культура Ассиріи и Вавилоніи принадлежала болѣе семи-

Digitized by Google

элементовъ въ народонаселеніи главнѣйшихъ изъ семитическихъ народовъ передней Азіи — ассиріянъ и вавилонянъ, всѣ указанные народы имѣли много сходнаго,—не только въ нравахъ и внѣшнемъ бытѣ, но и въ искусствѣ и религіи. Послѣдняя у всѣхъ ихъ имѣетъ сходный типъ.

Къ сожалѣнію, религія, какъ и внутренній бытъ и культура этихъ народовъ, намъ мало извѣстна и мало сохранилась для исторіи. Отъ нихъ не осталось намъ никакихъ, болѣе или менѣе цѣльныхъ литературныхъ памятниковъ, въ родѣ индѣйскихъ Ведъ или иранской Авесты, даже въ родѣ египетской «книги мертвыхъ». Самые замѣчательные изъ этихъ народовъ,—каковы вавилоняне, извѣстны были донынѣ въ исторіи болѣе всего съ внѣшней стороны,—только своими войнами и роскошью въ жизни. У нихъ предполагалась, правда, значительно развитая обра-

---

тамъ, чѣмъ туранцамъ; но клиническія письмена изобрѣтены, кажется, этими туранскими племенами (и, повидимому, въ болѣе сѣверной странѣ, чѣмъ древняя Халдея). Пришли они, суда по надписямъ, изъ Арменіи, что согласно и съ свидѣтельствомъ древнихъ о «халдеяхъ близь Арменіи» (Xenophon. Anabas. IV, 3). Здѣсь было отечество этихъ халдеевъ или, какъ ихъ еще называли: Κάρδακες, Καρδοῦχοι, Kardu, Gorduaci. (Провинція Карду близь Арарата). По свидѣтельству древнихъ, халдеи въ Вавилонѣ были представителями религіи,—жреческою кастою, какъ маги въ Иранѣ. Это также подтверждаетъ, что kasdi или kaldi и аккади—тождественны. Жрецы и высшій классъ въ Вавилонѣ, дѣйствительно, имѣли свой языкъ. Пророкъ Даніилъ, который, какъ семитъ, безъ сомнѣнія, зналъ народный арамейскій языкъ Вавилона, долженъ былъ учиться языку халдеевъ (Дан. 1, 4), очевидно, для него неизвѣстному. Съ горъ Арменіи часть этихъ туранскихъ племенъ, по мнѣнію Ленормана, устремилась на югъ и завоевала древнюю Халдею, населенную семитами или кушитами. (Sumeri значитъ: «житель замка или «потомки»—kisti). Lenormann. Manuel d'histoire de l'orient. t. II. pag. 6—16. Les Assyriens et les Babyloniens. Его же «Essais de commentaire des fragments cosmogoniques de Berose. 1872. p. 48—57.

Digitized by Google

зованность, доступная древнему міру. У пророка Даніила говорится о халдейскихъ книгахъ; но о литературѣ этихъ народовъ, о самомъ существованіи у нихъ науки, мы ничего почти не знали. [1]

Источниками, изъ которыхъ почерпались свѣдѣнія о религіи и культурѣ семитическихъ народовъ, служили указанія Библіи; но библейскіе писатели говорятъ о бытѣ и культѣ этихъ народовъ лишь настолько, насколько онъ соприкасался съ исторіей евреевъ. Сохранились и извѣстія классическихъ писателей о Вавилонѣ и Ассиріи, но они не такъ обильны, какъ свѣдѣнія, сообщаемыя ими, о персахъ, египтянахъ и другихъ народахъ востока. Извѣстнѣйшіе изъ этихъ народовъ имѣли, правда, и своихъ историковъ. Таковы — халдейскій историкъ Берозъ и финикійскій Санхоніатонъ. Но ихъ труды сохранились для насъ лишь въ самыхъ незначительныхъ отрывкахъ. Берозъ, [2] халдейскій жрецъ эпохи Селевкидовъ, подобно египетскому Мането, написалъ на греческомъ языкѣ нѣсколько книгъ вавилонскихъ древностей, — на основаніи свѣдѣній, почерпнутыхъ имъ изъ хранившихся въ Вавилонѣ, отъ временъ глубочайшей древности, св. сказаній «о небѣ и землѣ, о первоначальномъ происхожденіи вселенной и о царяхъ древнихъ и ихъ дѣяніяхъ». [3] Но книги его до насъ не дошли и сохранились въ отрывкахъ у Іосифа

---

[1] Самая исторія этихъ народовъ, жившихъ войнами и оставившихъ по себѣ память только своею роскошью и изнѣженностью, представлялась чѣмъ-то непонятнымъ и безцѣльнымъ. Какъ будто вся задача ихъ жизни была—въ этой чувственности и негѣ!..

[2] Βήρωσσος,—сынъ Осса, какъ переводили это имя прежде; по Хвольсону,—сынъ Венеры (Астарты), которая называлась у народовъ передней Азіи uz—uzo,—Ber—uz. Die Ssabier. B. II. S. 248.

[3] Euseb Armen. Chron. p. 8. ed. Mai.

Digitized by Google

Флавія, Евсевія въ его хроникѣ (χρονικὰ συγγράμματα) [1] и болѣе всего у Гр. Синкелла, принадлежащаго уже 8 и 9 в. нашей эры. [2] Евсевій и Синкеллъ, къ тому же, не имѣли подъ руками исторіи самого Бероза, а брали свои отрывки изъ Александра Полигистора и Аполлодора. Трудно судить, поэтому, насколько точно и вѣрно переданъ здѣсь самъ Берозъ. Другой историкъ Санхоніатонъ, родившійся, какъ говорятъ, въ Беритѣ (Бейрутѣ) и жившій около эпохи Троянской войны, [3] оставилъ исторію Финикіи, вмѣстѣ съ исторіею религіи этой страны, на финикійскомъ языкѣ. [4] Повидимому, онъ былъ также, какъ и Берозъ, жрецъ, [5] и пользовался священными сказаніями своей страны и писаніями, хранившимися при храмахъ. [6] Къ этому прибавляютъ еще важное свидѣтельство о томъ, будто Санхоніатонъ, при изложеніи своей исторіи, руководился толкованіями одного изъ священниковъ Бога Іеговы, т. е. іудейскаго священника, и что его исторія Финикіи касалась и исторіи, и ре-

---

[1] Въ 1792 г. въ Константинополѣ найденъ армянскій переводъ этой хроники Евсевія, болѣе полный, сравнительно съ прежде извѣстнымъ латинскимъ переводомъ ея. Онъ изданъ также въ переводѣ на латинскій языкъ въ 1818 г. Майемъ (Mai). Encyklop. v. Herzog. B. 4. Eusebius v. Cäsarea.

[2] Encyclop. von Herzog. B. 16. Syncellus Gregorius.

[3] По Евсевію, Санхоніатонъ жилъ ранѣе Троянской войны,—παλαιτόατος τῶν Τροϊκῶν χρόνων. Praep. Ev. lib. I. c. IX. Порфирій и затѣмъ Сюида (Suidas) выражаются объ этомъ нѣсколько иначе: κατὰ τὰ Τροϊκά, т. е. около времени троянской войны. См. Sanchoniathonis fragmenta. Orellii. 1836. p. X.

[4] Евсевій и Порфирій называютъ книгу Санхоніатона исторіей,—φοινικὴ ἱστορία, Θеодоритъ богословіемъ — φοινίκων θεολογία. Она обнимала своимъ содержаніемъ то и другое. Ibid. p. XI.

[5] Evseb. Praep. Ev. lib. I. c. IX. Sanchuniathonis opera.

[6] Συγγράψας ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν. ibid.

Digitized by Google

лигіи іудеевъ.[1] Но и книга финикійскаго историка навсегда потеряна. Въ первые вѣка христіанства, она извѣстна была по переводу ея, сдѣланному Филономъ (не іудеемъ, а другимъ—изъ Библоса), жившимъ во времена Адріана или Нерона (Orellius). Но и этотъ переводъ не уцѣлѣлъ до насъ. Все, что мы знаемъ изъ Санхоніатона, извѣстно по тѣмъ отрывкамъ, какіе приводитъ изъ него тотъ же Евсевій, который сохранилъ и часть извѣстій изъ Бероза, пользуясь этимъ переводомъ Филона. У него же приведенъ отрывокъ и изъ неоплатоника Порфирія, который, по его словамъ, въ своихъ возраженіяхъ на христіанство, ссылался на книгу Санхоніатона, находя въ ней самую достовѣрную исторію іудеевъ,[2] подрывающую авторитетъ ихъ національныхъ сказаній о ихъ судьбѣ и положеніи среди другихъ народовъ. Порфирій, какъ видно, пользовался тѣмъ же Филономъ, и, по свидѣтельству Ѳеодорита,[3] съ любовію изучалъ эту финикійскую исторію, въ видахъ противоборства христіанству. Но и переводъ Филона

---

[1] Порфирій увѣряетъ, что Санхоніатонъ написалъ въ исторіи объ іудеяхъ ἀληθέστατα, получивъ, между прочимъ, руководство отъ Іеромвала,—жреца бога Іеговы, — и что его исторія была посвящена Авелвалу, царю тирскому, и одобрена имъ. Evseb. Praepar. lib. X. c. IX.

[2] Порфирій, очевидно, видѣлъ въ сказаніяхъ Санхоніатона возраженіе противъ истинности сказаній библейской исторіи. Изъ словъ Евсевія видно, что Порфирій, на основаніи Санхоніатона, или вѣрнѣе, евгемерита Филона,—миѳически объяснялъ исторію праотца Авраама и принесеніе имъ въ жертву сына Исаака, сопоставляя или отождествляя его личность съ миѳическимъ Сатурномъ (Κρόνος, ὃν οἱ φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορεύουσι). Единородный сынъ Авраама называется у Порфирія: Ἰεοὺδ, что, будто бы, и значитъ на финикійскомъ языкѣ: «единородный», а жена этого Сатурна-Израиля—чужеземною нимфою — по имени Ἀνωβρὲτ (Praep. lib. 1. c. X). Очевидно, философъ-неоплатоникъ не различалъ между финикіянами и евреями.

[3] Τὸν δὲ Σανχωνιάθωνα λίαν τεθαύμακεν ὁ Πορφύριος. Theodoret. Serm. II.

Digitized by Google

также исчезъ.[1] Остались только небольшіе отрывки изъ этой неподлинной Санхоніатоновой исторіи. Къ тому же, какъ видно изъ этихъ отрывковъ, Филонъ не былъ переводчикомъ только Санхоніатона или его парафрастомъ,—онъ дѣлалъ свои собственныя прибавленія и входилъ въ сужденія по поводу заимствованныхъ изъ Санхоніатона извѣстій. Финикійскія божества у него постоянно сравниваются съ греческими и называются греческими именами; они сопоставляются также съ богами Египта и Персіи. Въ самой исторіи Финикіи говорится и объ исторіи Египта и другихъ странъ. Видно также, что онъ, кромѣ Санхоніатона, пользовался и другими источниками.[2] Словомъ, и здѣсь невозможна увѣренность въ томъ, что въ отрывкахъ изъ Филона переданъ точно и опредѣленно смыслъ Санхоніатоновыхъ извѣстій. Глубокая древность, приписываемая этому финикійскому историку, неопредѣленность сказаній о немъ издавна были причиною того, что самое существованіе его подвергали сомнѣнію, обращая его въ миѳъ, хотя и безъ достаточныхъ основаній.[3] При такомъ отсут-

---

[1] Являлись послѣ сочиненія съ именемъ Филонова перевода Санхоніатоновой исторіи, но подложныя. См. Commentatio de Sanchoniathone, ejusque interprete Philone. Vibe. Solennia academica in Univ. Fredericiana. Christianiæ. 1842. pag. 26.

[2] Ibidem.

[3] Евсевій выражается о времени, въ которое жилъ Санхоніатонъ, и о его жречествѣ, неопредѣленно: ὡς φασί; имя его, по словамъ этого церковнаго историка, значитъ: любомудрый, мудрецъ. Euseb. Præpar. lib. I, c. IX. Орелли видѣлъ въ этомъ San-Chuniathon значеніе: «scopulus, præparatus asilæ» и думалъ, что Филонъ Библосскій далъ это имя своему труду, въ насмѣшку надъ христіанами. См Orellius. Fragmenta. p. X. Моверсъ (Die Phœnizier. B. I. S. 99.) находитъ въ имени Санхоніатона названіе финикійской св. литературы (San-chon-iath — das ganze Gesetz des Chon,—весь законъ (бога) Хона) и полагаетъ, что

Digitized by Google

ствіи болѣе или менѣе полныхъ и опредѣленныхъ извѣстій о религіи семитическихъ народовъ, трудно было и почти невозможно представить *въ системѣ* ихъ вѣрованія и изложить ихъ съ большею или меньшею цѣльностію и послѣдовательностію.

Только въ самое послѣднее время началъ открываться предъ нами этотъ, повидимому, потерянный для исторіи, бытъ арамейскихъ племенъ, съ ихъ своеобразною культурою. Наука пришла къ убѣжденію, что здѣсь была въ высшей степени сложная и развитая литература. Найдены указанія на то, что халдейскія книги содержали въ себѣ не только религіозное ученіе, — гимны, молитвы и св. преданія древности,—но и астрономію, медицину, философію, поэзію и политическую исторію, что въ Вавилонѣ была даже особая антирелигіозная литература.[1] Историческая наука нашего времени не остается уже и съ одними только указаніями на эту древневавилонскую письменность. Недавно сдѣланы очень важныя открытія въ Вавилонѣ и Ниневіи;—особенно это нужно сказать о найденныхъ Лэйярдомъ остаткахъ библіотеки во дворцѣ Ассурбанипала (Сарданапалъ Береза)—въ Ниневіи. Въ британскій музей перевезено до 10 тысячъ пронумерованныхъ глиняныхъ

Филонъ (во 2 в. по р. Х.) перенесъ это названіе на мнимую личность Санхоніатона. Все это, разумѣется,—одни предположенія. Какъ бы то ни было, существовалъ или не существовалъ финикійскій историкъ съ именемъ Санхоніатона, содержаніе приписываемыхъ ему книгъ какъ видно изъ приводимыхъ отрывковъ, сходно съ содержаніемъ книгъ Береза и съ новѣйшими свидѣтельствами, найденными на финикійскихъ памятникахъ. Нельзя не замѣтить, съ другой стороны, что о Санхоніатонѣ, кромѣ Евсевія и Порфирія, говорятъ еще Ѳеодоритъ, Атеней и Сюида.

[1] Chwolsohn. Ueber d. Ueberreste. d. Altbabylonischen Litteratur in Arabischen Uebersetzungen. 1859. S. 163—164.

Digitized by Google

цилиндровъ и алебастровыхъ плитокъ,[1] изъ которыхъ составлялись книги этой оригинальной библіотеки, помѣщавшейся во дворцѣ. Содержаніе ихъ касается главнымъ образомъ исторіи и астрономіи, общественныхъ законовъ, естествознанія и магіи; но въ нихъ встрѣчаются и миѳологическіе отрывки, генеалогія боговъ, ихъ различныя имена, съ объясненіемъ ихъ значенія и вмѣстѣ съ описаніемъ свойствъ боговъ. Другіе изъ отрывковъ перечисляютъ кратко ассиро-вавилонскій пантеонъ и указываютъ мѣстные культы богамъ. Нѣкоторые, наконецъ, представляютъ собою собраніе свящ. гимновъ. Но большая часть этихъ, вновь открытыхъ, памятниковъ вавилонской письменности еще не издана и не истолкована.[2] Работы филологовъ надъ этими ассиро-вавилонскими книгами и другими, вновь открытыми надписями на остающихся памятникахъ Ассиріи и Финикіи[3], съ каждымъ годомъ подвигаются впередъ и дѣлаютъ новые успѣхи; но онѣ далеко не уяснили еще многаго и не пришли къ прочнымъ результатамъ. Во всякомъ случаѣ, отрывочное знакомство по надписямъ и случайно найденнымъ остаткамъ письменности едва ли когда либо можетъ замѣнить для насъ относительно вавилонянъ и ассиріянъ то, что осталось намъ,—не говоримъ отъ Греціи и Рима, но и отъ Ирана, Индіи, даже Египта.

На сколько извѣстно намъ изъ болѣе или менѣе отрывочныхъ свѣдѣній о религіи этихъ семитиче-

---

[1] Coctiles laterculi, какъ называлъ Плиній книги вавилонянъ.

[2] Lenormant. Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berose. p. 13—20.

[3] Преимущественно извѣстны въ этомъ отношеніи труды Лэйярда, (Layard), Раулинсона (Rawlinson), Смита (Smith), Опперта и Ренана.

Digitized by Google

скихъ народовъ, она представляетъ собою въ общемъ, какъ и другія древнія религіи, натуралистическій пантеизмъ, и напоминаетъ отчасти арійскія религіи, а всего болѣе египетскую. Также, какъ и большая часть разсмотрѣнныхъ нами религій, при политеизмѣ она допускаетъ своеобразный монотеизмъ, т. е. признаетъ, при множествѣ боговъ, бытіе единаго, верховнаго божества, изъ котораго раждаются другіе боги и которое есть душа міра. Въ натурализмѣ семитическихъ религій особенно выдвигается астрономическій или сидерическій элементъ. Звѣздный міръ здѣсь, по преимуществу, служилъ воплощеніемъ божественныхъ силъ и божественнаго могущества. Правда, тоже было и въ Иранѣ, и особенно въ Египтѣ, гдѣ понятія о богахъ и ихъ свойствахъ были привязаны къ представленіямъ о солнцѣ и планетахъ; но есть черты, которыми халдейскій звѣздный культъ видимо отличается отъ египетскаго. Въ египетской религіи выступаетъ не столько движеніе и жизнь планетнаго міра въ его собственной сферѣ, сколько связь съ этими движеніями небесныхъ свѣтилъ видоизмѣненій въ *жизни земли,* — по крайней мѣрѣ эта сторона болѣе замѣтна и, повидимому, стоитъ на первомъ планѣ. Въ вѣрованіяхъ Вавилона, наоборотъ, гораздо болѣе и очевиднѣе, по крайней мѣрѣ, сравнительно съ Египтомъ, выдвигалась жизнь самого планетнаго міра, хотя также вмѣстѣ съ вліяніемъ его на землю. Вообще же астрономическій культъ и связанная съ нимъ астрологія здѣсь были по преимуществу развиты. Всѣ религіозныя вѣрованія Вавилона стояли въ самой тѣсной и неразрывной связи съ астрономіей. Халдей и астрологъ уже для древнихъ были синонимами. Поэтому и въ наукѣ, до послѣдняго времени, принято было, хотя и не совсѣмъ

Digitized by Google

справедливо, характеризовать семитическую религію исключительно сидерическимъ культомъ. Терминъ «сабеизмъ или сабизмъ», взятый съ названія Сабеевъ или Савеевъ,—имя, которымъ назывались жители Сиріи, въ первое время по явленіи христіанства, — донынѣ значитъ «звѣздный культъ или поклоненіе звѣздамъ»; поэтому же донынѣ и религіи народовъ передней Азіи обозначаются общимъ именемъ сабизма или сабеизма [1]. Во внѣшней формѣ религіозныхъ представленій у семитовъ, какъ и у египтянъ, преобладаетъ символика, хотя и не такъ сложно развитая, какъ у этихъ послѣднихъ. Самые символы большею частію странны и чудовищны и своимъ видомъ напоминаютъ египетскіе.

Натуралистическій культъ семитической религіи проникнутъ матеріализмомъ, грубою чувственностію и жестокостію. Это культъ, по преимуществу, страстный и кровавый, и въ этомъ отношеніи онъ едва ли не превосходитъ всѣ другія извѣстныя религіи древности.

---

[1] Г. Хвольсонъ въ сочиненіи «Die Ssabier und der Ssabismus» доказываетъ необходимость изгнанія изъ науки термина «сабизмъ или сабеизмъ» въ томъ смыслѣ, какой ему придавали до нынѣ, т. е. для обозначенія «поклоненія звѣздному небу или обожанія свѣтилъ». По его мнѣнію, имя сабеевъ на востокѣ никогда и не обозначало собою понятія о религіозномъ обществѣ или культѣ. «Ssabi»—Сабеи или Сабійцы,—названіе, встрѣчаемое въ Коранѣ и у магометанскихъ писателей, отличное отъ имени Савеевъ или Сабеевъ въ Аравіи,—исторически означало, прежде всего, древнихъ харранитовъ, или жителей страны Харранъ, религія которой, имѣвшая сложное развитіе и вмѣстѣ съ временемъ видоизмѣнившаяся, вовсе не состояла исключительно въ обожаніи свѣтилъ неба. Языческіе харраниты начали называть себя «Ssabi» — Сабеи только съ 831 г. по Р. Хр. Терминъ этотъ, означавшій иногда у магометанъ и христіанъ всѣхъ вообще язычниковъ востока, и впослѣдствіи заимствованный европейскими учеными, повелъ къ большимъ запутанностямъ. См. Die Ssabier und d. Ssabismus. B. I. Vorrede. I—XIX.

Digitized by Google

Повидимому, семиты тѣмъ же матеріализмомъ и чувственностію отличались и въ своей жизни. Особенно нужно сказать это о жителяхъ роскошныхъ долинъ Тигра и Евфрата. Нѣтъ сомнѣнія, что роскошная, изнѣживающая мѣстность Сеннаарскихъ полей не осталась безъ вліянія на этотъ чувственный, страстный характеръ семитическихъ народовъ. Всѣ они, особенно же ассиріяне, отличались, вмѣстѣ съ тѣмъ, и угрюмостію и жесткостію въ отношеніи къ другимъ народамъ. Чувственность и жесткость, съ психологической точки зрѣнія— явленія, очень совмѣстимыя и взаимно связанныя.

Въ числѣ отличительныхъ, выдающихся сторонъ въ религіи семитовъ должно быть поставлено и отсутствіе или слабое, сравнительно, развитіе ученія о безсмертіи. Вслѣдствіе этого, въ связи съ грубыми, чувственными формами культа, религіи семитовъ даютъ обыкновенно, — въ ряду другихъ религій, — одно изъ самыхъ невысокихъ мѣстъ.

Съ точки зрѣнія натурализма и развитія религіозныхъ вѣрованій въ формахъ свойственнаго древнимъ религіямъ обожанія природы, религія семитовъ, дѣйствительно, не представляетъ собою ничего особеннаго и не можетъ имѣть значенія, какъ отдѣльный *моментъ* въ исторіи развитія религіознаго сознанія древняго человѣка. Но она имѣетъ для насъ значеніе въ другомъ отношеніи,—по связи своей съ исторіей религіи у евреевъ и по уцѣлѣвшимъ въ ней, болѣе чѣмъ въ другихъ религіяхъ, слѣдамъ нѣкогда общихъ у нихъ съ евреями первобытныхъ преданій.

Мы замѣтили, что религія семитовъ, также какъ и другія, признаетъ, при политеизмѣ, своеобразный монотеизмъ. Въ общемъ, здѣсь, повидимому, тоже, что и въ Египтѣ, или въ Индіи. Но ближайшій ана-

Digitized by Google

лизъ понятія о верховномъ божествѣ семитовъ приводитъ къ заключенію, что семитскій монотеизмъ, не смотря на присущую ему натуралистическую стихію, носитъ иной характеръ. Можно, по крайней мѣрѣ, уловить въ немъ особыя черты, очень замѣчательныя въ богословскомъ отношеніи. Семитическія воззрѣнія на божество проникнуты мыслію о безмѣрномъ *разстояніи* между Богомъ и міромъ. Мысль эта выступаетъ въ нихъ съ такою ясностію и рельефностію, какой не находимъ у другихъ народовъ. Пантеистическое начало развито здѣсь гораздо менѣе и менѣе сознано. Верховное божество возвышается надъ всѣмъ міромъ. Солнце, луна и планеты—боги, но второстепенные, только *посредствующіе между міромъ и богомъ*. Сами они только *проявленія*, манифестаціи божественныхъ свойствъ. Въ звѣздномъ мірѣ божество *не воплощено*, не обитаетъ въ немъ,—звѣзды и планеты служатъ только выраженіемъ божественной силы, которая выше ихъ. Онѣ порождены верховнымъ богомъ, но въ нихъ открыта, такъ сказать, только *внѣшняя*, видимая, *доступная человѣку* сторона божественной жизни. Въ самомъ культѣ верховный богъ у семитовъ часто выдѣляется, какъ увидимъ, изъ среды другихъ божествъ и стоитъ выше всякаго культа, какъ существо, съ которымъ для человѣка невозможно болѣе или менѣе близкое, непосредственное общеніе. Съ другой стороны, космогоническіе миѳы здѣсь вовсе не проникнуты тѣмъ пантеистическимъ началомъ, какое съ очевидностію проходитъ чрезъ всѣ миѳическіе разсказы о происхожденіи вселенной у арійцевъ и даже у египтянъ. Все это *сближаетъ* идею верховнаго божества у семитовъ съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ премірномъ и личномъ. Имя этого верховнаго бога у всѣхъ семитовъ есть видоизмѣненное El-

Digitized by Google

Eliun, которое, во времена Авраама, по свидѣтельству Библіи, было именемъ Вышняго Бога у семитовъ въ Палестинѣ и въ прилежащихъ къ ней странахъ [1] и одного корня съ другимъ библейскимъ именемъ Бога: Eloah и Elohim. Космогоническіе миѳы ихъ, непохожіе въ основныхъ своихъ чертахъ на сказанія о происхожденіи вселенной у другихъ народовъ, во многомъ близки къ библейскому сказанію, по крайней мѣрѣ напоминаютъ его. По всему видно, что у всѣхъ семитовъ были нѣкогда общія преданія, одинаковыя съ библейскими, и что ихъ религія въ той формѣ, какъ она стала извѣстна исторически, есть не что иное, какъ осложненіе и искаженіе иныхъ, древнихъ и болѣе высокихъ воззрѣній на божество и человѣка, ясные слѣды которыхъ въ ней до конца сохранились съ очевидностію. Изъ Библіи мы знаемъ также, что еще во времена Авраама между ханаанитами и жителями Палестины оставались поклонники Вышняго Бога, какимъ является царь салимскій Мелхиседекъ, и что самое призваніе праотца евреевъ и выселеніе его изъ дому отца его и отъ рода его имѣло цѣлію сохранить въ его потомствѣ это служеніе Вышнему Богу, начавшее упадать и замѣняться другимъ, конечно, натуралистическимъ культомъ [2].

Нѣтъ сомнѣнія, что это уклоненіе отъ первоначальныхъ древнѣйшихъ преданій, сохранявшихся у семитовъ гораздо цѣльнѣе и чище, чѣмъ у другихъ народовъ, произошло вслѣдствіе напора на нихъ иныхъ племенъ и вліянія другихъ религій. Съ востока и сѣ-

---

[1] Быт. 14, 18. 22.

[2] Быт. 14, 18; 12, 1—2. Іис. Нав. 24, 2—3. «Объ ону страну рѣки жиша отцы ваши исперва, Ѳара отецъ Авраамовъ и отецъ Нахоровъ и служиста *богомъ инымъ*. И поихъ отца вашего Авраама отъ объ ону страну рѣки и водихъ его во всей земли Ханаанстѣй».

Digitized by Google

вера къ нимъ проникали вѣрованія арійскихъ и туранскихъ племенъ; съ юга они были открыты для вліяній со стороны Египта. Эти иноземныя вліянія со всею очевидностію отразились и на ихъ нравахъ и обычаяхъ, какъ и на ихъ гражданскомъ бытѣ. Особенно же это нужно сказать о долинахъ Тигра и Евфрата, которыя до послѣднихъ временъ были мѣстомъ скопища для разныхъ племенъ и народовъ [1]. Тоже было, конечно, и въ ихъ позднѣйшей религіи, которая постепенно слагалась подъ этимъ иноземнымъ вліяніемъ. Фактически извѣстно, что и сидерическій культъ, выдающійся въ ихъ религіи и признаваемый обыкновенно древнѣйшимъ и самымъ «чистымъ культомъ семитическихъ племенъ» [2], *не былъ первоначальною* религіею семитовъ. Въ Халдеѣ и Месопотаміи былъ первичный, древнѣйшій культъ, предшествовавшій планетному. Этотъ послѣдній явился и распространенъ не прежде того, какъ въ этихъ странахъ установилась гражданская жизнь, съ царемъ во главѣ [3]. Этимъ и объясняется ближе всего то, что

---

[1] По свидѣтельству самого Бероза, Вавилонъ представлялъ собою скопище разнородныхъ племенъ, населявшихъ Халдею,—πολὺ πλῆθος ἀνθρώπων ἀλλοεθνῶν κατοικησάντων τὴν Χαλδέαν (Syncellus).

[2] Die Geschichte d. Religion. v. O. Pfleiderer. Semiten und Aegypter. 63.

[3] Chwolsohn. Die Ssabier und d. Ssabismus. B. 11. S. 219. Г. Хвольсонъ находитъ доказательства этого въ Agricultura Nabathaeorum, гдѣ говорится о Таммуцѣ (послѣ богъ луны), потребовавшемъ отъ царя поклоненія семи планетамъ, за что (по миѳическому сказанію) и былъ онъ умерщвленъ этимъ царемъ. Въ этомъ сказаніи онъ видитъ сохранившееся преданіе о первоначальномъ иноземномъ, не семитскомъ происхожденіи планетнаго культа, тѣмъ болѣе, что самое имя Таммуцъ (Tammuz) не семитское. У сирійцевъ извѣстенъ также,— по арабскимъ источникамъ, — очень древній богъ, съ именемъ Shemal,—глава и владыка геніевъ, которому праздновали послѣ въ мистеріяхъ. Онъ стоялъ подлѣ боговъ планетныхъ, но выше ихъ, и от-

Digitized by Google

астральный культъ у семитовъ носилъ свой особый характеръ, и планетный міръ представлялся только откровеніемъ божества, которое было выше его и не вмѣщалось въ немъ. Все это доказываетъ, что религія семитовъ была амальгамой, составленной изъ разныхъ, иноземныхъ вѣрованій, которыя налагались на первоначальныя семитическія преданія и впослѣдствіи закрыли ихъ собою. Многія имена семитическихъ боговъ—не семитскаго корня. Множество разнородныхъ культовъ взаимно переплетались между собою въ ихъ религіозныхъ понятіяхъ. Отъ самаго главнѣйшаго планетнаго культа,—въ позднѣйшее время, въ Вавилонѣ, — отдѣлились еще иные, частнѣйшіе культы, какъ напримѣръ: культъ солнца, культъ Юпитера, Сатурна. Религія этого послѣдняго, судя по оставшимся памятникамъ вавилонской письменности, отличалась отъ другихъ не только обрядностію, но и нравственнымъ ученіемъ,—начала ея были противоположны, даже враждебны началамъ другихъ культовъ [1]. И все это стояло рядомъ и взаимно смѣшивалось. Вавилонскія надписи и книги, найденныя въ библіотекѣ Ассур-Банипала, заключаютъ въ себѣ цѣлые каталоги боговъ національныхъ и чужеземныхъ [2]. За то тамъ, гдѣ было меньше этого вліянія инород-

---

дѣлялся отъ нихъ. (Планетные боги не были, наравнѣ съ нимъ, предметомъ мистерій). Что такое этотъ богъ,—неизвѣстно. Раввины отождествили его послѣ съ сатаною (Samael), — начальникомъ демоновъ; другіе видѣли въ немъ бога солнца. Ясно одно, что онъ принадлежитъ древнѣйшему періоду языческихъ вѣрованій въ Сиріи. Но и этотъ богъ Shemal не можетъ быть признанъ самымъ древнимъ, первоначальнымъ божествомъ сирійцевъ. См. Ibid. S. 217, 220.

[1] Chwolsohn. Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Litteratur in arabischen Uebersetzungen. S. 155.

[2] Lenormant. Essai de commentaire des fragments de Berose. p. 19.

Digitized by Google

ныхъ религій на семитовъ, меньше и сложности въ ихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Религія арабовъ, болѣе отдаленныхъ въ ихъ пустыняхъ отъ другихъ народовъ и гораздо менѣе, чѣмъ другіе семиты, входившихъ въ политическое соприкосновеніе съ иноплеменными народами, болѣе проста, — она чище и ближе къ первоначальнымъ семитическимъ вѣрованіямъ: — фактъ, рѣзко выдающійся и необъяснимый иначе, какъ изъ отсутствія этого вліянія на нихъ не-семитическихъ религій. Само собою разумѣется, впрочемъ, что иноземное вліяніе отразилось на семитическихъ культахъ не вездѣ одинаково, а болѣе или менѣе различно, сообразно съ мѣстностію, занимаемою семитами, характеромъ ихъ гражданскаго быта и ихъ частными, племенными особенностями. При общихъ сходныхъ чертахъ въ ихъ воззрѣніи, есть нѣкоторыя, хотя и незначительныя частности, которыми отличались въ религіи не только довольно отдаленные одинъ отъ другаго семитическіе народы,— каковы ассиріяне и финикіяне,—но и ассиріяне и вавилоняне, соединявшіеся, въ извѣстные періоды, подъ однимъ государственнымъ строемъ.

Но, повторяемъ, интересъ нашего изслѣдованія не въ этихъ сравнительно позднѣйшихъ формахъ семитической религіи, выработанныхъ не самостоятельно, а подъ вліяніемъ иноземныхъ, намъ уже извѣстныхъ культовъ, а въ томъ, что сохранено въ ней отъ времени первоначальныхъ вѣрованій семитическихъ племенъ.

Представляемъ краткій очеркъ религіи болѣе извѣстныхъ изъ народовъ семитическихъ и вообще странъ передней Азіи.

Digitized by Google

РЕЛИГІЯ АССИРІИ И ВАВИЛОНІИ.

Если всѣ религіи семитическихъ народовъ сходны между собою и имѣютъ одинъ общій характеръ, то религіи Ассиріи и Вавилоніи въ своихъ позднѣйшихъ формахъ—почти тождественны. Можно усмотрѣть лишь нѣкоторые оттѣнки вѣрованій, объясняющіеся изъ особенностей характера того и другаго народа. Ассиріяне, эти «римляне древней Азіи», какъ ихъ называютъ, были воинственнѣе и жестче, чѣмъ вавилоняне, у которыхъ, сравнительно, болѣе развита была интеллектуальная сторона жизни, хотя тѣ и другіе не разъ соединялись подъ однимъ владычествомъ. Первоначально преобладала Халдея, страна, лежавшая на южной долинѣ Тигра и Евфрата; едва ли она не была и первымъ государствомъ на берегахъ этихъ рѣкъ. Возникшее затѣмъ ассирійское царство поглотило въ себя Халдею, какъ и другія, близъ лежащія, страны, почти до Средиземнаго моря на западѣ, но только затѣмъ, чтобы снова возобладалъ надъ нимъ Вавилонъ, пока, наконецъ, оба эти государства не подпали владычеству персовъ, смѣнившемуся, въ свою очередь, господствомъ Греціи, а затѣмъ Рима. Кажется, впрочемъ, что Вавилонъ навсегда удерживалъ за собою интеллектуальное, а можетъ быть, и ре-

Digitized by Google

лигіозное вліяніе на Ассирію. Ассиріяне были учениками Вавилонянъ. Во всякомъ случаѣ, ассировавилонская религія, принадлежащая, хотя и смѣшанному, но въ массѣ одноплеменному населенію, которое въ послѣднее время было объединено политически, представляетъ совершенно тождественный типъ. Весьма близка къ ней и религія другихъ семитическихъ племенъ, окружавшихъ Вавилонъ и Ниневію, т. е. собственно Сиріи или сирскаго племени, — къ сѣверу и западу отъ Ассиріи и Вавилоніи. [1]

Общее имя божества въ Ассиріи и Вавилоніи было: Илу Ilou,—имя, очевидно, одного корня съ библейскимъ El—Eliun. Но оно было не нарицательнымъ только именемъ божества, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и преимущественнымъ названіемъ Бога или *именемъ Верховнаго Бога*, — источника всякой жизни, возвышеннаго надъ всѣми другими богами. Именемъ этого верховнаго божества въ Халдеѣ называлась и столица царства—Вавилонъ, собственно Bab—Ilou, т. е. «врата Илу,» или «замокъ, городъ Илу» (porte Ilou).

Въ Ассиріи, въ качествѣ высшаго покровителя и національнаго бога страны, Илу назывался еще Ассуръ (Assur). [2] Его могущество призывали на себя цари Ассиріи и его милостію господствовали

---

[1] Нѣкоторыя особенности культа сирійцевъ или частнѣе *харранитовъ* представлены въ указанномъ уже нами сочиненіи г. Хвольсона: Die Ssabier und d. Ssabismus, совершенно спеціальномъ по своей задачѣ. Мы увидимъ, впрочемъ, что главнѣйшія божества харранитовъ, въ позднѣйшій періодъ, были почти тѣже, что и въ Ассиріи.

[2] Въ имени Assur нѣкоторые видятъ не семитическое слово, тождественное съ названіемъ страны, а арійское, сближая его съ санскритскимъ asur, asura, ahura (у иранцевъ). (Lenormant. Essai de commentaire. p. 63.

Digitized by Google

надъ страною, которая, поэтому же, называлась Mat-Assur, т. е. земля Ассура. [1] Въ надписяхъ Илу—Ассуръ называется «царемъ или вождемъ боговъ, верховнымъ, высшимъ владыкою и отцомъ всѣхъ боговъ», [2] и есть существо возвышенное надъ міромъ и богами, выдѣляющееся изъ ряда этихъ послѣднихъ. Это—божество, по преимуществу, *умопостигаемое*, отвлеченное, понятіе котораго, повидимому, не привязано ни къ какому представленію о видимой природѣ и ея явленіяхъ. На изображеніяхъ Илу является съ человѣческимъ бюстомъ, увѣнчаннымъ царскою короною на головѣ. Фигура эта возникаетъ изъ круга, который возвышается надъ распростертыми крыльями орла и хвостомъ этого животнаго. [3] Онъ предшествуетъ всѣмъ другимъ богамъ въ призываніяхъ и молитвахъ; но, что замѣчательно,—самъ не имѣлъ отдѣльнаго культа. Очевидно, понятіе Илу—Ассуръ было слишкомъ широко и возвышенно для того, чтобы могло найти себѣ опредѣленное выраженіе въ культѣ,—онъ представлялся недоступнымъ для непосредственныхъ отношеній къ нему со стороны человѣка. Въ Вавилонѣ совсѣмъ не было ему храма. Самыя изображенія его очень рѣдки. [4] Греки, какъ

---

[1] «Милостію Ассура, моего вождя, я покорилъ народы», говоритъ надпись отъ лица Сеннахериба. Въ молитвѣ Ассурбанипала говорится: «милостивый взоръ твой, о Ассуръ, блистающій въ твоемъ *вѣчномъ* лицѣ, да разсѣетъ скорби мои. Я рабъ твоего могущества и поклонникъ великихъ боговъ. Tablette inedite du musée Britannique. См. Manuel d'histoire de l'orient. par Lenormant. t. II, p. 106 и 131. По этому же, имя Ассура встрѣчается часто въ самыхъ именахъ царей.

[2] Lenormant. Essai de commentaire des fragments de Berose. p. 64.

[3] Позднѣе—персы заимствовали это изображеніе для своего «Ahura—Mazda». Lenormant. Essai. Ibid.

[4] Въ Ассиріи былъ храмъ Ассура только въ одномъ изъ городовъ,—Al-Assur - нынѣ Kalab-Scherghat. Ibid.

Digitized by Google

Филонъ библосскій, сопоставляли верховнаго бога Ассиріи и Вавилоніи чаще всего съ греко-римскимъ Сатурномъ или Крономъ, т. е. богомъ древнимъ, *скрытымъ*, неимѣвшимъ или почти неимѣвшимъ культа. [1] Все это доказываетъ съ вѣроятностію, что въ понятіи Jlou—Assur въ Халдеѣ и Ассиріи сохранились воззрѣнія, близкія къ чистому монотеизму.

Но свойства этого возвышеннаго божества не раскрыты и идея его смѣшана съ натуралистическими возрѣніями, которыя заслонили ее собою. Оставаясь верховнымъ и всеобщимъ источникомъ жизни, оно стало извѣстно болѣе подъ формою откровеній своихъ въ природѣ,—въ лицѣ происшедшихъ отъ него боговъ, слитыхъ или непосредственно связанныхъ съ явленіями природы. Проявленіями, или откровеніями его свойствъ служатъ исходящіе или раждающіеся отъ него боги, — представители (большею частію) звѣзднаго, планетнаго міра. Боги исходятъ изъ этого верховнаго божества, подобно тому, какъ это встрѣчается почти во всѣхъ пантеистическихъ системахъ, рядами и въ убывающемъ порядкѣ. Сначала являются высшіе, первостепенные, ближайшіе къ нему боги или духи, затѣмъ низшіе, второстепенные; тѣ и другіе составляютъ собою какъ бы различныя *ступени*, ведущія къ верховному богу. Актъ порожденія ихъ верховнымъ богомъ имѣетъ мистическій характеръ; онъ самъ представляется большею частію безъ женскаго, раждающаго начала [2], но исходящіе или по-

---

[1] Diod. Sic. II, 30. Phil. Bybl. fragmenta. 2. S. 14 и 5. edit. Müller.

[2] Только нѣкоторые, немногіе, ассирійскіе памятники упоминаютъ о женѣ Ассура — Seruya, которая есть олицетвореніе присущей ему вѣчной раждающей силы. См. Rawlinsohn. p. 589.

Digitized by Google

рожденные имъ боги имѣютъ подлѣ себя богинь, которыя служатъ олицетвореніями силъ и свойствъ этихъ боговъ, точно также, какъ сами боги служатъ манифестаціями или проявленіями свойствъ верховнаго божества. Боги мужескіе—сидерическаго характера; богини большею частію олицетворяютъ собою стихіи земли и воды, т. е. то, что на землѣ служитъ отраженіемъ силъ неба.

Въ ряду этихъ ассиро—вавилонскихъ боговъ самое видное мѣсто занимаетъ «сынъ Ассура» Бэлъ,—Bel,—у финикіянъ Ваалъ—Baal,—у арабовъ Билъ Bil,—самое извѣстное изъ божествъ у народовъ семитическаго происхожденія и имѣвшее самый распространенный культъ [1]. Имя это семитическое и значитъ, какъ и еврейское El, «dominus, господинъ, владычествующій», изъ чего, впрочемъ, еще не слѣдуетъ, что оно таково же и по своему понятію, т. е. что оно было древнѣйшимъ божествомъ всѣхъ семитовъ, а заключающееся въ немъ представленіе совершенно тождественно съ еврейскимъ понятіемъ объ El [2]. Въ Bel или Baal древнее El-Eliun уже видоизмѣнилось,—Jlou, въ этомъ своемъ порожденіи, утратилъ уже свой отвлеченный, возвышенный характеръ [3]. «Сынъ Ас-

---

[1] Божество это одинаково извѣстно было и во всей Сиріи, по крайней мѣрѣ, въ позднѣйшее время.

[2] Какъ думаетъ Movepcъ. Untersuchungen ueber die Relig. d. Phoenizier. S. 169.

[3] Изъ того, что имя Bel, Baal объясняется съ семитическаго корня, дѣйствительно, строго не слѣдуетъ еще, что богъ этого имени заключалъ подъ собою то древнее понятіе о божествѣ, которое было обще всѣмъ семитамъ. Въ Пятокнижіи не упоминается ни Bel, ни Baal. Санхоніатонъ также не знаетъ этого имени и вмѣсто его употребляетъ Eliun или Eloim. У нѣкоторыхъ изъ арабскихъ племенъ имя Bel также не было извѣстно. Ясно, что этотъ богъ съ именемъ семитическимъ *въ своемъ понятіи не семитскаго происхожденія*, хотя и

Digitized by Google

сура» Бэлъ, высшій изъ боговъ страны [1], описывается, какъ владыка неба и свѣта, *царствующій въ звѣздныхъ пространствахъ*, указывающій путь планетамъ и направляющій ихъ движеніе.

Что именно представлялъ Бэлъ въ этомъ звѣздномъ мірѣ, положительно неизвѣстно. Древніе греческіе и латинскіе писатели видѣли въ немъ одного изъ высшихъ боговъ страны, но сопоставляли его то съ Зевсомъ и Юпитеромъ, то съ Крономъ и Сатурномъ, то находили въ немъ олицетвореніе солнца. Нѣкоторые же отождествляли его и съ солнцемъ и съ планетою Сатурнъ вмѣстѣ [2]. Но среди этихъ неопредѣленныхъ указаній на значеніе Бэла, мы находимъ у многихъ изъ древнихъ писателей согласное свидѣтельство о двухъ различныхъ Бэлахъ,—о Бэлѣ древнемъ или первомъ (ἀρχαῖος, priscus Belus), и о другомъ, новомъ (minor). На этомъ основаніи Моверсъ различаетъ въ идеѣ Бэла два представленія и Бэла ветхаго—Bel-Ithan отдѣляетъ отъ Бэла другаго, новѣйшаго [3]. У позднѣйшихъ арабскихъ писателей, въ числѣ боговъ Сиріи упоминается также Бэлъ, съ эпитетомъ «важный старецъ» [4]. По словамъ Моверса, Bel-Ithan собст-

---

трудно опредѣленно сказать, откуда именно заимствовано представленіе о Bel—Baal халдеями и ассиріянами. См. Chwolsohn. Die Ssabier und d. *S*sabismus. II, 168 и 169.

[1] Страна и народъ иногда называются его именемъ, какъ и именемъ самого Ассура:—«нація Бэла», «народъ Бэла».

[2] Свидѣтельства объ этомъ изъ Геродота, Сервія, Аполлодора и другихъ собраны у Моверса. См. его Untersuchungen über d. Rel. d. Phoenizier. S. 175—190. У Евсевія въ Praeparatio Evangelica (I, IX и X) Бэлъ называется и Зевсомъ, и Сатурномъ.

[3] У Страбона и Дамасція Моверсъ находитъ семитическое Bel-Ithan — т. е. Бэлъ древній, передѣланнымъ и на греческомъ языкѣ: Βελ-θάν (у Страбона), Βωλαθήν (у Дамасція). См. ibid. 254—267.

[4] En Nedim c. VI, въ переводѣ г. Хвольсона,—въ его die Ssabier. «Der Ernste Greis». См. B. II, S. 39 и Anmerk. 335, S. 276. Этотъ

Digitized by Google

венно значитъ: «пребывающій, вѣчный», и называется иногда «царемъ вѣчности». По его мнѣнію, идея этого древняго Бэла была очень распространена между всѣми семитическими народами, какъ идея космократора, верховнаго правителя міра. Жилище ветхаго Бэла, по вѣрованію семитовъ, было на 7-мъ небѣ, *въ неприступномъ замкѣ*, который есть первообразъ халдейскаго Bab-ilou, т. е. Вавилона, служившаго символомъ или отобразомъ небеснаго дома Бэла и называвшагося, поэтому, дворомъ Илу [1]. Стѣны небеснаго замка построены изъ кристалла и окружены поядающимъ огнемъ: [2] изображеніе, напоминающее, по словамъ Моверса, «Ветхаго деньми» въ книгѣ Даніила: «и Ветхій деньми сѣде, и одежда его бѣла, аки снѣгъ, и власы главы его, аки волна чиста,

---

«Бэлъ старецъ» здѣсь также отличается отъ другаго Bäl, который отождествляется съ планетою Юпитера. Ibid. Anmerk zu En Nedim. Not. 157, S. 165—166.

[1] Movers. Ueb. d. Relig. d. Phoeniz. Achtes capitel. S. 254 — 262.

[2] Моверсъ сближаетъ описаніе престола Іеговы въ апокрифической книгѣ Еноха съ этими сказаніями ассиро-вавилонянъ о жилищѣ Bel ithan'a. «Меня окружили облака и туманы, говорится здѣсь о видѣніи великаго и святаго, движущіяся свѣтила и молніи гнали меня... Я достигъ стѣны, построенной изъ кристалла, колеблющееся пламя окружало ее. Стѣны этого жилища были изъ кристалла, а сводъ изъ движущихся звѣздъ и молній и между ними были огненные херувимы. Когда я вошелъ въ это жилище, оно было горячее, какъ огонь, и холодное, какъ ледъ. Я увидѣлъ другое жилище, которое было обширнѣе перваго и состояло изъ колеблющагося пламени, помостъ его былъ огненный, вверху блистали звѣзды, а сводъ — изъ горящаго огня. Я увидѣлъ тронъ, который походилъ видомъ на груду льда, а окружность его была подобна блестящему солнечному кругу. На тронѣ возсѣдалъ нѣкто... одежда его была свѣтлѣе солнца и бѣлѣе снѣга.» Порфирьева. Апокриф. сказанія В. Завѣта. 1873. стр. 204. Соединеніе жара и холода, огня и льда въ изображеніи жилища Bel-Ithan'a даетъ Моверсу основаніе для остроумнаго замѣчанія, что въ этомъ выразилось понятіе халдеевъ о планетѣ Сатурна, какъ о звѣздѣ блестящей, но холодной.

Digitized by Google

престолъ» его пламень огненный, колеса его огнь палящъ [1]. Къ личности этого-то древняго Бэла привязаны первоначальныя преданія Халдеи и Ассиріи о первобытныхъ блаженныхъ временахъ, подобно сказаніямъ грековъ о временахъ Сатурна, равно какъ и преданія о построеніи Вавилона и его башни. Этого древняго Бэла и имѣютъ въ виду греко-римскіе писатели, когда сопоставляютъ верховнаго бога вавилонянъ и вообще семитовъ съ своимъ Крономъ или Сатурномъ. Новый или младшій,—minor Бэлъ есть, по ихъ мнѣнію, сынъ этого прежняго, ветхаго Бэла [2]. Различая, такимъ образомъ, двухъ Бэловъ, Моверсъ въ первомъ признаетъ высшее и болѣе отвлеченное понятіе, къ которому вторый относится, какъ его конкретная форма. Новый или младшій Бэлъ, по его мнѣнію, есть манифестація или откровеніе могущества и свойствъ Бэла древняго. Въ физическомъ смыслѣ, старый Бэлъ есть первосвѣтъ или эѳиръ, преимущественнымъ выраженіемъ котораго служила планета Сатурнъ. Въ метафизическомъ —это безграничное время, понятіе весьма близкое къ Заруана Акарана Зороастровой религіи [3]. Это—Богъ абстрактный, еще не проявившійся,—общее міровое начало до времени своихъ обнаруженій въ реальномъ бытіи, а первое проявленіе его, его сынъ, вторый Бэлъ, богъ открывшійся,—есть солнце, или живи-

---

[1] Дан. 7, 9—11. Такое сопоставленіе этого описанія «Ветхаго деньми» съ халдейскими воззрѣніями очень обычно въ раціоналистической критикѣ. Альмъ (Alm) въ Theologische Briefe. B. I, S. 489 называетъ описаніе Ветхаго деньми въ книгѣ пророка Даніила халдейскимъ и взятымъ изъ сказаній «о небесномъ замкѣ Бэла», повторяя, въ этомъ случаѣ, мнѣніе Моверса.

[2] Movers. lib. cit. S. 264.

[3] Jbidem.

Digitized by Google

тельная, творческая сила солнечнаго свѣта, иначе— Бэлъ младшій есть Бэлъ димiургъ [1].

Но если дѣйствительно въ Вавилонѣ и у семитовъ вообще различался древній и новый Бэлъ [2], то этотъ ветхій Бэлъ-Сатурнъ, очевидно, есть тоже понятіе, какое заключено и въ понятіи объ Илу-Ассуръ, и по своимъ свойствамъ онъ, какъ и Илу, гораздо ближе къ древне-библейскому вышнему Богу-El-Eliun Мелхиседека, чѣмъ къ натуралистическимъ божествамъ Сиріи. По меньшей мѣрѣ, Бэлъ-Сатурнъ составляетъ переходъ отъ древняго семитическаго божества, возвышавшагося надъ природою, къ чисто натуралистическимъ воззрѣніямъ на божество. Это неприступный, живущій въ свѣтѣ—представленіе, дѣйствительно напоминающее чисто библейскій взглядъ на Бога, и сопоставленіе древняго Бэла съ Ветхимъ деньми у Даніила имѣетъ свое основаніе, хотя самый образъ этого представленія у пророка вовсе нѣтъ нужды объяснять, какъ заимствованіе изъ халдейской символики. [3]

Неприступный въ существѣ своемъ ни для людей,

---

[1] Неоплатоники, по замѣчанію Моверса, въ понятіи древняго Бэла находили идею своего «первобога», — солнце идеальное (ἥλιος νοητός), по отношенію къ которому видимое солнце (ὁ φαινόμενος δίσκος) было только его отобразомъ, или выраженіемъ. Ibid. S. 265.

[2] Объ этомъ мы знаемъ главнымъ образомъ только отъ грекоримскихъ писателей.

[3] Такой образъ представленія, по словамъ самого Моверса, былъ *общимъ* у всѣхъ семитическихъ племенъ, слѣдовательно онъ не халдейскій только. И то еще вопросъ, не есть ли эта ассиро-вавилонская символика остатокъ первоначальныхъ преданій, одинаковыхъ у всѣхъ семитовъ съ евреями. Къ тому же огонь и свѣтъ — обычные символы для образныхъ представленій о премірномъ божествѣ; трудно и найти въ природѣ иной образъ для выраженія идеи о неприступномъ величіи божества.

Digitized by Google

ни для духовъ, живущій въ безмѣрномъ разстояніи отъ міра, окруженный огнемъ, поядающимъ смертныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляющій собою силу, которая даетъ жизнь вселенной, держитъ ее своимъ могуществомъ и судитъ міру, всего менѣе можетъ быть отождествляемъ съ пантеистическимъ, безсодержательнымъ понятіемъ о Заруана-Акарана персовъ и съ представленіемъ о безграничномъ времени или даже съ индѣйскимъ Брахмъ, какъ это дѣлаетъ Моверсъ. Это скорѣе богъ, отдѣльный отъ міра и личный.

Всего вѣроятнѣе, что Бэлъ, собственно и строго говоря, былъ *одинъ*—новый, или minor Бэлъ, и заключалъ подъ собою понятіе натуралистическое, привязанное къ идеѣ солнца, или свѣта, какъ животворной силы природы. Мы видѣли уже, что это имя, хотя и семитическое, но не первоначальное и не самое древнее. Въ понятіи о Бэлѣ выразилось уже, хотя и давнее и раннее, вліяніе на семитовъ другихъ азіатскихъ культовъ. Но первоначальное обще-семитическое воззрѣніе глубоко лежало въ ихъ представленіи и не могло быть вытѣснено совершенно и всецѣло новымъ натуралистическимъ понятіемъ. Господство Бэла не изгладило слѣдовъ прежняго воззрѣнія, заключавшагося въ El-Eliun [1]. И при господствѣ новаго бога—Бэла, древнее вѣрованіе отразилось въ представленіи о другомъ Бэлѣ, старомъ, скрытомъ, неприступномъ, отъ котораго произошелъ и самъ новый

[1] Пророкъ влагаетъ въ уста вавилонскаго царя слова: «на небо взыду, *выше звѣздъ небесныхъ* поставлю престолъ мой, — взыду выше облакъ, буду подобенъ *вышнему*» (Eliun). Исаіи 14, 13 и 14. Изъ этого видно, что у халдеевъ верховный богъ представлялся существомъ *высшимъ звѣзднаго міра*.

Digitized by Google

Бэлъ [1]. Первый олицетворяетъ, очевидно, тоже, что и Илу. Можетъ быть, Bel-ithan древнихъ писателей и есть Илу.

Итакъ Бэлъ, въ его истинномъ смыслѣ, т. е. съ содержаніемъ натуралистическимъ, былъ *одинъ*, и онъ—то, что у древнихъ называлось Belus-sol, Бэлъ - солнце, или Belus-minor. Это диміургъ, производящая, раждающая сила міра, отдѣльная отъ верховнаго Бога, который стоитъ выше міровыхъ проявленій и порождаетъ изъ себя эту творческую силу вселенной. На миѳологическихъ таблицахъ, найденныхъ въ Ниневіи, насчитывается тридцать одно титло, или имя Бэла; но главнѣйшія и существенныя изъ его свойствъ слѣдующія: «образователь (formateur), владыка міра, владыка всѣхъ странъ, царь духовъ, т. е. планетныхъ» [2]. Изображался онъ сидящимъ на тронѣ, въ образѣ человѣка, въ царскомъ платьѣ и съ короною на головѣ, на которой рога вола,—обычный символъ

---

[1] Самъ Моверсъ, въ нѣкоторомъ противорѣчіи съ собою, послѣ сопоставленія Бэла древняго съ Заруана-Акарана дѣлаетъ общее заключеніе къ тому, что понятіе о Bel-ithan сродно, даже тождественно съ древнимъ обще-семитическимъ El-Eliun, и что оно выше обычныхъ натуралистическихъ воззрѣній на божество. Онъ указываетъ и періоды постепеннаго, очень рано начавшагося видоизмѣненія, или вѣрнѣе искаженія (Trübung) въ понятіи, которое заключалось въ El-Eliun и было болѣе чисто и высоко. Bel-ithan принадлежитъ, по его мнѣнію, позднѣйшему, хотя и сравнительно давнему (до Моисея) періоду, когда понятіе El было уже привязано къ планетѣ Сатурна. Въ послѣдствіи это представленіе еще болѣе осложнилось и видоизмѣнилось, получивъ совершенно матеріалистическій характеръ. Онъ пытается при этомъ объяснить и то, какъ изъ идеи объ этомъ «великомъ, угрюмомъ старцѣ», прежде милостивомъ, въ послѣдствіи (въ еще болѣе позднюю эпоху), постепенно образовалось понятіе о немъ, какъ о богѣ несчастія и злой судьбы, какимъ обыкновенно представляли Сатурна. Lib. cit. S. 312—321.

[2] Lenormant. Essai de commentaire. p. 66.

Digitized by Google

силы, по преимуществу производительной [1]. Понятіе о немъ, какъ деміургѣ, привязано было къ солнцу, или къ идеѣ свѣта, какъ животворной стихіи; но, какъ и многіе другіе боги древнихъ религій съ такимъ же значеніемъ, онъ не былъ олицетвореніемъ самого солнца. Онъ—солнце настолько же, насколько и Ра-Озирисъ въ Египтѣ, т. е. воплощалъ въ себѣ идею творческой силы, которой преимущественное, хотя и не исключительное выраженіе находили въ солнцѣ, и для которой могли служить проявленіями и другія планеты и все вообще звѣздное небо. Вѣрнѣе всего, это божество *производительной силы*, въ связи съ представленіемъ о солнцѣ. У различныхъ народовъ это божество называлось различными именами, хотя было тождественно по своему содержанію. Вотъ какъ описывается оно у одного изъ греко-римскихъ писателей (Нонна), который влагаетъ слѣдующія слова въ уста Вакха, возвращавшагося изъ Индіи [2]: «Солнце, все освѣщающій глазъ эѳира! ты приносишь зиму послѣ осени, а потомъ лѣто. Когда ты свѣтишь, исчезаютъ звѣзды на небесномъ сводѣ. Омытое въ водахъ восточнаго океана, шлешь ты живительныя капли, оставшіяся на твоихъ локонахъ и посылаешь благодѣтельный дождь. Питающейся землѣ даешь ты росу, умножаешь колосья пшеницы. На Евфратѣ ты—Бэлъ, въ Ливіи—Аммонъ, на Нилѣ—Аписъ, въ Аравіи—Кронъ, въ Ассиріи—Зевесъ. Ты всегда тоже, какъ бы тебя ни называли, Сераписъ или безоблачный египетскій Зевсъ, Кронъ, Митра, вавилонскій Геліосъ или греческій Аполлонъ [3].

---

[1] Cullimore, oriental cylinders. N. 88. См. Lenormant. Ibidem.

[2] Dionys. 369. См. Movers. Über. d. Relig. d. Phoeniz. S. 182.

[3] Сверхъ этой обычной формы, подъ какою представлялся Бэлъ въ

Digitized by Google

Но Бэлъ, какъ и египетскій Ра-Озирисъ, олицетворявшій собою свѣточь жизни, не первоначальный богъ, хотя и первый и высшій изъ «открытыхъ» боговъ. Есть еще богъ скрытый и болѣе древній. Свѣту и здѣсь предшествуетъ тьма и мракъ, какъ въ Египтѣ— солнцу открытому солнце сокровенное съ его таинственною областію. Этотъ богъ, понятіе котораго дѣйствительно весьма близко къ понятію египетскаго Атумъ, называется у Вероза Ωάννης, а на вавилонскихъ памятникахъ Anou или Anouw. Здѣсь онъ именуется «отцомъ боговъ», какъ и Ассуръ, и есть первичное изъ божествъ природы, олицетворяющее собою первоначальное вещество міра, безформенное, безвидное, въ которомъ все смѣшано и которое есть основа всѣхъ, развившихся изъ него, формъ. Онъ называется «владыкой міра преисподняго», т. е. бездны, господиномъ тьмы и обладателемъ скрытыхъ (т. е. въ глубинѣ природы) сокровищъ. Самое имя его значитъ;

качествѣ бога раждающей, производительной силы, онъ имѣлъ еще другія, вторичныя формы, которыя были не что иное, какъ его модификаціи. Извѣстенъ Бэлъ-Дагонъ въ Финикіи и у филистимлянъ. «Паде Вилъ, сокрушися Дагонъ». Исаій 46, 1. Онъ изображался въ видѣ полу-человѣка, полу-рыбы, съ короною на головѣ. Былъ еще Бэлъ-Мардукъ, который назывался «судія и богъ легіоновъ». Послѣдняя форма, кажется, первоначально служила олицетвореніемъ планеты Юпитера, а потомъ отождествилась съ верховнымъ Бэломъ. Бэлъ-Мардукъ извѣстенъ по преимуществу въ Вавилонѣ, а Бэлъ-Дагонъ — у филистимлянъ. Моверсъ ставитъ вопросъ о томъ, какого рода было это послѣднее божество, т. е. Бэлъ-Дагонъ, — мужеское или женское. Но большая часть извѣстій, въ томъ числѣ и библейскихъ, заставляютъ думать, что Дагонъ, какъ и самъ Бэлъ въ его чистой формѣ— божество мужское. Отождествлять его съ Таргатой, или Астартой, какъ и съ другими женскими божествами, нѣтъ достаточныхъ основаній. У Санхоніатона Дагонъ называется Зевсъ, у бл. Іеронима Ζεὺς ἀρούριος— Jupiter ruralis, т. е. народная, болѣе грубая форма тогоже Бэла. Movers. Untersuchung. über d. Relig. d. Phoenix. S. 589—592.

Digitized by Google

«тайный» или «сокровенный» [1]. Такимъ образомъ, подобно египетскому Атумъ, Ану есть первоначальная, еще неопредѣлившаяся потенція міровой жизни, или хаосъ, изъ котораго все вышло; этой начальной тьмѣ обязанъ своимъ явленіемъ и первоначальный свѣтъ; самъ Бэлъ—представитель свѣтоносной силы, этотъ первый «открывшійся» богъ явился послѣ него. Ану или Оаннесъ изображается въ формѣ полу-рыбы, полу-человѣка, по Берозу [2]. Онъ имѣлъ тѣло рыбы, но подъ головою рыбы человѣческую голову, а на хвостѣ ноги также человѣческія и человѣческій голосъ—символика, отвѣчающая идеѣ первоначальнаго хаоса, который все породилъ изъ себя [3]. Въ смыслѣ міровой потенціи, которая опредѣляла собою дальнѣйшій ходъ и развитіе жизни, онъ называется вмѣстѣ съ тѣмъ и носителемъ «вѣчныхъ законовъ» міра. Онъ причина того, что солнце обходитъ 4 страны неба, по космогоніи Бероза; онъ же даетъ и людямъ законы жизни. Онъ называется иногда и самъ именемъ «закона», какъ его олицетвореніе [4]. Бэлъ, такимъ образомъ, есть уже второе божество и занимаетъ въ порядкѣ боговъ, какъ, увидимъ, мѣсто послѣ Ану.

Итакъ существуетъ хаотическое вещество, въ которомъ является раждающая, или творящая сила свѣта. Существуетъ сначала сокровенный Ану, затѣмъ «открытый, «свѣтоносный» Бэлъ, сила активная, или производительная. Но и этимъ не исчерпываются представленія о первоначальныхъ основахъ бытія вселен

---

[1] Въ Библіи (4 царствъ XVII, 31) онъ названъ *Анемелехъ*, т. е. Ану-царь, или «сокровенный царь».

[2] Apud Sync. p. 89.

[3] Рыба—символъ плодородія или рожденія.

[4] О свойствахъ и именахъ Ану—на основаніи клиническихъ надписей см. Lenormant. Essai de commentaire, p. 66.

Digitized by Google

ной. Есть еще третій, высшій богъ, олицетворяющій собою силу движенія воздуха, а затѣмъ понятіе духа или разума, зиждущаго міръ. Это богъ съ именами: Nisruk, Auw, Salman. Повидимому, это дополненіе къ тому производительному началу, которое олицетворено въ Бэлъ,—его завершеніе. Изображается онъ, большею частію, въ тойже общей съ Ану формѣ рыбы. У Санхоніатона онъ—πνοὴ ἀέρος ζοφώδους,—т. е. дуновеніе мрачнаго воздуха. Онъ представляется иногда и носящимся на поверхности водъ въ формѣ рыбы. Въ физическомъ смыслѣ это богъ того движенія первоначальной воды, которое произведено вѣтромъ, или воздухомъ. Предполагается, что дуновеніе воздуха произвело движеніе въ первоначальномъ хаосѣ, или жидкомъ веществѣ—воззрѣніе, напоминающее библейское сказаніе о твореніи. На надписяхъ Нисрукъ, или Auw называется «владыка водъ, господинъ моря, царь бездны, правитель». Иногда усвояется ему и имя спасителя (sauveur). Онъ движетъ хаосъ, изъ котораго или въ которомъ явилось свѣтовое, живительное начало. Онъ—воздухъ, атмосфера, если Бэлъ небо и свѣтъ. Но изъ этого представленія, конечно, впослѣдствіи, выработались дальнѣйшія и, повидимому, болѣе отвлеченныя и интеллектуальныя понятія о богѣ Нисрукъ. Ему приписываются слѣдующіе эпитеты: «разумный вождь, владыка видимаго міра [1], господь разумовъ» (des connaisances), славы, жизни [2], т. е.

---

[1] Бэлъ, какъ мы говорили, называется «владыка духовъ», а Нисрукъ—«владыка видимаго міра». Въ этомъ мы можемъ видѣть указаніе на то, что Бэлъ представлялъ собою силу неба, въ которомъ *духи*, т. е. астральныя явленія, звѣзды; а Нисрукъ былъ олицетвореніемъ силъ въ области *земной* и *человѣческой жизни*.

[2] Объ эпитетахъ бога Нисрукъ на цилиндрическихъ таблицахъ см Lenormant. Essai. p. 68.

Digitized by Google

разумное начало, одушевляющее жизнь и довершающее ея организацію [1].

Это, такимъ образомъ, dji majores ассиро-вавилонской религіи, первый рядъ порожденій верховнаго существа, олицетворяющихъ собою матеріалъ и основныя силы природы,—свѣтъ и движеніе. Всѣ они, какъ и вообще боги древнихъ религій, имѣютъ подлѣ себя богинь, которыя представляютъ, по выраженію самихъ надписей ассиро-вавилонскихъ, *отраженіе*,—«reflet» того, что олицетворяется богами, ихъ повтореніе въ другой формѣ, дубликатъ тойже силы, но взятой въ ея жизненныхъ обнаруженіяхъ. Ану соотвѣтствуетъ женское начало подъ именемъ Анатъ, Бэлу—Бэлитъ и Нисруку—Давкина (Davkina). Всѣхъ болѣе распространенъ и развитъ былъ типъ Бэлитъ, жены диміурга Бэла. Она по преимуществу и почти исключительно упоминается въ призываніяхъ боговъ, тогда какъ имена Анатъ и Давкина въ молитвахъ и и гимнахъ почти не встрѣчаются.[2] Самый типъ этихъ богинь съ именемъ Анатъ и Давкина представляется въ чертахъ очень неопредѣленныхъ и сливается съ типомъ тойже Бэлитъ. Бэлитъ — Belit, Βῆλτις, т. е. «владычица, госпожа», у Геродота Милитта,—имя, подъ которымъ она и извѣстна по преимуществу, и которое значитъ: «родительница или рожденіе»,[3] есть

---

[1] Эти три высшіе бога составляютъ первую *тріаду* боговъ, порожденныхъ верховнымъ богомъ; первый изъ нихъ — Ану, за нимъ слѣдуютъ Бэлъ и Нисрукъ. На многихъ цилиндрическихъ таблицахъ они изображаются соединенными вмѣстѣ: Ану — въ видѣ человѣка, Бэлъ, вооруженный мечемъ и Нисрукъ съ эмблемами воды и грома, а иногда вмѣстѣ съ ними и Илу, имъ предшествующій, въ своей обычной формѣ. Layard. Culte de Mithra. Lenormant. Essai. p. 69.

[2] Lenormant. Essai. p. 69.

[3] Греческое имя Милитта (Μύλιττα) объясняютъ изъ семитическаго «Mulidit»,—эпитета, усвоеннаго Бэлитъ, который значитъ «родитель-

Digitized by Google

богиня производительныхъ силъ природы, какъ и самъ Бэлъ, — «omniparens dea». Подобно египетской Изидѣ, она «многоименна»,—по преимуществу же называется «верховною богинею, владычицею міра, матерью боговъ, женою великихъ божествъ, царицею земли и плодородія.[1] Одна изъ надписей говоритъ, что она «натираетъ элементы міра; какъ румяны — лицо,»[2] или румянитъ стихіи природы,—образное, но очень характерное представленіе животворной силы, олицетворяемой женою диміурга Бэла. Что же именно въ природѣ представляла собою Бэлитъ, или Милитта, извѣстная во всей Сиріи, — на это, какъ и на вопросъ о значеніи самого Бэла, съ точностію отвѣчать трудно. Повидимому, въ понятіи о Бэлитъ, или Милиттѣ есть и небесная стихія, какъ несомнѣнно есть она и въ идеѣ самого Бэла. Геродотъ называетъ ее Ураніей, или Афродитой - Ураніей (небесной).[3] Частнѣе—находятъ причины видѣть въ ней богиню луны, которая на всемъ востокѣ признавалась источникомъ плодотворной силы. Столько же основаній признавать въ ней, какъ въ египетской Изидѣ, олицетвореніе и раждающей силы земли, оплодотворяемой силою небеснаго свѣта, который представляетъ собою Бэлъ—ея мужъ. Всего вѣроятнѣе, что съ понятіемъ о Бэлитъ связывалось болѣе частное представленіе о влажномъ элементѣ въ матеріи, который и въ Египтѣ считался источникомъ жизни.[4] Очень часто она

ница». Lenormant. Essai. p. 70. По Моверсу, этотъ эпитетъ значитъ «рожденіе» — «Zeugung». Movers. Untersuchungen über d. Relig. d. Phoeniz. S. 887.

[1] Lenormant. Essai. p. 69.

[2] Надпись Sav-yuking. ibid. pag. 36.

[3] Herodot. I, 105.

[4] Movers. Lib. cit. S. 585—587.

Digitized by Google

носитъ имя Tihavti, что значитъ: море, бездна. У Бероза она названа поэтому же Θαλάτθ, что̀ самъ онъ переводитъ греческимъ θάλασσα.[1] Усвояемый ей вмѣстѣ съ Истаръ (Istar) эпитетъ: «Zerpanit», или «Zarpanit», подъ которымъ она извѣстна была въ вавилонскомъ культѣ и который значилъ «производительница сѣмянъ», въ корнѣ своемъ происходитъ отъ слова капать, дождить.[2] Такимъ образомъ, понятіе о Бэлитъ сближается съ представленіемъ о первоначальной, жидкой, хаотической матеріи, которая олицетворяется и богомъ Ану. Дѣйствительно δμόρωκα, выходящая изъ бездны, въ космогоническомъ миѳѣ Бероза, есть несомнѣнно таже Бэлитъ, которая часто въ клиническихъ надписяхъ называется Um-Uruk, т. е. «мать города Урука». А въ этомъ имени Uruk видятъ идею тьмы, хаоса,—вообще представленіе о безднѣ въ глубинѣ земли, или объ Аидѣ[3]. Такимъ образомъ, если Бэлитъ олицетворяетъ первоначальную хаотическую матерію, изъ которой вышелъ самъ Бэлъ, то онъ представляется, какъ и египетскій Ра, или Аммонъ, мужемъ своей матери, а она—повтореніемъ типа бога Ану—явленіе не необычное въ натуралистической миѳологіи.

Еще менѣе опредѣленны и ясны черты другихъ богинь, стоящихъ рядомъ съ Бэлитъ и принадлежащихъ богамъ первой тріады. Анатъ, или Анагитъ,

---

[1] По объясненію Ленормана, Ταυθή, у Дамасція (De princ. 125) есть тоже, видоизмѣненное въ греческомъ произношеніи, Tihavti клиническихъ надписей. Essai. p. 86.

[2] Ibidem. p. 119.

[3] Урукъ (Орехъ Библіи. Быт. 10, 10, Ἐρεχώ классическихъ писателей), былъ некрополисомъ въ древней Халдеѣ, — городомъ мертвыхъ. Rawlinson. dissert. См. у Ленормана. Essai. p. 86. Такимъ образомъ, Бэлитъ является богинею бездны, изъ которой все вышло.

Digitized by Google

повидимому, тоже—вода, или влажная стихія и есть дополненіе къ представленію о богѣ Ану. Культъ ея, впрочемъ, былъ мало развитъ и болѣе извѣстенъ былъ впослѣдствіи у персовъ, чѣмъ въ самомъ Вавилонѣ.[1] Davkina, — имя не семитическое, а принадлежитъ языку, которымъ говорили халдеи, т. е. высшіе классы Ассиріи и Вавилона, и значитъ, повидимому, «владычица земли» или: «земля—жена», т. е. Нисрука.[2] Впрочемъ, какъ и замѣчено, эти типы сливаются съ типомъ Бэлитъ, которая называется иногда «женою всѣхъ великихъ боговъ», или частнѣе женою и Бэла, и Ану.

Въ Ассиро-Вавилоніи, при развитіи астрономіи и астрологіи, значеніе боговъ и ихъ взаимныя отношенія опредѣлялись еще цифрами, которыя указывали степень широты заключающихся въ нихъ понятій (сходство съ пиѳагорейской философіей). Въ таблицѣ, гдѣ именамъ боговъ соотвѣтствуютъ цифры, послѣ Ассура слѣдуютъ боги высшей тріады въ такомъ порядкѣ: Anu, Bel, Nisruk, — съ цифрами: 60, 50, 40. Число 60 у халдеевъ признавалось высшею цифрою, вмѣщавшею въ себѣ цѣлость и полноту. Цѣлое дѣлилось обыкновенно на 60 частей.[3] Такимъ образомъ,

---

[1] Упоминается объ этой богинѣ на памятникахъ очень рѣдко. Храмовъ ей не было, за исключеніемъ одного, который построенъ Набу-Кудурри-Усуромъ (Nabu-Kudurri-Usur), т. е. Навуходоносоромъ, гдѣ она названа «богинею жилища Ану». Культъ этой богини, судя по ея имени,—происхожденія вавилонскаго, но, какъ сказано, развитъ былъ по преимуществу у персовъ, гдѣ она стояла рядомъ съ Митрою. По Берозу, Артаксерксъ ввелъ культъ ея въ Вавилонѣ. См. Chwolsohn. Die Ssabier. I, 348. II, 284. Lenormant. Essai. pag. 149 и 1-й томъ нашего сочиненія, стр. 530 и 616.

[2] Essai. pag. 459.

[3] Ibidem. pag. 65.

Digitized by Google

Ану есть цѣлость бытія и заключаетъ въ себѣ весь универсъ въ его нераздѣльной сущности. Бэлъ не все обнимаетъ собою, какъ представитель одной животворной стихіи свѣта, хотя и проникающей собою всю міровую матерію. Нисрукъ вмѣщаетъ въ себѣ еще менѣе, какъ завершеніе того, что въ Бэлѣ. Но самъ Ассуръ не имѣетъ соотвѣтственнаго ему числа,— его природа невыразима въ цифрахъ: очевидно—здѣсь таже мысль, которую мы старались раскрыть въ отношеніи къ идеѣ верховнаго существа, по воззрѣнію ассиро-вавилонской религіи, т. е. что верховный богъ выше видимой природы, *внѣ ея*.

Впрочемъ, было бы безплодно пытаться опредѣлить точно смыслъ представленій, заключающихся въ Ану и Нисрукъ, особенно въ связи съ соотвѣтствующими имъ богинями. Мы замѣчали уже, что здѣсь, какъ и вообще въ древней миѳологіи, понятія сливаются и перемѣшиваются. Одна и таже сила олицетворяется и въ Ану, и въ Бэлитъ, и въ Анагитъ. Одинъ Бэлъ съ Бэлитъ, повидимому, могъ бы выражать собою все то, что заключено во всей первой тріадѣ боговъ, какъ Неоплатоники послѣ и понимали это, признавая бога Бэлъ духомъ, а Бэлитъ — матеріею [1]. Надписи указываютъ уже на окончательную систематизацію религіозныхъ понятій, сложившихся изъ различныхъ національныхъ и чужеземныхъ вѣрованій. Въ основѣ этой системы лежатъ, конечно, простѣйшія, натуралистическія представленія, уловить которыя нѣтъ возможности [2]. Ясно одно, что первая

[1] Такова была позднѣйшая неоплатоническая форма религіозныхъ воззрѣній Сиріи. Духъ и матерія, мужское и женское начало въ лицѣ Бэла и Мелитты, составляли основу бытія міра. Chwolsohn. Die Ssabier. B. 1. c. VI. Die schopfung. S. 752.

[2] Къ объясненію этого мы возвратимся, впрочемъ, въ отдѣлѣ о космогоніи вавилонянъ.

Digitized by Google

тріада представляетъ собою первичный матеріалъ вселенной и первичныя силы, которыя породили изъ себя дальнѣйшія реальныя формы,—то, что въ другихъ религіяхъ называлось зародышемъ міра и представлялось подъ формою міроваго яйца. Ану, Балъ и Нисрукъ,—матерія вмѣстѣ съ потенціями свѣтовой и двигательной силы, или хаосъ,—небо и атмосфера въ зародышѣ [1].

За этою высшею и первою тріадою слѣдуютъ олицетворенія силъ уже организованной природы,—боги неба въ его главнѣйшихъ явленіяхъ, т. е. боги солнца, луны и небесной тверди. На мѣстѣ Ану здѣсь является Sin—луна, на мѣстѣ Бела—Samas—солнце, а на мѣстѣ Нисрукъ — Bin, — свѣтлое пространство неба. Синъ—богъ луны,—Deus Lunus, какъ называли его классическіе писатели, — одно изъ древнѣйшихъ божествъ, культъ котораго распространенъ былъ во всей Сиріи и держался до самыхъ послѣднихъ временъ [2]. На памятникахъ онъ описывается возвышенными свойствами: «вождь, могучій, господь духовъ, царь боговъ, блистающій». Позднѣе значеніе его, повидимому, уменьшается: Deus Lunus—только «владыка 30 дней мѣсяца, господинъ знаковъ зодіака, архитекторъ, бодрствующій надъ землею». Изображался онъ всего чаще подъ формою луннаго круга; иногда надъ этимъ кругомъ возвышался человѣческій бюстъ, съ тіарой на головѣ [3]. Самасъ по надписямъ, «ве-

---

[1] Если, какъ доказывали мы, Балъ, а слѣдовательно и Балитъ — божества чужеземныя, то останутся только Ану и Нисрукъ, т. е. хаосъ и духъ, или вѣтеръ, что упрощаетъ космогонію и еще болѣе сближаетъ ее съ библейскимъ преданіемъ. Но объ этомъ въ своемъ мѣстѣ.

[2] Chwolsohn. Die Ssabier. 11, 22, 156.

[3] Layard. Culte de Mithra. Въ Харранѣ и Сиріи Синъ представлялся андрогеномъ, т. е. въ мужской и въ женской формѣ. Въ позд-

Digitized by Google

ликій движитель, посредникъ неба и земли»[1], имѣлъ форму солнечнаго диска, въ срединѣ котораго помѣщался человѣческій бюстъ съ короною на головѣ. Бинъ—богъ атмосферы, олицетворявшій свѣтлое небо неподвижныхъ звѣздъ, носилъ названія «господина каналовъ», отъ которыхъ зависѣло плодородіе страны, бога плодородія, благодѣтеля, владыки бурь; ороситель». Бури и громы—его характеристическій знакъ на памятникахъ [2]. Когда всѣ боги этой тріады ставятся вмѣстѣ, то первые два представляются подъ эмблемами солнца и луны, а послѣдній подъ образомъ собаки,—символъ свѣта у халдеевъ-ассиріянъ [3]. Съ ними связаны также, какъ и съ богами первой тріады, особыя женскія божества [4]. И эта вторая тріада въ миѳической теософіи халдеевъ выражалась цифрами, которыя, сравнительно съ начальной тріадой,

---

нѣйшее время его символомъ служили то голова вола подъ кругомъ луны, то голова женщины или юноши надъ тѣмъ же луннымъ кругомъ. Chwolsohn. Die Ssabier. II, 156 и 157. На нѣкоторыхъ, исключительно вавилонскихъ, памятникахъ этотъ богъ луны называется Nannaru, т. е. свѣтоносный. Легенда, передаваемая Ктезіемъ, гласитъ, что это былъ женоподобный сатрапъ Вавилоніи или андрогенъ, содержавшій въ своемъ гаремѣ тоже андрогена. Миѳологія эта имѣла, очевидно, естественно - историческое значеніе. Lenormant. Essai. p. 97.

[1] Rawlinson. Dissert. p. 609.

[2] На одной статуѣ онъ представленъ вооруженнымъ рогами, держащимъ въ рукѣ топоръ и громъ. Essai. p. 93. Встрѣчаются и изображенія его въ видѣ монстра,—въ одеждѣ царя, но съ 4-мя крыльями и съ рогами. Имя его почти тождественно съ названіемъ огня. Essai p. 94.

[3] Собака—идеографическое имя свѣта. Ibidem. pag. 95.

[4] У Самасъ считается три жены: Malkit, Gula и Anunit или Nabu-naid. Первое имя значитъ «царица» отъ Malk, Melek — царь, какимъ является Самасъ въ этой ассоціаціи. Она называется также «звѣзда рѣки Тигра». Болѣе извѣстна Gula. По Ленорману, это имя аккадское и значитъ: «великая». Anunit, называвшаяся также Nana или Nanaca (2 Маккав. 1, 13 и 15), сравнивается у грековъ съ Арте-

Digitized by Google

уменьшались вдвое; ряды боговъ, какъ сказали мы, идутъ въ убывающемъ порядкѣ по отношенію къ универсу и его единой, все вмѣщающей сущности. Синъ обозначался цифрой 30, Самасъ — 20, Бинъ—6 [1]. Всего менѣе понятно въ составѣ этой вторичной тріады, что богъ луны занимаетъ высшее мѣсто, чѣмъ богъ солнца. [2] Вообще порядокъ этой тріады не представляетъ точной послѣдовательности. Слѣдовало бы, повидимому, или начать съ солнца, какъ самаго полнаго отображенія и вмѣстилища свѣта, и окончить общимъ звѣзднымъ пространствомъ, или наоборотъ, начавъ общимъ свѣтовымъ пространствомъ, закончить солнцемъ, какъ высшимъ отображеніемъ свѣтоваго начала [3]. Впрочемъ фактъ видимаго возвышенія луны предъ всѣми другими свѣтилами, съ которымъ мы здѣсь встрѣчаемся, не есть исключительный. Кажется, у нѣкоторыхъ народовъ западной Азіи (Арменіи и Сиріи) она, дѣйствительно, имѣла культъ, развитый предпочтительно предъ культомъ солнца [4]. Кромѣ того чувства таинственности, какое возбуждаетъ это ночное свѣтило, о чемъ мы уже гово-

---

мидою. Нѣкоторые видятъ въ этихъ трехъ богиняхъ одну—Gula, которая является въ тройственной формѣ. Gula имѣла культъ и въ Сиріи, сохранившійся до конца. Lenormant. Essai. p. 98—104. Жена Бина называется «Sala», съ эпитетомъ «ummu»—мать, изъ чего образовалась Salounmu, Σαλαμβώ классическихъ писателей, извѣстная и въ культѣ финикіянъ и сирійцевъ. Синъ не имѣлъ жены, можетъ быть, потому, что представлялся иногда андрогеномъ.

[1] Полагаютъ, что цифра 6 стоитъ здѣсь по ошибкѣ, вмѣсто 10.

[2] Позднѣе, какъ мы замѣтили, Deus Lunus потерялъ значеніе, но въ порядкѣ боговъ онъ до конца удерживалъ первое мѣсто во 2-й тріадѣ.

[3] Такъ и дѣлаетъ Ленорманъ въ систематизаціи халдейскихъ боговъ.

[4] По замѣчанію Мори, богъ луны Deus Lunus, Менъ—Μήν,—одно изъ главныхъ божествъ на всемъ западѣ Азіи. Histoire des religions de la Grece antique, t. III. pag. 123, 192.

Digitized by Google

рили, безъ сомнѣнія, имѣло значеніе и вліяніе луны на плодородіе. Deus Lunus дѣйствительно былъ, какъ и замѣчено, сравнительно, древнимъ божествомъ во всей Сиріи, а въ Харранѣ культъ его сопровождался мистеріями [1]. Частнѣе, въ отношеніи къ ассиро-вавилонской религіи, можно къ этому прибавить и то, что богъ ночнаго свѣтила съ его мерцающимъ свѣтомъ болѣе отвѣчаетъ Ану, котораго онъ замѣнилъ собою во 2-й тріадѣ.

За тріадою главныхъ небесныхъ свѣтилъ съ общимъ звѣзднымъ пространствомъ идетъ рядъ вторичныхъ манифестацій первыхъ, высшихъ боговъ, въ формѣ отдѣльныхъ, частныхъ планетъ, или звѣздъ. Этотъ сидерическій элементъ составлялъ главнѣйшую стихію въ религіозной доктринѣ Халдеи; а боги солнца и луны, вмѣстѣ съ богами планетъ, и были преимущественнымъ предметомъ культа. По свидѣтельству Библіи, въ Ассиріи и Халдеѣ поклонялись «силамъ небеснымъ» и *всему воинству ихъ*» [2]. Главнѣйшихъ изъ планетныхъ боговъ, представлявшихъ собою эти «небесныя силы», было пять: Адаръ (планета Сатурнъ), Мардукъ (Юпитеръ), Ниргалъ (Марсъ), Истаръ (Istar—Венера) и Набу (Меркурій) [3]. Эти «блистающія» существа, какъ называются они на памятникахъ, служили преимущественнымъ отраженіемъ божественной жизни въ звѣздномъ мірѣ. Земная жизнь, въ свою очередь, была отобразомъ небесной жизни

---

[1] Chwolsohn. Die Ssabier. II. S. 156.

[2] Іерем. 7, 18.

[3] На надписяхъ встрѣчается терминъ: «боги пять» и «два», т. е. солнце, луна и пять высшихъ планетъ. У Діодора сицилійскаго перечисляются также 5 планетъ, но въ иномъ порядкѣ: Марсъ, Венера, Меркурій, Юпитеръ, Сатурнъ. На самыхъ надписяхъ порядокъ ихъ, повидимому, не всегда одинаковъ. Lenormant. Essai. p. 104—105.

Digitized by Google

этихъ свѣтящихъ звѣздъ. Звѣздныя силы проникали собою, по воззрѣнію халдеевъ, всѣ сферы земной жизни. Во всемъ земномъ, — минералахъ и металлахъ, растеніяхъ, животныхъ и человѣкѣ живутъ тѣже космическія силы, что и въ небѣ и его звѣздныхъ пространствахъ, и ходъ жизни на землѣ отвѣчаетъ ходу ея на небѣ. Таковъ основной взглядъ этой религіозно-астрономической, или астрологической доктрины.

Первый изъ планетныхъ боговъ Ассиріи и Вавилоніи, поклоненіе которому распространено было и на сѣверо-западъ отъ Вавилона, по всей Сиріи [1], есть по словопроизводству «богъ огня [2].» Греки сопоставляли этого извѣстнѣйшаго изъ боговъ халдейскаго Олимпа съ своимъ Геркулесомъ. Свойства, приписываемыя ему на вавилонскихъ памятникахъ дѣйствительно выражаютъ, по преимуществу, идею силы и могущества. Адаръ есть богъ «страшный, владыка храбрыхъ, господь силы, сокрушитель враговъ, врагъ непокорныхъ и владыка огня» [3]. На изображеніяхъ фигура его имѣетъ видъ ужасающій; на одномъ изъ нихъ онъ представленъ гигантомъ, который своею рукою душитъ льва, на другихъ—онъ убиваетъ мрачныхъ монстровъ [4]. Это былъ самый воинственный изъ боговъ Вавилона и Ассиріи. Впослѣдствіи, въ позднѣйшей системѣ религіозной доктрины, Адаръ

---

[1] Chwolsohn. Die Ssabier. II, 782.

[2] Movers. Über d. Relig. d. Phoenix. S. 339.

[3] Lenormant. Essai. p. 110. Между металлами богу Адаръ принадлежало *желѣзо*.

[4] Онъ былъ богомъ охоты и призывался въ помощь царями, при отправленіи на войну и на ловлю звѣрей. Нѣкоторые впрочемъ различаютъ бога охоты отъ Адаръ собственно.

Digitized by Google

отождествлялся съ планетою Сатурномъ. Но, кажется, богъ огня и желѣза, напоминающій египетскаго Фта, первоначально связанъ былъ съ идеей самого солнца. По нѣкоторымъ признакамъ находятъ въ немъ первоначально идею темнаго, ночнаго, заходящаго солнца, и думаютъ, что понятіе о немъ имѣло близкое, непосредственное отношеніе къ понятію объ Ану — хаосѣ, изъ котораго онъ выродился. Предполагается, что Ану вмѣщалъ въ себѣ вмѣстѣ съ водною стихіею и перво-огонь [1]. На планету Сатурнъ перенесено представленіе объ Адаръ вслѣдствіе этой же огненно-темной и хаотической природы его, т. е. вслѣдствіе того, что онъ—«свѣтоносный богъ бездны». Планета Сатурнъ считалась самою отдаленною изъ планетъ и, не смотря на свое великое значеніе, безцвѣтною для глаза [2]. Какъ бы то ни было, впослѣдствіи этотъ богъ первичнаго огня и животворной силы сталъ богомъ войны, могущества, побѣды надъ врагами, богомъ-защитникомъ страны [3]. Онъ извѣстенъ былъ еще подъ именемъ Adar-samdan, что значитъ могучій [4]. Adar-samdan назывался также Malik—Мелехъ-царь, Адра-Мелехъ въ Библіи [5].

---

[1] Адаръ называется «живущимъ въ глубинахъ бездны, богомъ моря». Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ признается перворожденнымъ Ану, «сыномъ нижняго неба», т. е. глубины, или нижняго полушарія, куда заходитъ солнце. Rawlinson. The Great Monarch. Lenormant. Essai. p. 112.

[2] По греческимъ извѣстіямъ, планета Сатурнъ называлась звѣздою солнца; у халдеевъ она также сближалась съ солнцемъ и называлась «воломъ солнца». Ibid. 114.

[3] Моверсъ изводитъ и персидскій культъ огня изъ этого культа богу Адаръ. Ассиріяне и халдеи передъ войскомъ носили священный огонь, —символъ поядающей силы Адара. Movers. Lib. cit. S. 340.

[4] На другомъ халдейскомъ нарѣчіи: Bar, вслѣдствіе чего у Ктезія составилось имя Παρσάνδης, т. е. Bar-samdan.

[5] 4 Царствъ 17, 31. Кажется, Адаръ-Мелехъ былъ прототипомъ ѳи-

Digitized by Google

Мардукъ (въ Библіи—Меродахъ) [1], представитель планеты Юпитеръ, впослѣдствіи въ Вавилонѣ сливавшійся съ самимъ Бэломъ, вторымъ лицомъ первой тріады, и называвшійся сыномъ Нисрука, въ надписяхъ имѣетъ эпитеты: «судія, верховная опора, богъ легіоновъ». На рисункахъ онъ—всегда съ мечемъ. Цари Ассиріи и Вавилоніи часто призываютъ его себѣ въ помощь, какъ своего покровителя. Кажется, Мардукъ былъ воплощеніемъ тойже силы и могущества, какъ и Адаръ, но безъ того мрачнаго, суроваго элемента, который принадлежалъ послѣднему. Въ Харранѣ и Сиріи богъ планеты Юпитеръ также имѣлъ культъ до самаго послѣдняго времени, и здѣсь считался богомъ счастія [2].

Богиня планеты Венеры, или ассирійская Венера носила имя Istar, что значило, повидимому, «звѣзду» по преимуществу, или самую «блестящую» изъ звѣздъ,—названіе, сродное съ финикійскимъ Астарта [3]. Это

никійскаго Молоха, что увидимъ ниже. Культъ его, по свидѣтельству Библіи, дѣйствительно былъ сходенъ съ культомъ Молоха. По меньшей мѣрѣ, это типъ однородный съ Молохомъ, который представляетъ собою его дальнѣйшее развитіе. Мрачный и страшный элементъ—неотъемлемое свойство бога Адаръ.

[1] «Посрамися Вилъ, побѣдися Меродахъ.» Іерем. 50, 2.

[2] Chwolsohn. Die Ssabier. II, 387. «Ты Господь блага, не знающій зла, который самъ полнота счастія и раздаятель его». Dimeschqi. Text. III, §. 3. Цвѣтъ его здѣсь былъ земляной. Иногда онъ изображался и съ головою птицы. Ibid. S. 677. Кажется, это божество имѣло связь съ богомъ счастія Гадъ, упоминаемымъ въ Библіи въ исторіи Харрана. У финикіянъ также былъ Ваалъ-Гадъ.

[3] Множественное Istarati перешло у финикіянъ въ имя Астарты (Astaret, Astart). Асера (Aserah, Asurit) также, повидимому,—одного корня и значенія. Впрочемъ въ своемъ начальномъ происхожденіи это имя едвали семитическое; оно тождественно съ арійскимъ ἀστήρ (у грековъ) и astara (у персовъ). Значитъ, повидимому, звѣзда. Herzog. Encyklop. B. I, 565, 638.

Digitized by Google

«мать боговъ и бытія» и она, повидимому, называется «царицею небесною» у пророка Іереміи [1]; какъ самая свѣтлая изъ планетъ, Истаръ была модификаціей тогоже понятія, которое заключено было въ идеѣ о Бэлитъ, но въ болѣе частной формѣ. Она олицетворяла собою и силу рожденія, и производительности вообще, и частнѣе понятіе блага, счастія, любви, а вмѣстѣ съ тѣмъ—и физическаго могущества и войны. Воинственная стихія—необходимая принадлежность почти всѣхъ ассирійскихъ божествъ. Войнолюбивый народъ и всѣхъ боговъ своихъ одарилъ тѣмъ же свойствомъ. Ассирійская Венера имѣетъ поэтому двойственный характеръ—и физическій, и нравственный; въ Вавилонѣ, повидимому, въ ней болѣе выступалъ послѣдній, т. е. соціально-нравственный элементъ, въ Ассиріи наоборотъ — физическій. Она представляется обыкновенно стоящею или на волѣ, или на львахъ,—на головѣ ея тіара, украшенная звѣздою, въ рукахъ лукъ, колчанъ и стрѣлы,—и называется «богинею счастливою, подающею блага, веселящею, радующею людей», а вмѣстѣ и богинею войны, «царицею побѣды, которая ведетъ въ бой армію и судитъ о подвигахъ» [2]. Въ первомъ смыслѣ, т. е. въ значеніи богини рожденія и чувственныхъ удовольствій, она получила особый эпитетъ Zarpanit, который, какъ сказано выше, значилъ производительница сѣмянъ. Въ этомъ значеніи она изображалась обнаженною и съ младенцемъ на рукахъ [3]. Въ Вавилонѣ она считалась женою Мардука, который отождествлялся съ Бэломъ и представлялъ планету Юпитера,

---

[1] Іереміи. 44, 17—18.
[2] Layard. Culte de Mithra. Lenormant. Essai. p. 116—117.
[3] Ibidem.

Digitized by Google

а иногда смѣшивалась съ Бэлитъ (вслѣдствіе чего греки и называли ее иногда Герою) [1]. Нергалъ, повидимому, значитъ «топтатель» и указываетъ на ретроградныя движенія планеты Марса въ ея явленіи [2]. Онъ обожался, по преимуществу, подъ формою льва съ человѣческою головою или человѣка со львиною головою. Это—воинственнѣйшій изъ боговъ Ассиріи, которые всѣ воинственны. «Великій герой, царь сраженій, сподвижникъ боговъ, богъ охоты»—его эпитеты. Иногда, подобно Адару, онъ имѣлъ видъ гиганта, съ ногами вола и съ рогами на головѣ, который попираетъ монстровъ [3]. Въ Сиріи Марсъ представлялся также съ мечемъ въ рукѣ и съ окровавленною головою. У харранитовъ—это богъ огня, злой, разрушающій, кровожадный. Обращаясь къ его идолу, сдѣланному изъ желѣза и имѣвшему ужасающій видъ, харраниты говорили: «Злой и острый, огненный владыка! Ты любишь смерть, разрушеніе, истребленіе, пожаръ, кровопролитіе» [4].

Одно только божество изъ этой серіи планетныхъ

---

[1] Различались въ Вавилонѣ и Ассиріи двѣ Истаръ—Istar; Истаръ города Ниневіи и Истаръ — Арбеллы. Истаръ арбельская, кажется, представляла собою воинственную стихію, а ниневійская — чувственную—Zarpanit. Здѣсь она называлась «Asarit»,—богиня удовольствій. Повидимому, изъ Вавилона она перенесена была и въ Самарію. 4 Царствъ 17, 29—31.

[2] Lenormant. Essai. p. 124. Oppert. Exped. en Mesopot.

[3] Ibidem. На нѣкоторыхъ надписяхъ Нергалу усвояется жена Laz (Авлазеръ въ Библіи—4 Царств. 17, 31). У сабеевъ были боги Nebaz и Nerig—демоны тѣхъ же свойствъ, какъ и Нергалъ, и представляли собою его модификацію. Ibidem. p. 123.

[4] Chwolsohn. Die Ssabier. II, 389. Dimeschqi. Text. III, § 4. Къ этому богу, какъ и къ Сатурну, дѣйствительно привязаны были понятія о злой силѣ. Сатурнъ и Марсъ, по Моверсу, имѣли много общаго.

Digitized by Google

боговъ является съ чисто нравственнымъ характеромъ — это Набу (Nabu), вмѣстѣ съ женою своею Tasmit. Онъ—богъ разума, а жена его—богиня знанія и письменности. Набу въ кругу боговъ есть «вождь неба и земли», т. е. направитель міровыхъ явленій, регуляторъ планетныхъ движеній и земныхъ явленій, богъ порядка, гармоніи, организаторъ, или установитель порядка въ природѣ; отъ него зависитъ то, что «солнце восходитъ и заходитъ, обозначая собою предѣлы времени». Его призываютъ цари, когда хотятъ воздвигнуть памятникъ искусства; вліянію его и его жены Ассуръ-Банипалъ приписываетъ свою мысль о построеніи библіотеки и любовь къ знанію. Въ Харранѣ и Сиріи Nabu имѣлъ тоже значеніе и назывался писцомъ, или книжникомъ, мудрецомъ солнца и боговъ [1].

Боги планетъ, вмѣстѣ съ богами первой и второй тріады и съ самимъ Илу Ассуромъ, заключаютъ собою кругъ 12 главнѣйшихъ божествъ Вавилона и Ассиріи.[2] Но сверхъ ихъ въ вавилоно-ассирійской миѳологіи признавалось множество другихъ боговъ, составлявшихъ низшія ступени божественныхъ отраженій, или проявленій [3]. Діодоръ сицилійскій [4] сообщаетъ, что сверхъ 12 божествъ были еще боги βουλέοι, т. е. совѣтники, или помощники главныхъ бо-

---

[1] Chwolsohn. Die Ssabier. II, p. 164, 685.

[2] Θεοὶ κύριοι Діодора сицилійскаго, владычествующіе надъ 12-ю мѣсяцами, или знаками зодіака.

[3] На таблицахъ боговъ Ассиро-Вавилоніи исчисляется многое множество божествъ. По всей вѣроятности, это боги, различные нестолько по содержанію заключенныхъ въ нихъ понятій, сколько по различнымъ названіямъ и формѣ. Таблицы представляютъ и генеалогію боговъ.

[4] II, 30.

Digitized by Google

говъ. Знаки зодіака раздѣлялись, по его словамъ, на 36 частей и надъ каждою изъ нихъ начальствовалъ звѣздный богъ, подчиненный одному изъ главнѣйшихъ боговъ. Одна половина этихъ боговъ жила *надъ*, другая — *подъ* землею, чтобы охранять ее, и каждые 10 дней одинъ изъ боговъ первой половины отправлялся въ качествѣ посланника отъ высшихъ сферъ къ низшимъ, точно такъ, какъ и боги этихъ низшихъ областей отправлялись въ высшія сферы; тѣ и другіе взаимно сообщались [1]. Весь міръ звѣздныхъ духовъ, сообразно съ указаннымъ раздѣленіемъ пространства, среди котораго помѣщена земля, на небо верхнее и нижнее, вавилоняне дѣлили на геніевъ свѣтлыхъ и добрыхъ, мрачныхъ и злыхъ. Геніи добра имѣли видъ вола съ человѣческимъ лицомъ и съ крыльями; нѣкоторыя изъ нихъ назывались Kirub или Alapi. И имя, и фигура ихъ напоминаетъ библейскихъ херувимовъ [2].

---

[1] 36 боговъ назывались также деканами, потому что каждый изъ нихъ управлялъ, въ продолженіе 10 дней, третьею частію знаковъ зодіака. Восхожденіе и нисхожденіе боговъ указывало на движеніе солнца. Халдеи различали 10 созвѣздій въ сѣверной части неба и 10 другихъ въ южной и говорили, что одни изъ созвѣздій для живыхъ, а другія — для мертвыхъ и эти послѣднія называли «судьями вселенной». Lenormant. Essai. p. 130. Предполагались сверхъ видимыхъ звѣздъ еще невидимыя, которымъ приписывалось зловредное вліяніе на судьбу человѣка. Вообще же звѣзды раздѣлялись на «животворныя» и «смертоносныя».

[2] Мы замѣтили уже, и здѣсь снова повторяемъ, что если есть сходство въ представленіи о херувимахъ, какъ они описываются въ Библіи, съ изображеніями духовъ въ другихъ древнихъ религіяхъ, то этой аналогіи нужно искать въ этихъ ассиро-вавилонскихъ Kirub, а не въ грифахъ Индіи, ящатахъ Ирана или сфинксахъ Египта, какъ это многими предполагается и какъ это мы видѣли выше. Библейская символика дѣйствительно имѣла нѣчто общее съ семитическою. Kirûb назывались «стражами» и изображенія ихъ ставились при дворцахъ ассиро-вавилонскихъ царей.

Digitized by Google

Другіе изъ свѣтлыхъ боговъ изображались въ чисто человѣческой формѣ, съ діадемою на головѣ; иногда же человѣческій бюстъ у нихъ заканчивался головою орла [1]. Духи мрачные, смертоносные представлялись подъ видомъ чудовищъ, или страшныхъ животныхъ, которыя сражаются съ богами и геніями свѣта [2].

Но для насъ интереснѣе космогонія ассиро-вавилонская. Начало происхожденія вселенной въ ней сводится къ хаосу, къ жидкой, безформенной стихіи, олицетвореніемъ которой служитъ первый богъ первой тріады—Ану, какъ въ Египтѣ—Атму. Въ началѣ все было водою, моремъ [3]. По сказанію, передаваемому Берозомъ, въ этомъ морѣ (космогогическія сказанія Вавилона привязаны къ представленію объ Эритрейскомъ морѣ), надъ которымъ носился мракъ, жилъ звѣрь по имени ὡάννης, т. е. Anu, вмѣстѣ со множествомъ другихъ страшныхъ чудовищъ самой странной формы. Это были люди съ крыльями, съ двумя лицами, мужескимъ и женскимъ, гермафродиты, полулошади и полулюди, полуптицы; изображенія ихъ, по замѣчанію Бероза, находились до его времени въ

---

[1] Одинъ изъ такихъ геніевъ съ человѣческимъ лицомъ въ одной рукѣ держитъ стволъ растенія (маковаго), въ другой—знакъ божественнаго достоинства. Видятъ въ этомъ прототипъ еврейскаго сикля съ изображеніемъ Ааронова жезла. Lenormaht. Essai. p. 136.

[2] Наприм. левъ, одѣтый въ цвѣты, съ птичьимъ хвостомъ и крыльями и лапами орла. Форма, какая дана духамъ въ видѣніи Іезекіиля, также напоминаетъ собою свѣтлыхъ духовъ у ассиріянъ и вавилонянъ (Іезек. I, 10; 10, 14). Іегова является окруженнымъ херувимами, видъ которыхъ подобенъ виду Kirub; лица: львиное, тельчее, орлиное и человѣческое, вмѣстѣ соединенныя, также сходны съ символами ассировавилонской религіи.

[3] Euseb. Praepar. Ev. Ἀβυδηνὸς ταῦτα γράφει, λέγεται, πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι, θάλασσαν καλουμένην. IX. 41. Тоже въ Armen. Chron. Cap. X. Patrol. curs. compl. Migne. Graeca. t. XIX.

Digitized by Google

храмѣ Бэла. Надъ этими монстрами первобытнаго моря царствовала женщина ὁμόρωκα, что по халдейски Θάυατθ, а по гелленски Θάλασσα, т. е. Um-Uruk Бэлитъ. Все было смѣшано. Но вотъ Бэлъ разодралъ эту женщину пополамъ и изъ одной ея половины создалъ землю, а изъ другой нѣбо, и умертвилъ всѣхъ находившихся въ ней чудовищъ. Отдѣливъ свѣтъ отъ тьмы, Бэлъ создалъ солнце, луну и звѣзды, а затѣмъ отдѣлилъ воду отъ земли и прекрасно устроилъ міръ, который оставался, по умерщвленіи страшныхъ животныхъ, еще безъ живыхъ существъ. Чудовища, не снося силы свѣта, исчезли. Чтобы населить землю, Бэлъ обезглавилъ себя и изъ лившейся изъ своей головы крови, смѣшанной съ землею, создалъ людей, которые могли уже выносить свѣтъ, а вмѣстѣ съ ними— и животныхъ. Люди такимъ образомъ одарены разумомъ и причастны божественной мудрости. Но они были сначала безъ закона и жили, какъ звѣри. Тогда изъ тогоже моря вышелъ тотъ же страшный звѣрь, полу-рыба, полу-человѣкъ (ὠάννης), жилъ съ людьми и училъ ихъ наукамъ и искусствамъ, строенію городовъ и храмовъ, земледѣлію и общественной жизни; на ночь онъ погружался въ море [1].

Этотъ легендарный разсказъ, въ основѣ котораго лежитъ мысль о первобытномъ, жидкомъ и безформенномъ веществѣ вселенной, содержитъ въ себѣ тѣже теогоническія представленія, которыя заключены и въ понятіи объ Ану, Бэлитъ и Бэлъ. Море [2], полное животныхъ странной формы, это—богъ Ану, перво-

---

[1] Euseb. Chron. lib. I. c. II, 3—6.

[2] Кажется, халдеи и ассиріяне на море съ его безднами смотрѣли, какъ на остатокъ первобытнаго хаоса.

Digitized by Google

начальная потенція міровой жизни [1]. Женщина Омо-рока—это Бэлитъ, олицетвореніе тогоже первичнаго вещества и скрытыхъ въ немъ силъ, но силъ, уже готовыхъ къ реальному обнаруженію. Чудовища—въ ней, *внутри*, или въ средѣ *ея*, и она *царитъ надъ ними*. Оморока есть какъ-бы яйцо міра, способное къ оплодотворенію, тогда какъ Ану и его чудовища—только одна смѣшанная матерія и еще скрытая потенція бытія. Такимъ образомъ она представляетъ собою дальнѣйшій моментъ въ состояніи хаоса [2]. Отношенія къ ней диміурга Бэла изображаются здѣсь нѣсколько иначе, чѣмъ въ теогоніи. Тамъ она — жена Бэла, а этотъ—ея мужъ; здѣсь Бэлъ разсѣкаетъ ее и умерщвляетъ заключенныхъ въ ней чудовищъ. Смыслъ здѣсь тотъ, что хаосъ приводится диміургомъ въ порядокъ. Разсѣкая Омороку и убивая монстровъ, Бэлъ уничтожаетъ безформенное состояніе хаотической матеріи и прогоняетъ окружающій ее мракъ. Впрочемъ и ненависть, и любовь,—ἔρις и ἔρος, какъ говорили греки, часто въ миѳологіи, справедливо замѣчаетъ по этому поводу Ленорманъ, играютъ одинаковую роль и значатъ одно и тоже [3]. Въ космогоніи Бэлъ—сила творческая, разгоняющая мракъ и оживляющая мертвое вещество; въ теогоніи онъ—начало, оплодотворяющее

---

[1] У Фотія въ Библіотекѣ (cod. 279 p. 1593) онъ называется ὠάννης. «Говорятъ, замѣчаетъ онъ о вавилонскихъ сказаніяхъ, что какой-то мужъ Оисъ, получеловѣкъ, полурыба, одѣвавшійся въ кожу кита, исходилъ изъ Эритрейскаго моря и училъ людей астрономіи и письму. Нѣкоторые прибавляютъ, замѣчаетъ онъ, что Оисъ родился изъ первоначальнаго яйца, и что отъ этого онъ получилъ и свое имя (ὠόν—яйцо).

[2] Говоримъ это въ цѣляхъ выяснить, по возможности, смѣшанность представленій объ Ану и Бэлитъ и о ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

[3] Essai. p. 87.

Digitized by Google

пассивную матерію. Одна и таже идея могла быть одинаково выражена въ той и въ другой формѣ [1]. Но въ основаніи этого миѳа, имѣвшаго, какъ замѣчаетъ Евсевій, аллегорическій смыслъ [2], т. е. указывавшаго на начала, изъ которыхъ созданъ міръ, видна мысль о первобытномъ хаосѣ, весьма близкая къ библейскому разсказу о твореніи. Съ нимъ очень сходны и нѣкоторыя частныя черты халдейскаго космогоническаго сказанія объ отдѣленіи свѣта отъ тьмы и воды отъ земли, а равно и о созданіи человѣка изъ крови Бэла, *смѣшанной съ землею*. Впрочемъ не космогонія только, а и первобытная исторія человѣка у вавилонянъ сходна съ библейскою и напоминаетъ ее еще болѣе, чѣмъ космогоническій миѳъ. Въ извѣстной книгѣ de cultura Nabathaeorum упоминается, въ числѣ древнихъ родоначальниковъ, и библейскій Адамъ. Въ остаткахъ древне-вавилонской письменности, сохраненной въ арабскихъ переводахъ, г. Хвольсонъ также находитъ имя Adami между древними пророками страны, которому усвояется названіе «*отца человѣчества*» [3]. Въ

---

[1] Нѣсколько иначе, но въ сущности согласно съ этимъ, передаетъ содержаніе вавилонской космогоніи и Дамасцій (De principiis), замѣчая, что халдеи въ началѣ не ставятъ ничего,—не признаютъ, повидимому, никакого верховнаго источника жизни, (мы можемъ объяснить это замѣчаніе тѣмъ, что Илу-Ассуръ въ вавилонской космогоніи не имѣетъ мѣста, онъ стоитъ выше бога деміурга), и что затѣмъ они все изводятъ изъ Ταυθὴ и Ἀπασών, т. е. изъ воды (Tihavti—θάλασσα, Бэлитъ) и бездны (Apsu — бездна, по объясненію Norris въ Assyr. dictionary), а изъ этого Ἀπασών—Apsu рождается Δαχὸς и Δαχή, т. е. можетъ быть, Bel-Dagon и его жена. Lenormant. Essai. p. 87.

[2] Euseb. chron. c. II, 5.

[3] Адами (Adami) въ этихъ остаткахъ древне-вавилонской письменности описывается, какъ благодѣтель современниковъ и потомства, научившій людей земледѣлію, и вмѣстѣ, какъ духовный вождь своего времени, оставившій послѣдующимъ родамъ высокое ученіе, имъ возвѣщенное. Онъ называется при этомъ апостоломъ, или про-

Digitized by Google

разсказѣ Бероза о первобытныхъ временахъ, передаваемомъ Евсевіемъ и Абиденомъ, упоминаются другія имена царей и вождей, и первоначальное и постепенное развитіе гражданской жизни представляется подъ тоюже миѳическою формою новыхъ откровеній бога Ану и его порожденій [1]; но, какъ замѣчаетъ и самъ Евсевій, и у халдеевъ считается 10 царей до потопа, подобно тому какъ въ библейской исторіи 10 родовъ или 10 патріарховъ, десять знаменитыхъ мужей. Различіе только во времени, которое у вавилонянъ расширяется въ безпредѣльность [2]. Самая

возвѣстникомъ «религіи *луны*». Правда, здѣсь онъ представляется далеко не первымъ изъ родоначальниковъ. Упоминается вмѣстѣ съ нимъ еще цѣлый рядъ пророковъ, или народныхъ вождей, которые, какъ заключаетъ г. Хвольсонъ, повидимому, предшествовали ему и жили во времена еще болѣе отдаленныя, начало которыхъ теряется во мракѣ до-историческихъ эпохъ. Таковы напр. Dewanaï, — «господинъ или владыка человѣчества», Asqêlebitâ «апостолъ солнечнаго культа,» — астрономы и астрологи Sâmaï-Neheri и Ankebûtâ, проповѣдникъ религіи Сатурна, Azâdâ и многіе святые, удостоенные божескихъ почестей. Но важно уже одно упоминаніе объ Адами, какъ цивилизаторѣ и «отцѣ человѣчества». Для легендарныхъ сказаній, въ которыхъ первоначальныя преданія перепутаны съ чистыми вымыслами фантазіи, и этого довольно. Ueber die Ueberreste der Altbabyl. Litteratur. S. 174—175.

[1] Въ именахъ, какими у Абидена (Euseb. Chron. lib. I, c. VI) названы явленія, или порожденія Ану, Моверсъ, какъ и въ имени Санхоніатона, видитъ указанія на содержаніе св. книгъ халдеевъ и на отдѣлы, изъ которыхъ состояло это откровеніе, сообщенное богомъ Ану, напр. въ имени Ἀννήδοτος—Annedotus—arcana pluviae или arcana mensurarum. Въ имени самого Ану онъ находитъ идею таинства и олицетвореніе откровенія, или всѣхъ вообще св. книгъ (Movers. Über d. Rel. d. Phoeniz. S. 955). Съ бо̀льшимъ правомъ и на основаніи свидѣтельства вавилонскихъ памятниковъ, въ именахъ, какими у Абидена обозначаются откровенія Ану, находятъ названія, или эпитеты самого Ану и другихъ боговъ. Annedotus или Anudotus это Ану—законъ, Ἐνεύβουλος — Eneubulus это Anu-Bel, Ἀνήμεντος — Anementus, Anu-Manatu, т. е. Ану «счислитель». Lenormant. Essai. p. 250.

[2] Вавилоняне считали періоды времени Сарами, Нирами, или Не-

Digitized by Google

исторія потопа разсказывается весьма сходно съ библейскимъ повѣствованіемъ. При десятомъ изъ царей, или патріархов, Ксисутрѣ (Xisuthrus, Σίσουθρος) явился ему Бэлъ во снѣ и открылъ, что онъ намѣренъ истребить людей потопомъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ повелѣлъ Ксисутру сокрыть въ городѣ Сиппарѣ (Сефарваимъ на Евфратѣ) всѣ св. книги, въ которыхъ содержалось откровеніе, устроить корабль и войти въ него вмѣстѣ съ своими родственниками и друзьями, взявъ съ собою и земныхъ животныхъ. Ксисутръ такъ и сдѣлалъ и, по наступленіи потопа, вошелъ въ корабль. Когда дождь началъ прекращаться, онъ сталъ выпускать птицъ. Первая и вторая изъ нихъ снова возвратились въ корабль, и послѣдняя принесла на ногахъ остатки земнаго ила. Третья изъ выпущенныхъ птицъ уже не возвращалась и Ксисутръ заключилъ, что поверхность земли освободилась отъ воды. Открывъ кровлю корабля, онъ увидѣлъ, что судно остановилось на горѣ. Сдвинувъ съ горы корабль, онъ вышелъ изъ него и принесъ жертву богамъ. Описаніе потопа, сохранившееся въ надписяхъ на ассирійскихъ цилиндрахъ, принадлежащихъ британскому музею и найденныхъ во дворцѣ Ассуръ-банипала, еще интереснѣе въ этомъ отношеніи. Вотъ что мы знаемъ объ

рами и Соссами. Наше дѣленіе часовъ на минуты и секунды, кажется, идетъ изъ Халдеи. Оно воспроизведено, повидимому, въ циклахъ временъ, указываемыхъ терминами: Саръ, Ниръ и Соссъ. Соссъ (ϭοσσος, ϭῶσσος) равнялся 60-ти годамъ; соединеніе 60-ти соссовъ давало Саръ (σαρος—богов), т. е. періодъ въ 3,600 лѣтъ. Это космическій часъ, по отношенію къ которому соссъ есть минута. Ниръ или Неръ—Νῆρος обнималъ собою 600 лѣтъ, или 10 соссовъ. По Берозу, прошло до десятаго изъ царей, Ксисутра 120 саровъ, т. е. 43 миріады и 2 тысячи лѣтъ или 432,000 лѣтъ. Euseb. Chron. lib. 1, c. VI. Lenormant. Essai. pag. 188—200.

Digitized by Google

этомъ изъ рѣчи Джона Смита, профессора ассирійскаго языка въ Лондонѣ, читанной имъ въ декабрѣ 1872 г., въ засѣданіи лондонскаго библейскаго археологическаго общества. Смитъ нашелъ въ цилиндрахъ весьма много отрывочныхъ сказаній о потопѣ и между ними три копіи полнаго разсказа объ этомъ, очевидно весьма важномъ въ вавилонскихъ преданіяхъ событіи. Разсказъ изложенъ на древне-вавилонскомъ языкѣ и написанъ за 17 или еще болѣе вѣковъ до Р. Хр. Древній текстъ его приписывается временамъ доисторическаго царя Издубара, который жилъ, повидимому, непосредственно послѣ потопа.[1] Этотъ царь, въ отвѣтъ на вопросъ свой, какъ праведникъ Сизитъ сдѣлался вѣрующимъ, получаетъ сказаніе объ исторіи потопа. Сизитъ, при которомъ произошло это событіе и который есть, очевидно, одно и тоже лицо съ Xisuthurus—Σίσουθρος Бероза, говоритъ, что онъ вошелъ въ корабль, или въ ковчегъ со всѣми рабами и рабынями и со всѣми животными. Потопъ послалъ Шама, т. е. Samas (солнце) и повелѣлъ Сизиту войти въ корабль и запереть двери. Затѣмъ описывается ярость бури, которую произвелъ разрушитель Нергалъ (Марсъ) вмѣстѣ со всѣми духами, парившими надъ землею и все низвергавшими на ея поверхности. Буря достигла до неба и привела въ трепетъ самихъ боговъ, которые отъ страха устремились *въ небо Ану*, т. е. въ глубину, или бездну и тамъ улеглись, говоря языкомъ самого памятника, «поджавъ хвосты, какъ собаки». Всѣ боги были въ скорби о грѣхахъ людей, за которые они наказыва-

---

[1] Царь Издубаръ женатъ на богинѣ и ведетъ войну съ богами, которые превращаются въ животныхъ.

Digitized by Google

лись потопомъ. 7 дней продолжалась буря и затѣмъ успокоилась. Злые люди всѣ погибли. Сизитъ открылъ окна корабля и увидѣлъ свѣтъ. Вслѣдъ затѣмъ корабль былъ задержанъ горою Низиръ. Двѣ выпущенныя птицы, голубка и ласточка, возвратились въ корабль, но воронъ, послѣ нихъ выпущенный, уже не возвратился. Тогда Сизитъ вывелъ изъ корабля всѣхъ животныхъ и устроилъ возліяніе и алтарь на вершинѣ горы; боги собрались на эту жертву и пріятное для нихъ горѣніе. Въ заключеніе разсказа Сизитъ говоритъ о томъ, что издревле *великій богъ*, по своему усмотрѣнію, создалъ великое *блаженство Ану* и описываетъ бога Бэла, какъ разрушителя. Этому «князю боговъ» и богу «воину» онъ приписываетъ намѣреніе истребить потопомъ *всѣхъ людей безъ исключенія*.[1]

При такихъ общихъ съ евреями сказаніяхъ о потопѣ и о первобытныхъ временахъ естественно искать въ Вавилонѣ и преданій о томъ послѣ-потопномъ событіи, которое Библія пріурочиваетъ къ мѣстности самого Вавилона. Разумѣемъ вавилонскую башню и разсѣяніе народовъ. У Евсевія дѣйствительно сохранился отрывокъ изъ Абидена, взятый этимъ послѣднимъ у Бероза, о построеніи вавилонской башни. Древніе люди, говорится здѣсь, въ своемъ злочестіи и неуваженіи къ богамъ задумали построить высочайшую башню (τύρσιν ἠλέβατον), которая нынѣ зовется Вавилономъ. Но когда они довели ее до высоты, близкой къ небу, боги бурею низвергли эту построй-

[1] Послѣднія мысли, повидимому, не довольно ясно переданы въ переводѣ и связь ихъ съ самимъ разсказомъ не совсѣмъ понятна, равно какъ и ихъ взаимная связь и послѣдовательность. Вѣроятно, въ переводѣ есть пропуски.

Digitized by Google

ку. Этимъ руинамъ и дано имя Вавилона. Вмѣстѣ съ тѣмъ произошло смѣшеніе языковъ у людей, до того времени говорившихъ одною рѣчью. Потомъ открылась война Сатурна съ Титаномъ [1]. Правда ученые, какъ Ренанъ и другіе, до послѣдняго времени скептически относились къ этому сказанію, не находя подтвержденія ему въ памятникахъ Вавилона и Ассиріи, и объясняли его вліяніемъ на Бероза еврейскихъ сказаній. Недостовѣрность Берозова свидѣтельства о существованіи въ Вавилонѣ такого преданія основывали, по преимуществу, на томъ, что такое же сказаніе передается въ такъ называемой «халдейской сивиллѣ», которая по всей вѣроятности еврейскаго происхожденія. Возникалъ вопросъ, не взято ли и Берозомъ это извѣстіе изъ тойже сивиллы, на которую ссылается Іосифъ Флавій? [2]. Не вдаваясь въ спорный и трудно разрѣшимый вопросъ о вліяніи евреевъ на халдеевъ въ эпоху Бероза [3], мы можемъ замѣтить на это, что нынѣ въ самыхъ памятникахъ Вавилона находятъ подтвержденіе этому сказанію и слѣды уцѣлѣвшихъ, хотя неясныхъ, преданій объ

---

[1] Euseb. Chron. lib. 1, c. VIII.

[2] Іосифъ Флавій приписываетъ сказаніе о вавилонской башнѣ «халдейской сивиллѣ». Происхожденіе сказаній этой сивиллы отъ самихъ халдеевъ предоставляется весьма сомнительнымъ. Нынѣ дознано, что такъ-называемыя сивиллины книги принадлежатъ позднѣйшему времени и что бо́льшая часть ихъ своимъ явленіемъ и содержаніемъ одолжена александрійскимъ іудеямъ, желавшимъ взаимно сблизить языческія и іудейскія вѣрованія.

[3] Ленорманъ справедливо указываетъ при этомъ на несостоятельность подобныхъ предположеній, по которымъ одни изъ сказаній передаваемыхъ однимъ и тѣмъ же писателемъ, считаются подлинными народными преданіями, другія, неизвѣстно почему,—чужеземными. Невѣроятною признаетъ онъ и возможность вліянія со стороны евреевъ во времена Бероза на халдейскихъ жрецовъ. Essai. p. 348.

Digitized by Google

этомъ событіи, очень близкихъ къ библейскому разсказу, если не совершенно тождественныхъ съ нимъ. Во времена Геродота въ Вавилонѣ существовалъ знаменитый храмъ Бэла, возвышавшійся надъ всею мѣстностію и устроенный этажами, на верхнемъ изъ которыхъ, какъ послѣ увидимъ подробнѣе, помѣщалось самое святилище бога [1]. Храмъ этотъ назывался: «вѣчный домъ». Онъ былъ построенъ въ честь семи главныхъ планетныхъ боговъ, и съ его башни производились астрономическія наблюденія. Руины его остаются донынѣ, привлекая къ себѣ вниманіе путешественниковъ. Извѣстный въ библейской исторіи Навуходоносоръ, или, какъ онъ называется въ надписяхъ, Набу-кудурри-усуръ возобновилъ этотъ храмъ и украсилъ. Уже это одно обстоятельство, само по себѣ, вызываетъ на сопоставленіе библейскаго сказанія о вавилонской башнѣ съ извѣстіями объ этой древней священной башнѣ въ столицѣ Халдеи. Правда, названіе халдейской столицы Bal-el, Bal-ilou не значитъ прямо смѣшеніе, какъ говоритъ Библія, сближая фактъ смѣшенія языковъ съ самымъ названіемъ того города или мѣста въ Сеннаарской долинѣ, гдѣ, предъ временемъ разсѣянія племенъ, строился громадной высоты «столбъ», съ вершиною «даже до небесъ» и, по намѣренію строителей, имѣлъ «сотворить имъ имя» прежде, чѣмъ они разсѣются по лицу всей земли [2]. Но этимъ не ограничиваются указанія памятниковъ на преданіе о вавилонской башнѣ. Изъ надписей о возобновленіи храма Набу кудурри-усуромъ, видно, что

---

[1] Herodot. 1, 181.

[2] Быт. II, 1—9. «Сего ради наречеся имя его смѣшеніе (Babel), яко тамо смѣси (belel) Господь устна всея земли: и оттуда разсѣя ихъ Господь по лицу всея земли».

Digitized by Google

этотъ храмъ былъ построенъ древнимъ, или *первымъ* царемъ, но не докончен, а затѣмъ обветшалъ и разрушился. Вотъ что гласитъ одна изъ такихъ надписей: «храмъ семи свѣтилъ земли, на память о (городѣ) Борзиппѣ, построенъ древнимъ царемъ, но онъ не довелъ его до конца; люди бросили его послѣ дней потопа; вода дождей и громы размыли его»[1]. Итакъ на мѣстѣ этого храма Бэла былъ другой — древній, но постройка его не кончена и брошена. Библія говоритъ, что строеніе башни не окончено по особому дѣйствію Божества, покаравшаго строителей за высокомѣріе. Здѣсь нѣтъ объ этомъ слова, но то замѣчательно, что этотъ древній храмъ былъ посвященъ уже планетнымъ богамъ; и мы имѣемъ основаніе предполагать, что построеніе его обозначало собою открытіе, или *начало планетнаго культа*, который съ тѣхъ поръ сталъ вытѣснять и замѣнять собою древнія религіозныя преданія семитовъ. Вслѣдствіе этого фактъ построенія древняго храма, или башни получаетъ особенное религіозно-нравственное значеніе, подобное тому, какое приписывается построенію вавилонской башни въ библейскомъ разсказѣ. Но и это еще не все, что можно сказать на основаніи памят-

---

[1] Вотъ буквальный переводъ этой надписи, сдѣланный Оппертомъ и приведенный у Ленормана: templum luminum septem terrae, memoriale Borsipporum, quod rex primus fecit et in quadraginta duabus mensuris agrorum perfecit et non elevavit caput ejus, inde a diebus diluvii dereliquerunt et absque cura canalium aquarum ejus pluviae et tempestas disperserunt argillam ejus, lateres coctiles tegumentorum ejus diffiderant, argilla molis interioris effusa erat in colles. Essai. p. 351. Въ дополненіе къ этому, и какъ бы въ объясненіе причины, по которой храмъ недостроенъ, говорится еще о землетрясеніи и громахъ, разрушившихъ храмъ, и объ умопомѣшательствѣ людей, его строившихъ. Ibidem.

Digitized by Google

никовъ Ассиріи и Вавилоніи относительно вавилонской башни. Храмъ построенъ въ воспоминаніе о городѣ *Борзиппѣ*, или на мѣстѣ этой древней Борзиппы[1]. Имя этого древняго города въ высшей степени замѣчательно по отношенію къ преданію о построеніи вавилонской башни. Филологи, или ассиріологи видятъ въ немъ значеніе: «городъ разсѣянія племенъ» (Оппертъ), или «городъ смѣшенія языковъ»[2]. Если мы къ этому прибавимъ, что библейскій текстъ въ сказаніи о вавилонской башнѣ не даетъ основанія имя смѣшеніе (сего рода нареченіе имя его (града) смѣшеніе—Babel)[3] относить непремѣнно къ названію самой столицы халдейской — Вавилона, которое, какъ мы знаемъ уже, значитъ: «врата или городъ Илу», (какъ это до послѣдняго времени принималось большинствомъ экзегетовъ Библіи); то въ древней Борзиппѣ найдемъ историческое указаніе на ту мѣстность, въ которой, по словамъ Библіи, произошло смѣшеніе языковъ и которая была исходнымъ пунктомъ разселенія племенъ. Въ библейскомъ разсказѣ говорится просто о градѣ въ долинѣ земли Сеннаарской. Впрочемъ имя Баб-илу, если бы мы на немъ остановились въ данномъ случаѣ, также характеристично, по отношенію къ библейскому сказанію о башнѣ *до небесъ*. Bab-ilou, по объясненію оріенталистовъ, можетъ значить и замокъ, или городъ Илу, и дверь, врата къ Илу, т. е. въ небо. Находятъ наконецъ, что было другое, мистическое значеніе слова Bab-ilou въ Халдеѣ, и это идеографически-мистическое

---

[1] Имя это донынѣ сохранилось въ мѣстности около Вавилона, жители которой руины древняго города называютъ словомъ Birs.

[2] Lenormant. Essai. p. 349.

[3] Быт. II, 9.

Digitized by Google

имя вавилонской столицы значило: «городъ корня языковъ» [1]. Какъ бы то ни было, — слѣды преданія о вавилонской башнѣ и смѣшеніи языковъ, хотя неясные, несомнѣнно, остались въ вавилонскихъ сказаніяхъ. [2]

Всѣ эти сказанія изъ Берова о происхожденіи міра, первобытныхъ временахъ и потопѣ, такъ близкія къ библейскимъ, необходимо приводятъ къ заключенію, что преданія о твореніи міра и первобытныхъ временахъ сохранялись въ Халдеѣ, какъ и среди другихъ семитическихъ народовъ, устно. (Изъ Халдеи, по свидѣтельству книги Бытія, исходитъ и Авраамъ, отецъ вѣрующихъ). Но, вмѣстѣ съ временемъ, эти преданія искажались. Въ Вавилонѣ, какъ это мы видѣли изъ разсказа, передаваемаго Берозомъ и другими, исторія творенія и потопа уже обезображена чисто натуралистическимъ воззрѣніемъ. Хаосъ обратился въ божество и сталъ вѣчной матеріей, а потопъ осылаетъ не Еліунъ или Илу, а богъ «солнца» вмѣстѣ

---

[1] Lenormant. Essai. p. 350. Ленорманъ замѣчаетъ, что имя Babilou писалось и нераздѣльно, т. е. не Bab-ilou, а Babilou и обозначалось тремя идеографическими знаками, соотвѣтствовавшими тремъ словамъ: Ba-bi-lou, которыя значили: «корень, языкъ, городъ, или городъ корня языковъ». Подобная игра словами, по его замѣчанію, была въ обычаѣ у халдеевъ.

[2] Необходимо замѣтить, что о мѣстѣ, гдѣ было это смѣшеніе языковъ и племенъ, халдейскія преданія, повидимому, были не всегда одинаковы. «И речетъ, говорится у пророка Исаіи объ ассирійскомъ царѣ: не взяхъ ли страны, яже выше Вавилона и *Халани, идѣже столпъ созданъ?* (Исаіи X, 9). Но общее и болѣе распространенное мнѣніе относило это событіе къ мѣстности въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ *Вавилономъ* и указывало его именно тамъ, гдѣ была башня, напоминавшая о Борзиппѣ. Талмудъ вавилонскій говоритъ, что воздухъ Борзиппы *помрачаетъ память*, и что здѣсь было смѣшеніе языковъ. Lenormant. Essai. p. 354.

Digitized by Google

съ атмосферными духами, парившими надъ землею; хотя здѣсь же упоминается о другомъ, древнемъ, «великомъ богѣ», создавшемъ нѣкогда самого древняго Ану съ его блаженною областію.

Таково въ краткихъ чертахъ религіозное воззрѣніе халдеевъ и ассиріянъ. Подобно египетскому, оно все привязано къ планетному міру. Какъ раскрывалось оно частнѣе, неизвѣстно. Достовѣрно впрочемъ, что звѣздный міръ, какъ уже и замѣчено нами, былъ для нихъ прототипомъ всѣхъ земныхъ явленій. Съ такимъ воззрѣніемъ естественно соединялись астрологическія предсказанія и гаданія. Этотъ же взглядъ открывалъ просторъ для различныхъ теософическихъ и мистическихъ представленій. «Судьба человѣка написана въ книгѣ звѣздной», — вотъ основная мысль халдейской мудрости. Пророки» читали эту книгу судебъ и толковали ее. [1] Памятники Ниневіи постоянно упоминаютъ о томъ, какъ жрецы, завѣдывавшіе гороскопомъ, являлись къ царямъ для сообщенія своихъ наблюденій. Масса народа это вліяніе звѣзднаго міра на судьбу земли и человѣка понимала конечно въ его прямомъ, непосредственномъ смыслѣ; для нея планеты и звѣзды были дѣйствительно живыми си-

---

[1] Извѣстны были книги «о таинствахъ солнца и луны», приписываемыя древнимъ пророкамъ и праотцамъ, Adami и Asqôlebitâ. Chwolsohn. Ueber die Ueberreste d. altbabylon. Literatur. S. 165 и 166. Памятники говорятъ, также о различныхъ магическихъ «*возбужденіяхъ* и формахъ *превращенія*» посредствомъ таинственныхъ дѣйствій (ibid. S. 165). Чародѣйскія заклинанія и вызыванія духовъ здѣсь были также очень развиты. Древніе Халдею считали отечествомъ чародѣйства. Непонятныя слова: xilka, xilka, bescha, bescha, употреблявшіяся средневѣковыми чародѣями въ Европѣ, въ качествѣ заклинательной формулы, оказываются халдейскими по своему происхожденію и значатъ съ халдейскаго: «прочь, прочь, нечистый, нечистый». Lenormant. Manuel d'histoire de l'orient. II, 175.

Digitized by Google

лами, съ которыми нераздѣльна жизнь боговъ, но «пророки», т. е. жрецы, кажется, доходили до чисто раціоналистическихъ воззрѣній. На ряду съ магіей и ея таинственными превращеніями уживался чисто философскій взглядъ на законы міровой жизни. Древніе мудрецы и пророки Халдеи и Вавилона высказывали положеніе, что нѣтъ зла въ мірѣ и что кажущееся зло есть только относительное и, какъ и все въ мірѣ, происходитъ по непреложнымъ законамъ, хотя вмѣстѣ съ этимъ и служитъ наказаніемъ за наши грѣхи. Другіе изъ этихъ древне-халдейскихъ пророковъ шли еще дальше и утверждали, что всѐ въ мірѣ совершается по вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ и безъ всякаго отношенія къ человѣческимъ добродѣтелямъ и порокамъ. [1] Возникновеніе такого чисто философскаго взгляда, въ связи съ развитіемъ планетнаго культа и на его основахъ, понятно. Звѣздный міръ есть выраженіе неизмѣнности законовъ міровой жизни; все въ немъ стройно и чередуется съ непреложною правильностію.

Что говорила халдейская мудрость о послѣдней судьбѣ человѣка, неизвѣстно. Повидимому, говорила мало или ничего, обращая вниманіе человѣка болѣше на настоящую жизнь и испрашивая у боговъ счастья

---

[1] Chwolsohn. Ueber die Ueberreste d. altbabyl. Literatur. S. 173. Изъ этихъ же остатковъ древней вавилонской письменности мы узнаемъ, что у халдейскихъ мудрецовъ развито было естествознаніе и что они дѣлали опыты искусственнаго оплодотворенія растеній и даже животныхъ и человѣка. Оказывается, повидимому, что они знали и нынѣшнее generatio aequivoca и даже имѣли взгляды, очень близкіе къ теоріи Дарвина. (Книга таинствъ луны, приписываемая праотцу Adami. Ibid. S. 166—167). Г. Хвольсонъ присовокупляетъ, что развитіе естествознанія и раціонализма въ Халдеѣ, какъ и нынѣ въ Европѣ, вело къ разладу между старыми и новыми партіями мудрецовъ и жрецовъ.

Digitized by Google

и долголѣтія здѣсь, на землѣ. Нравственный идеалъ въ Вавилонѣ, кажется, стоялъ очень невысоко. Народъ былъ преданъ чувственности и не отличался гуманностію, какъ египтяне напримѣръ. [1] Яснаго и развитаго ученія о безсмертіи не было. [2] Но ученіе объ апокатастасисѣ, повидимому, существовало. Халдейскіе мудрецы, судя по извѣстіямъ древнихъ, вмѣстѣ съ теоріями объ астрономическихъ циклахъ временъ, допускали періодическіе потопы и другія правильно возобновляющіяся катастрофы и измѣненія въ природѣ. Вообще же халдей зналъ только текучій, но неизмѣнный круговоротъ явленій.

Культъ религіозный отвѣчалъ сидерическимъ воззрѣніямъ на божество и характеру самого народа. Храмы, судя по извѣстнѣйшимъ изъ нихъ, въ своей архитектурѣ выражали астрономическую идею. Таковъ, упомянутый уже нами, храмъ Бѣла, который до-

---

[1] Вновь открываемые ассирійскіе памятники указываютъ на едва вѣроятное развитіе чувственности въ Ассиріи и Вавилоніи.

[2] Нѣкоторыя впрочемъ, хотя не совсѣмъ ясныя мѣста въ остаткахъ вавилонской письменности говорятъ, повидимому, о вѣрованіи въ своего рода аидъ (холодный). Древній законодатель Ischita угрожаетъ нечестивымъ сожженіемъ (Verbrennung), или уничтоженіемъ ихъ душъ посредствомъ холода и мороза. Chwolsohn. Ueberreste. S. 158. Еще болѣе замѣчательно въ этомъ отношеніи, по нашему мнѣнію, одно выраженіе въ переведенномъ Сминтомъ разсказѣ о потопѣ. Въ заключеніе его, какъ мы видѣли, упоминается о созданномъ «великимъ богомъ» *блаженствѣ Ану*, т. е. бога бездны, или нижняго неба, иначе бога *аида*. Область, гдѣ царствуетъ Ану (у халдеевъ она тоже, что у египтянъ Аменти,'— въ ней источникъ жизни, въ ней же и ея конецъ) представляется, такимъ образомъ, *мѣстомъ блаженства*. Трудно найти какой либо иной смыслъ въ этомъ отрывочно высказанномъ выраженіи. Погребальные обряды ассиріянъ и вавилонянъ, по замѣчанію Геродота, были подобны египетскимъ,—въ чемъ именно—греческій историкъ не объясняетъ. Мало понятна и цѣль ихъ обычая намазывать тѣло умершаго медомъ, о чемъ также кратко сообщаетъ онъ, Herodot. I, 198.

Digitized by Google

вольно подробно описанъ у Геродота. [1] Онъ имѣлъ видъ башни съ террасами въ 8 этажей и простирался на 2 стадіи въ длину и ширину. Семь первыхъ этажей его отвѣчали семи главнымъ звѣзднымъ богамъ, т. е., солнцу, лунѣ и пяти планетамъ,[2] а на верхней площадкѣ его было святилище самого «князя планетныхъ боговъ»—Бэла, гдѣ, по Геродоту, стояла постель бога и золотой столъ. Здѣсь, подобно тому, какъ это было въ египетскомъ храмѣ Аммона въ Ѳивахъ, ночевала женщина, избранная Бэломъ. Внизу же, въ другомъ храмѣ находилось огромное золотое изваяніе этого бога. [3] Изъ Бероза мы знаемъ, что стѣны храма были украшены миѳологическими изображеніями чудовищъ, которыя были откровеніями бога Ану. Украшенія, сдѣланныя въ немъ Набу-кудурри-усуромъ, были изъ золота, серебра и мрамора. [4] Впослѣдствіи,

---

[1] Herodot. I, 181—182.

[2] Имъ же посвящены были и 7 дней недѣли. Счисленіе по недѣлямъ въ 7 дней, общее у вавилонянъ съ евреями, принадлежитъ глубокой древности; но нѣтъ основанія, вмѣстѣ съ Ленорманомъ, утверждать, что они первые ввели его, и притомъ подъ вліяніемъ своего планетнаго культа. Lenormant. Manuel d'histoire. t. II, p. 176.

[3] Недавно найдено подобное изваяніе бога, сидящаго въ своемъ чертогѣ. Женщина подноситъ ему свою молодую дочь.

[4] «Борзиппа есть городъ тѣхъ, кто превозноситъ имя бога», говоритъ надпись отъ лица царя. «Я его украсилъ. Среди него я возстановилъ храмъ «Zida» — храмъ вѣчный. Я возобновилъ чудо Борзиппы,—храмъ семи свѣтилъ земли». Lenormant. Essai. pag. 376 — 377. Выраженіе: Zida — Зида, которое значитъ «правая рука» (храмъ руки, или десницы), повидимому, указываетъ на тоже назначеніе храма — служить символикою и святилищемъ звѣздныхъ боговъ. Ленорманъ сближаетъ его съ извѣстнымъ у грековъ и римлянъ сказаніемъ о томъ, что на горѣ Идѣ остались слѣды руки богини Опы (Ops), изъ чего объяснялось возникновеніе культа такъ-называемымъ Идеямъ-Дактиламъ. Этихъ духовъ отождествляли съ кабирами, которые приз-

Digitized by Google

когда эвгемеризмъ проникъ въ Халдею, здѣсь показывали, по словамъ греческихъ писателей, и гробъ бога Бэла. [1] Извѣстенъ еще подобный храмъ въ Уръ, или Урукъ, построенный изъ камней пирамидальными террасами. Камни здѣсь служили идолами боговъ и имъ приписывалась таинственная сила. [2]

Самое служеніе богамъ, какъ и вездѣ, состояло въ жертвоприношеніяхъ изъ цвѣтовъ, плодовъ и животныхъ. Кажется, были и человѣческія жертвы, особенно такимъ воинственнымъ богамъ, какъ Адаръ и Нергалъ. Повидимому, даже боги интеллектуальнаго характера, какъ Набу, напримѣръ,—богъ мудрости, требовали себѣ человѣческихъ жертвъ. По крайней мѣрѣ въ Харранѣ и Сиріи богу Небо или Набу при-

---

навались богами планетными. На этомъ основаніи онъ высказываетъ предположеніе, что эпитетъ Zida означалъ руку Ану бога, олицетворяющаго хаосъ и источникъ жизни, которая даетъ изъ себя кабировъ или боговъ планетъ. Ibid. p. 385.

[1] Сравниваютъ этотъ пирамидально-возвышавшійся храмъ съ египетскими пирамидами. Нѣкоторые сопоставляютъ его также съ лѣствицей, видѣнной Іаковомъ, въ которой символически представлена связь человѣка съ Богомъ, посредствуемая цѣлымъ рядомъ высшихъ существъ, или—ступени разумной духовной жизни во вселенной отъ Бога до человѣка. Въ общемъ дѣйствительно можно находить такую аналогію и на ея основаніи сдѣлать выводъ къ общности символическихъ представленій у всѣхъ семитовъ касательно откровеній человѣку неприступнаго божества, безмѣрно возвышеннаго надъ міромъ. Но символика храма Бэла въ Вавилонѣ уже непосредственно связана съ мыслію объ откровеніяхъ божества *въ жизни планетъ* и вообще въ звѣздномъ мірѣ.

[2] Камни въ Сиріи и Финикіи были предметомъ поклоненія. Нѣкоторые изъ нихъ считались ниспавшими чудесно съ неба и вѣстниками воли боговъ. На нихъ находили таинственныя письмена, служившія откровеніемъ божественнаго слова. И этотъ фактъ ставятъ въ связь съ библейскимъ сказаніемъ о томъ, что Іаковъ богоборецъ, въ ночь своего единоборства съ Богомъ, спалъ на камнѣ, который послѣ названъ Beth-il, Веѳиль, т. е. домъ Божій.

Digitized by Google

носили въ жертву юношу. [1] Культъ боговъ мужескаго пола отличался жестокостію, а культъ богинь — Бэлитъ и Истаръ—Zarpanit — явнымъ развратомъ. По словамъ Геродота, каждая вавилонская урожденка должна была разъ въ свою жизнь, сидя въ храмѣ вавилонской Афродиты, пожертвовать своею стыдливостію для иностранца. [2] На тоже указываетъ и посланіе Іереміино, говоря о сидящихъ близъ капища женахъ и ожидающихъ призыва отъ мимоходящихъ. [3] Эти свидѣтельства не говорятъ съ точностію о томъ, какая именно богиня требовала такого служенія, Бэлитъ или Истаръ; по всей вѣроятности, культъ той и другой былъ одинаковъ. Достовѣрно извѣстно, съ другой стороны, что въ Ассиріи и Вавилонѣ обожались фаллы и самые идолы часто изображались подъ этою формою. [4] Ставились громадные столбы, или обелиски тогоже вида и съ тѣмъ же значеніемъ. [5]

Но вмѣстѣ съ такимъ страннымъ и грубо чувственнымъ культомъ и рядомъ съ нимъ, какъ это бывало и не въ Вавилонѣ только, и какъ это совершенно понятно психологически, въ тойже Халдеѣ извѣстенъ

---

[1] Chwolsohn. Die Ssabier. II, Dimeschqi. t. III, §. 7. B. II. S. 395. Предварительно его лишали разсудка, заставляя пить вино. «Мы пришли къ тебѣ», говорили богу, «съ человѣкомъ, который такъ же, какъ и ты, уменъ и подобенъ твоему существу; прими его отъ насъ благосклонно».

[2] Herodot. I, 199.

[3] Стт. 42. 43.

[4] Іезек. 16, 17.

[5] Такъ было и въ Сиріи, и въ Финикіи. Жрецъ восходилъ на эти посвященные богинѣ плодородія огромные каменные фаллы, иногда имѣвшіе видъ высокой башни, и, оставаясь на нихъ въ продолженіе нѣсколькихъ дней, изрекалъ благословенія приходившимъ къ подножію чудовищнаго фалла и давалъ предсказанія. Другіе такого же рода идолы были изъ золота, серебра и дерева.

Digitized by Google

былъ культъ и противоположнаго характера. Остатки древне-вавилонской письменности говорятъ о существованіи въ Вавилонѣ и чисто аскетическихъ воззрѣній. Религія Сатурна, судя по этимъ свидѣтельствамъ, проповѣдывала совершенно иныя нравственныя начала,—была направлена противъ чувственности и требовала воздержанія. Она далеко распространена была изъ Вавилона за его предѣлы. [1] Что еще замѣчательнѣе, въ Вавилонѣ же проповѣдывали и о сохраненіи тѣла въ нетлѣніи, подъ условіемъ добродѣтельной жизни—частыхъ молитвенныхъ подвиговъ, поста и воздержанія, и это опять шло рядомъ съ чисто натуралистическимъ взглядомъ на средства къ сохраненію тѣла. [2] Какимъ образомъ въ религіи Сатурна высокія требованія нравственности уживались, или мирились съ отрицаніемъ идеи безсмертія, ученіе о которомъ такъ мало развито было въ Вавилонѣ, и какую цѣль все это могло имѣть при чисто натуралистическомъ взглядѣ на судьбу человѣка,—это вопросъ неразрѣшенный. Можно было бы, впрочемъ, замѣтить, что религія съ именемъ Сатурна (какъ называли ее греки, или огречившіеся вавилоняне), которую связывали съ представленіемъ о старшемъ,

---

[1] Chwolsohn. Ueber die Ueberreste d. altbabyl. Liter. S. 156. Послѣдователи этой религіи, или секты одѣвались въ грубую черную одежду изъ шерсти, уклонялись отъ удовольствій жизни и въ пищѣ ограничивались самымъ необходимымъ. Въ странѣ, отличавшейся жестокостію чувства, были и проповѣдники нравственнаго ученія, проникнутаго особенною мягкостію и напоминающаго буддійскую мораль. «Религія Юпитера» требовала кротости и мягкости ко всѣмъ, даже къ животнымъ. Ibid. S. 160.

[2] Если одни говорили, что нетлѣніе тѣла можетъ быть достигнуто добродѣтельною жизнію (была, повидимому, вѣра въ нетлѣніе тѣла праведниковъ), то другіе доказывали, что для этого нѣтъ иныхъ средствъ, кромѣ вещественныхъ. Chwolsohn, ibidem. S. 176.

Digitized by Google

«древнемъ Вэлѣ», представляется загадочно-выдѣляющеюся изъ круга общихъ религіозныхъ воззрѣній Ассиріи и Вавилона. Но удерживаемся отъ такихъ предположеній, въ виду возможности возраженій о ихъ произвольности.

Достовѣрно, что въ Халдеѣ были и мистеріи, въ смыслѣ особыхъ, таинственныхъ обрядовъ. Въ Харранѣ и Сиріи, какъ и въ Финикіи, онѣ несомнѣнно были. [1] Извѣстно также, что вавилонскіе аскеты собирались на особыя торжества (въ день новаго года и 24 декабря), въ которыхъ, кромѣ ихъ, никто не участвовалъ. Храмовъ они не посѣщали.[2]

---

[1] Chwolsohn. Die Ssabier. B. II, S. 319. Die Mysterien der Ssabier.
[2] Ueber d. Ueberreste d. altbabyl. Literat. S. 159.

Digitized by Google

РЕЛИГІЯ ФИНИКІИ.

Религія Финикіи, этой замѣчательнѣйшей въ культурномъ отношеніи, страны древняго міра, въ общемъ представляетъ собою тоже, что и религія Халдеи и Ассиріи. Но планетный культъ былъ развитъ здѣсь менѣе, чѣмъ въ Вавилонѣ, и не имѣлъ такихъ опредѣленныхъ и сложныхъ формъ, какъ въ Халдеѣ, изъ которой, повидимому, онъ и шелъ въ Финикію и въ другія сосѣднія страны. Впрочемъ, такъ представляется, быть можетъ, оттого только, что финикійскій культъ еще менѣе извѣстенъ намъ въ своихъ подробностяхъ, чѣмъ вавилонскій. Финикійской религіи, также какъ и ассиро-вавилонской, присуща общая мысль о *неприступномъ* величіи Верховнаго божества и о томъ, что оно открывается въ мірѣ, не столько внутреннимъ существомъ своимъ, сколько *внѣшнею* стороною своей жизни и внѣшними проявленіями своихъ свойствъ. Въ богахъ природы, какъ и въ самыхъ явленіяхъ физическаго міра, служившихъ вмѣстилищемъ божественныхъ силъ, финикіянинъ, согласно со всѣми семитами, видѣлъ, по характеристическому выраженію финикійскихъ памятниковъ, только внѣшнее откровеніе божества, только «лице Божіе»,

Digitized by Google

Θεοῦ πρόσωπον [1]. Финикійская религія сохранила и древнее, обще-семитическое имя Бога: El-Eliun. Но, какъ и у другихъ семитовъ, древній El остался болѣе въ преданіи и мѣсто его заступили боги чисто натуралистическаго характера. Сформировалась и здѣсь, какъ въ Вавилонѣ, своеобразная система натуралистическихъ боговъ, въ основѣ которой лежали также астрономическія понятія; но система эта, какъ отчасти сказали уже мы и какъ увидимъ, здѣсь менѣе ясна и понятна, чѣмъ тамъ [2].

Первое мѣсто между божествами финикійской религіи занимаетъ, такъ извѣстный изъ Библіи, Ваалъ. Это тоже, что вавилонскій Бэлъ по своему значенію, а имя его — финикійская форма тогоже имени Бэлъ и значитъ также господинъ. Греческіе писатели и его, какъ Бэла, отождествляютъ то съ своимъ Юпитеромъ, то съ Сатурномъ, то называютъ богомъ солнца. Какъ и вавилонскій Бэлъ, Ваалъ былъ богъ неба въ общемъ смыслѣ животворной, оплодотворяющей землю

---

[1] Священная гора въ Переѣ называлась у финикіянъ: Pniel, т. е. лице Божіе, видъ Божій», другая—на берегу Средиземнаго моря точно также, по свидѣтельству Страбона, называлась Θεοῦ πρόσωπον. Strab. lib. XVI. C. 2. Библія въ этомъ отношеніи представляетъ совершенно сходное воззрѣніе. Явленіе Бога Іакову богоборцу называется *видъ Божій: ѣда трейде видъ Божій* (Быт. 32, 31). Въ кн. Судей (8, 8) упоминается городъ Фануилъ, что значитъ тоже: «лице Божіе».

[2] Замѣчательную попытку на уясненіе и научное построеніе системы религіозныхъ вѣрованій Финикіи представляетъ уже цитованное нами сочиненіе Моверса «о религіи Финикіи» (Ueber die Religion der Phoenizier), до самаго послѣдняго времени пользовавшееся авторитетомъ почти безусловнымъ. Но, какъ справедливо замѣтилъ Эвальдъ, (см. его Ueber d. Sanchoniathon. Kosmogonie), значеніе этого сочиненія—только въ собраніи свидѣтельствъ классическихъ писателей о религіи Финикіи. Самая же система финикійской религіи построена имъ произвольно и заключаетъ въ себѣ странные взгляды, далеко не отвѣчающіе указаніямъ вновь открытыхъ памятниковъ.

Digitized by Google

свѣтовой силы, не привязанной исключительно къ солнцу, хотя и выражающейся по преимуществу въ этомъ средоточіи свѣта, или, что, быть можетъ, исторически вѣрнѣе,—богъ солнца, выродившійся потомъ въ болѣе широкое и общее понятіе о производительной и вседержащей силѣ неба. Онъ называется и Baal-samin, или Baal-schamaim, т. е. владыка неба», и конкретнѣе—«Baal-semel», т. е. владыка солнца. Первоначально онъ не имѣлъ изображеній; символами его, какъ и Бэла, служили камни, или каменные столбы [1]; а въ позднѣйшій періодъ онъ представлялся, такъ же, какъ и Бэлъ, въ человѣческомъ видѣ, съ вѣнцомъ на головѣ изъ лучей солнца. Въ качествѣ высшаго изъ боговъ страны, онъ назывался Ваалъ Беритъ (Berith), т. е. «Ваалъ союза», — владыка всѣхъ, вмѣстѣ государственно соединенныхъ, финикійскихъ, или сирофиникійскихъ родовъ и племенъ. [2] Вслѣдствіе того же онъ имѣлъ и особыя мѣстныя названія, въ качествѣ покровителя извѣстныхъ, отдѣльныхъ городовъ или территорій. Былъ Baal-Tsour, т. е. тирскій, Baal-Sidon, т. е. сидонскій, Baal-Tars, т. е. тарсійскій, Baal-Hermom и Baal-Phegor, т. е. богъ горъ Ермона и Фегора. Въ качествѣ мѣстнаго бога, онъ конечно пріобрѣталъ нѣкоторыя особыя свойства; но это не мѣшало ему сохранять свое первоначальное универсальное значеніе. Особенно извѣстенъ и выдвигался культъ тирскаго Ваала, т. е. Ваала одной изъ финикійскихъ метрополій, который,

---

[1] Въ Египтѣ, какъ мы видѣли, обелиски также считались символами верховнаго божества Ра. Въ Америкѣ каменные столбы служатъ также принадлежностію солнечнаго культа. См. Real. Encyklopäd. von Herzog. B. I. Baal.

[2] Суд. 8, 33; 9, 4.

Digitized by Google

какъ и Бэлъ халдейской столицы, носилъ имя Melkarth, т. е. «царь города» или «царь столицы». [1] Греческіе писатели, а за ними и позднѣйшіе историки несправедливо отдѣляли этого Мелкарта отъ Ваала, признавая его особымъ богомъ и отождествляя съ Геркулесомъ. [2] Иногда имя Ваалъ, въ значеніи общаго, отвлеченнаго понятія о верховномъ Божествѣ употреблялось и во множественномъ числѣ Baalim—Ваалимъ, выражая идею вседержительства, могущества. [3]

---

[1] Упоминаемый въ Библіи филистимскій Baal-Zebub или Zebuf (4 Цар. 1, 2, 16), у новозавѣтныхъ писателей Вельзевулъ—Βελζεβούλ, значитъ: «Ваалъ летающій, или Ваалъ мухъ». Ваалъ, какъ и греческій Зевсъ ἀποπάϊτος, признавался, очевидно, владыкою или сокрушителемъ мухъ и вообще вредныхъ насѣкомыхъ, во множествѣ являвшихся во время лѣтняго зноя. Нѣкоторые, впрочемъ, находятъ, что Beel-Sebul первоначально значило: «владыка жилища», т. е. небеснаго. Alm. Theologische Briefe. I, 490.

[2] Melkarth—сокращеніе изъ Melek-kiryath, т. е. царь города. Lenormant. Manuel d'histoire t. III. p. 128. «Владыкѣ Мелькартъ, Ваалу тирскому»,—надпись на храмѣ острова Мальты. Ibid. p. 127. Моверсъ, наоборотъ, смотритъ на тирскаго Мелькарта — Геркулеса, на основаніи греческихъ извѣстій, какъ на совершенно отдѣльную форму Ваала, его особое воплощеніе или отраженіе его могущества, пытаясь найти и особый смыслъ въ его культѣ. Онъ признаетъ его реальнымъ обнаруженіемъ силы Ваала, — тѣмъ, что у семитовъ называлось «лицемъ божіимъ» (Мелькартъ, по его мнѣнію, есть vultus patris т. е. Ваала, — божество, сходное по значенію съ библейскимъ «ангеломъ Іеговы»). Въ миѳахъ, передаваемыхъ греческими писателями, этотъ богъ называется сыномъ Ваала, умирающимъ и затѣмъ вновь возстающимъ. Кажется, греки смѣшивали его съ Адонисомъ. Правда, Мелькартъ и у Санхоніатона отождествляется съ Геркулесомъ, но и у него, какъ у Филона (библосскаго), имена боговъ намѣренно сближаются съ греческими. Правда, и самое имя «Геракла» или Геркулеса изводятъ съ семитскаго корня (ar-chal, er-col, т. е. огонь или эоиръ побѣждаетъ или побѣждающій). Могъ, конечно, тирскій Ваалъ имѣть и нѣкоторыя особыя свойства и быть повтореніемъ общаго понятія въ другой формѣ, какъ Горъ въ отношеніи къ Ра-Озирису, но, во всякомъ случаѣ,—онъ не болѣе, какъ «тирскій *Ваалъ*». См. Movers. Untersuch. üb. d. Relig. d. Phöniz. S. 385—450.

[3] Суд. 8, 33. Множественная форма имени Ваалъ ставится въ рядъ

Digitized by Google

Рядомъ съ Ваалomъ, въ числѣ главныхъ божествъ, стоялъ страшный Молохъ—Melech, Malck, Milcom, Malcam, собственно «царь», т. е. боговъ. Значеніе этого бога недовольно ясно и остается загадочнымъ. Повидимому, это семитическій Шива, но съ характеромъ еще болѣе страшнымъ и угрюмымъ, чѣмъ индѣйскій богъ. У аммонитянъ онъ замѣнялъ Ваала и былъ во главѣ всѣхъ божествъ. [1] Въ самой Финикіи онъ отождествлялся съ Ваалomъ, какъ однородное божество, или какъ извѣстная сторона въ понятіи о томъ же богѣ (Baal-Melech). Видимое сходство его съ Ваалomъ и то, что онъ замѣнялъ иногда послѣдняго, даютъ поводъ признавать его однимъ изъ древнѣйшихъ семитическихъ божествъ наравнѣ съ обще-семитическимъ El или Eliun. Сопоставляютъ его даже съ библейскимъ Іеговою, страшнымъ «богомъ воинствъ», который, по мнѣнію раціоналистическихъ экзегетовъ Библіи, есть только очищенное отъ грубаго натурализма понятіе Молоха. [2] Въ физическомъ смыслѣ, Молохъ, какъ показываетъ его культъ, былъ богъ огня, или по преимуществу огня, какъ и индѣйскій Шива, замѣнившій Агни. У семитовъ извѣстенъ былъ богъ огня Адаръ, понятіе котораго въ Вавилонѣ въ позд-

---

съ нимъ, какъ нѣчто отдѣльное отъ него: Baal-Baalim. Encyklopäd. für Prot. Theolog. v. Herzog. B. I. Baal.

[1] 3 Царствъ. II, 7. Іереміи 49, 1—3.

[2] По мнѣнію Зейделя (Die Religion und die Religionen. v. Seydel. 1872. S. 124—128), Молохъ былъ обще-семитическимъ божествомъ, и у евреевъ уже впослѣдствіи получилъ возвышенный характеръ. Самое жертвоприношеніе Исаака Авраамомъ объясняютъ изъ этого культа Молоха, предполагая, что служеніе ему и было древнѣйшимъ, общепризнаннымъ и *законнымъ* культомъ у древнихъ евреевъ, наравнѣ съ другими семитическими народами (Orthodoxe israelitische Dienst.) Batke, Plank, Daumer. Herzog. Encyklop. für Prot. Theologie B. 9. Moloch. S. 720.

Digitized by Google

нѣйшее время перенесено было на планету Марсъ, и ему, какъ мы видѣли, по преимуществу усвоялось тоже имя Мелехъ — царь, для обозначенія идеи о всесокрушающемъ могуществѣ. Но богъ огня, или огненнаго культа у финикіянъ имѣлъ, повидимому, и высшее планетное значеніе. Извѣстныя 7 отверстій, или 7 отдѣленій въ идолѣ Молоха, въ которыя влагались жертвы, указывали, какъ говорятъ, на 7 планетъ, что, повидимому, также сближаетъ его съ самимъ Ваалomъ. Моверсъ видитъ въ немъ дѣйствительно тогоже Ваала, но въ другой, *отрицательной* сторонѣ его. Если Ваалъ есть сила природы раждающая, животворная, благодѣтельная, то Молохъ или Ваалъ-Молохъ есть тоже небо, или тоже солнце, но въ его враждебныхъ, палящихъ, изсушающихъ землю и убивающихъ все живое на землѣ, явленіяхъ, т. е. нѣчто подобное арійскому Анроманію или египетскому Сету. Это богъ разрушающихъ силъ, богъ войны и смерти. Первоначально идея его была привязана, какъ и идея Ваала, къ солнцу и небу вообще, а впослѣдствіи къ планетѣ Марсъ, какъ и въ Вавилонѣ (хотя она заключаетъ въ себѣ и элементы древняго Бэла, или Бэла Сатурна).[1] Изображеніемъ его обыкновенно служила мѣдная статуя человѣка, съ головою быка и съ распростертыми для принятія жертвъ руками. Всего вѣроятнѣе, что Молохъ дѣйствительно былъ у семитическихъ племенъ, быть можетъ, сначала только у нѣкоторыхъ, божествомъ верховнымъ, въ которомъ воплощалось понятіе неприступности, свойственное всѣмъ семитамъ. Но идея неприступнаго величія божества, подъ вліяніемъ развитія натурализма

[1] Movers. Über-d. Religion der Phoenizier. S. 322—384.

Digitized by Google

и нравственнаго огрубѣнія народа и вообще религіознаго матеріализма, перешла въ идею страшной сокрушающей силы, которая умилостивляется только кровавыми жертвами дѣтей, т. е. поражаетъ жизнь въ самомъ ея началѣ. Нельзя не видѣть, во всякомъ случаѣ, что идея Молоха, царя боговъ, вполнѣ отвѣчаетъ воззрѣнію семитовъ на власть и могущество. Молохъ или Мелехъ земной у нихъ въ этомъ отношеніи былъ совершенно похожъ на Молоха небеснаго. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ предположеніи, что страшный богъ въ началѣ былъ «царь боговъ», или верховный богъ одного изъ семитическихъ племенъ, въ которомъ они обожали силу по преимуществу страшную, и выраженіе которой видѣли въ огнѣ или солнечномъ, всепоядающемъ зноѣ. Царь боговъ открывалъ для нихъ свое могущество въ грозныхъ, разрушительныхъ явленіяхъ природы. Онъ былъ для нихъ тоже, что Ваалъ для другихъ племенъ, или его своеобразная форма. Понятіе это могло быть воспринято и усвоено другими семитическими народами, какъ нѣчто новое и особое. Молохъ, такимъ образомъ, сталъ рядомъ съ подобнымъ ему, или въ сущности тождественнымъ верховнымъ богомъ и слился съ нимъ. Еще позднѣе, въ астрономической системѣ Молохъ могъ отождествиться и съ планетою Марсъ, [1] которая признавалась вмѣстилищемъ, или источникомъ небеснаго огня въ его убивающихъ, разрушительныхъ дѣйствіяхъ. [2] Короче, понятіе Молоха развивалось пара-

[1] Θеофилактъ въ толкованіи на 7 гл. Дѣян. говоритъ, что символомъ Молоха служилъ блестящій черный камень—εἰς ἑωσφόρα τύπον, т. е. въ указаніе на утреннюю звѣзду, или для обозначенія, что утренняя звѣзда служила его типомъ. Herzog. Encyklop. B. 9. Moloch. S. 716.

[2] Съ этой точки зрѣнія на Молоха нужно смотрѣть, какъ на мате-

Digitized by Google

лельно понятію Ваала и послѣ соединилось съ этимъ послѣднимъ, а не вышло изъ него, какъ его частнѣйшее развитіе. Молохъ есть только болѣе выпуклая сторона тѣхъ свойствъ, какія приписываются въ большей или меньшей степени и Ваалу. [1] Онъ такойже царственный богъ, какъ и Ваалъ, но въ немъ по преимуществу отразилась идея могущества разрушающаго и уничтожающаго, тогда какъ въ Ваалѣ—идея производительной, творческой силы.

Но если Ваалъ, или Ваалъ-Молохъ заключалъ подъ собою понятіе объ универсѣ въ его основныхъ силахъ свѣта и огня, раждающихъ и уничтожающихъ, то другія божества, служа модификаціей этихъ понятій, указывали на частныя дѣйствія этихъ силъ въ періодическихъ явленіяхъ природы. Таковъ сынъ Ваала, богъ Адонисъ,—олицетвореніе солнца въ его плодотворныхъ дѣйствіяхъ на землю, миѳъ о которомъ весьма сходенъ съ миѳомъ объ Озирисѣ и Изидѣ. [2] Адонисъ, какъ назвали его греки, по финикійски—«adon», т. е. Adonai, Господь,—извѣстенъ былъ не въ Финикіи только, но и въ Сиріи, а въ Библосѣ былъ

ріализацію и грубое искаженіе библейскаго ученія о неприступномъ величіи божества, которое есть «огнь поядающій». Логически основательнѣе предположить, что понятіе Молоха есть вырожденіе и огрубѣніе истинныхъ представленій о могуществѣ божества, чѣмъ наоборотъ. Въ доказательство того, что Молохъ былъ древнимъ богомъ евреевъ, обыкновенно указываютъ на мѣсто изъ пророка Амоса 5, 26: «воспріясте скинію Молохову и звѣзду бога вашего Ремфана,»—но оно никакъ не можетъ служить такимъ доказательствомъ, наоборотъ—здѣсь напоминаются заблужденія евреевъ и *уклоненія ихъ къ идолопоклонству*.

[1] И Ваалъ былъ страшнымъ богомъ, и ему приносились человѣческія жертвы.

[2] Египтяне ли заимствовали этотъ миѳъ у финикіянъ, или наоборотъ, финикіяне отъ египтянъ,—сказать трудно. Можетъ быть, ни то, ни другое.

Digitized by Google

высшимъ мѣстнымъ божествомъ и имѣлъ здѣсь великолѣпный храмъ. Упоминаемаго у пр. Іезекіиля Таммуза, или Ѳаммуза, о которомъ плакали іерусалимскія женщины, [1] считаютъ финикійскимъ Адонисомъ, или божествомъ съ нимъ тождественнымъ. [2] По миѳу объ Адонисѣ, этотъ юный сынъ Паила—солнца, наслаждавшійся супружествомъ съ прекрасною богинею на охотѣ былъ похищенъ и умерщвленъ кабаномъ, (кабанъ и здѣсь, какъ въ Египтѣ, — олицетвореніе враждебныхъ силъ природы), но потомъ снова ожилъ. Праздникъ въ честь его начинался плачемъ и скорбными сѣтованіями женщинъ о его смерти, а по прошествіи семи дней, плачъ и скорбь смѣнялись торжествомъ радости въ воспоминаніе о его оживленіи.

---

[1] Iезек. 8, 14.

[2] Этого мнѣнія держится Эвальдъ, а за нимъ и другіе. Наоборотъ, Хвольсонъ находитъ это сомнительнымъ, на томъ основаніи, что въ Agricultura Nabataeorum Таммузъ упоминается, какъ апостолъ и мученикъ новаго, имъ основаннаго культа, и послѣ, подобно Буддѣ, обоготворенъ своими послѣдователями. Die Ssabier. II, 210. Именемъ этого же бога въ Сиріи называли и мѣсяцъ іюль. Сходство его съ Адонисомъ въ томъ только, что мученическую смерть его оплакивали женщины (на востокѣ умершіе оплакиваются только женщинами). Но причина смерти другая. Онъ жестоко замученъ царемъ за то, что первый началъ учить поклоненію 7-ми планетамъ и зодіакальнымъ знакамъ. Культъ этого бога, какъ и миѳъ о немъ, въ Сиріи очень древенъ. Послѣ его дѣйствительно смѣшивали съ Адонисомъ, какъ и самого Адониса съ Озирисомъ и съ греческимъ Діонисомъ, и самые миѳы о всѣхъ этихъ богахъ были перемѣшаны. Ibidem. II, S. 27, 201, 205, 209, 606. Если Ѳаммузъ и Адонисъ одно и тоже, то имя перваго, которое значитъ: «разлученіе, раздѣленіе», указываетъ въ немъ также бога весенняго солнца. Онъ разлучается съ своею возлюбленною Baaltis, т. е. производительная сила его удаляется отъ природы. Тотъ же смыслъ даетъ и то обстоятельство, что Таммузу въ Сиріи посвященъ былъ мѣсяцъ іюль, со времени котораго начинаются убивающія растительность жары. Movers. Untersuchung. über d. Relig. d. Phoeniz. I. S. 196.

Digitized by Google

Смыслъ миѳа ясенъ. Адонисъ есть олицетвореніе весны и лѣта, смѣняющихся зимою, за которой снова слѣдуетъ весна. [1] Такимъ образомъ, миѳическая исторія этого сына Ваала выражаетъ собою то, что заключено въ понятіи самихъ Ваала и Молоха. Живительная сила природы, — стихія Ваалова, — олицетворена въ Адонисѣ, его наслажденіяхъ и его оживленіи, а разрушающій элементъ Молоха въ демоническомъ животномъ, враждебномъ Адонису, и въ смерти этого послѣдняго.

Таковы главныя божества финикійскаго культа, между которыми у Санхоніатона упоминаются еще Ададъ и Δημαροὺ, повидимому, также боги солнца, сродные съ Ваалomъ и извѣстные всей Сиріи. [2] Всѣ они тоже, что и Ваалъ.

---

[1] По другому (греческому) миѳу объ Адонисѣ, онъ сынъ сирійскаго царя, жившій съ своею дочерью, какъ женою. Узнавъ впослѣдствіи о томъ, что его жена есть его дочь, онъ умертвилъ ее. По волѣ боговъ, она обратилась въ миртовое дерево и чрезъ 10 лѣтъ родила чудное дитя Адониса. Аѳродита, прельщенная имъ, положила его въ ящикъ и отдала на сохраненіе Персепонѣ. Эта послѣдняя не хотѣла разставаться съ нимъ и не отдавала его Аѳродитѣ. Зевсъ присудилъ, для удовлетворенія тяжущихся сторонъ, чтобы Адонисъ одну треть года былъ у Персепоны, другую у Аѳродиты, третью — гдѣ самъ хочетъ. Персепона, конечно, зима, а Аѳродита — весна. Movers. S. 212—215.

[2] Ададъ, или Гададъ, Гадъ, какъ онъ называется въ Библіи—одно изъ самыхъ древнихъ божествъ у народовъ Сиріи и вообще передней Азіи. Греческіе писатели признавали его, какъ и Ваала, богомъ солнца (Павзаній говоритъ, что онъ изображался въ видѣ радіусовъ или лучей солнца). У Санхоніатона онъ «царь боговъ». Символомъ его было гранатовое яблоко, указывавшее на силу плодородія. Chwolsohn. Die Ssabier. II. S. 290. Movers. Ueber die Relig. d. Phoeniz. S. 196 und folg. Димару или Демару, Тамара — также очень древній богъ, извѣстный во всей Сиріи. По Санхоніатону, Димару родился отъ жены Урана, похищенной Сатурномъ и отданной брату его Дагону, у котораго онъ и родился отъ нея. Миѳъ говоритъ далѣе, что онъ всту пилъ въ войну съ богомъ Понтомъ, но былъ побѣжденъ и обратился

Digitized by Google

Соотвѣтствующія этимъ богамъ женскія божества, и своимъ значеніемъ, и своими именами также напоминаютъ халдейскихъ богинь. Финикійская Ваалитъ

въ бѣгство. Царствовалъ онъ вмѣстѣ съ Астартой и Ададомъ во времена Крона. По другимъ сказаніямъ, проникнутымъ взглядами Евгемера, онъ царь Ниневіи и противопоставляется Бэлъ-Самену,—царю Вавилоніи. (Не значитъ ли это, что Димару — ассирійское божество, уступившее мѣсто халдейскому Бэлу?). Различаютъ въ миѳическихъ сказаніяхъ двухъ Димару или Тамару, какъ двухъ Бэловъ (старшаго и младшаго) и какъ въ Индіи нѣсколько воплощеній Кришну. Но что такое частнѣе этотъ Тамару, опредѣленно нельзя сказать. Моверсъ отождествляетъ его съ Діонисомъ, что не даетъ, впрочемъ, никакой опредѣленной мысли. Рётъ выводитъ изъ его имени значеніе бога «небесныхъ высотъ». Впрочемъ, этимологія его имени точно неизвѣстна. Г. Хвольсонъ замѣчаетъ, что, быть можетъ, имя его вовсе не семитическаго происхожденія (ераклійскій пѣвецъ Тамирисъ, скиѳская царица Тамира). Но если производить названіе Димару съ семитическаго, то всего вѣрнѣе признать въ немъ имя пальмы и указаніе на обожаніе этого растенія, какъ символа производительной силы. Chwolsohn. Die Ssabier II, 291—294. Еще замѣчательнѣе загадочное таинственное божество съ именемъ Іао, упоминаемое въ числѣ финикійскихъ божествъ у Макровія, Іоанна Лида (Lydus) и Кедрина ὁ πάντων ὕπατος θεὸς Ἰάω). У Санхоніатона также встрѣчается это имя и Ἰαὼ называется отцомъ Урана, т. е. неба. Мѣсто это изъ финикійскаго историка одни считали неподлиннымъ, другіе объясняли тѣмъ, что Филонъ смѣшалъ съ финикійскимъ божествомъ еврейскаго Іегову. Какъ бы то ни было, греческіе писатели отождествляютъ его съ богомъ солнца, съ Адонисомъ и съ своимъ Діонисомъ (Плутархъ). «Таинственное» (ἄῤῥητον) имя его, по Плутарху, значитъ: податель или производитель жизни»; у нѣкоторыхъ изъ классическихъ писателей онъ называется халдейскимъ божествомъ, которое стояло во главѣ другихъ боговъ и имѣло значеніе «умнаго», духовнаго свѣта — φῶς νοητόν; къ этому они прибавляютъ, что φῶς νοητὸν часто называется еще Σαβαώθ. Онъ же—діміургъ, или «творческое начало» (мудрость, гармонія). Οἱ Χαλδαιοι τὸν θεὸν Ἰαὼ λέγυσι, ἀντὶ τῦ φῶς νοητόν. Τῇ φοινίκων γλώσσῃ καὶ Σαβαὼθ δε πολλαχοῦ λέγεται, σίον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλυς, τυτέστιν ὁ δημιυργος. Lydus de mens. IV, 38, 74. Все это заставляетъ, повидимому, признать въ Ἰαω имя библейскаго Іеговы. Моверсъ, однако же, находитъ въ немъ особое божество тойже вавилонской религіи. Это φῶς νοητὸν халдеевъ, т. е. вы ссее понятіе о божествѣ, болѣе отвлеченное, чѣмъ Бэлъ, представ-

Digitized by Google

или Baaltis—очевидно тоже, что въ Вавилонѣ Beltis, Bellit или Милитта; Ашера и Астарта тоже, что тамъ Истаръ. [1] Также, какъ и въ Халдеѣ, богини служили *отраженіемъ* тѣхъ свойствъ, какія заключены въ по-

---

ляющій собою вещественную силу свѣта и близкое къ идеѣ Бэлъ-Итанъ, т. е. Бэлъ древній. Саваоѳъ, по его мнѣнію, также не то, что библейскій Zebaoth «богъ воинствъ», а Sabaoth—«семь, т. е. высшая небесная сила, царствующая надъ 7 планетами, или стоящая во главѣ ихъ. Это былъ, по его предположенію, халдейскій богъ мистическаго характера, стоявшій въ началѣ планетной системы, понятіе о которомъ послѣ перешло къ неоплатоникамъ. У Юліана упоминается таинственное божество съ именемъ θεὸς ἑπτάχτις (т. е. имѣющій 7 лучей), семилучный, какъ и у Платона въ Тимеѣ. Позднѣйшіе греки дѣйствительно смѣшивали его съ еврейскимъ богомъ. Movers, über d. Relig. Phoenizier. S. 539—555. Разсуждая о божескихъ именахъ, общихъ всѣмъ семитическимъ народамъ, Максъ Мюллеръ замѣчаетъ, что имя Іегова или Jahveh донынѣ не признавалось принадлежащимъ къ тѣмъ семитическимъ названіямъ Бога, которыя, какъ El-Eliun и Adon, были въ употребленіи у всѣхъ семитовъ до времени ихъ раздѣленія на различныя народныя вѣтви. Мѣсто у Лида о халдейскомъ божествѣ Ἰαὼ (нами приведенное выше), по его словамъ, вовсе не доказываетъ противнаго, такъ какъ Лидъ подъ халдеями разумѣлъ іудеевъ, или послѣднихъ не различалъ отъ первыхъ. Взглядъ этотъ, повидимому, долженъ былъ бы измѣниться послѣ того, какъ на ассирійскихъ надписяхъ найдено имя бога Iahu. Но, замѣчаетъ онъ, филологи (Раулинсонъ и др.) находятся въ сомнѣніи касательно того, дѣйствительно ли это имя ассирійское, и предполагаютъ, что оно вошло въ ассирійскій языкъ съ сирскаго, вмѣстѣ съ другими иностранными словами. Далеко не всѣ изъ нихъ признаютъ его кореннымъ ассирійскимъ именемъ божества. Вопросъ — не рѣшенный. Max Müller. Einleitung in d. Vergleich. Religionswissenschaft. Erste Hälfte. 1874. S. 169—170. Мы можемъ замѣтить, что если нельзя доказать древности этого имени наравнѣ съ именами El, Eliun, то, съ другой стороны, нѣтъ никакой необходимости и никакихъ особыхъ основаній отрицать сходство этого Ἰαὼ съ еврейскимъ Іеговою. Послѣднее понятіе могло быть воспринято халдеями у евреевъ и получить въ системѣ планетнаго натурализма значеніе умнаго, т. е. «интеллектуальнаго» свѣтоваго начала.

[1] Между эпитетами вавилонской Астарты есть и эпитетъ «aschera», что значитъ: «счастливая». Изъ этого видно, что Ашера, Истаръ, Астарта (Astaroth, Astarati) одно и тоже въ первоначальномъ значеніи.

Digitized by Google

нятіи божествъ мужескаго пола. [1] Всѣ онѣ также, какъ и тамъ, выражали одну и туже идею, съ нѣкоторыми только оттѣнками, въ Финикіи впрочемъ болѣе замѣтными, чѣмъ въ Вавилонѣ. Однѣ изъ богинь по своему значенію ближе стоятъ къ понятію Ваала, другія—къ понятію Молоха. Весьма вѣроятно, что первоначально одна богиня выражала собою содержавшееся во всѣхъ ихъ тождественное или однородное понятіе. Несомнѣнно также, что эта первичная богиня Финикіи представляла собою луну или землю. Если Ваалъ-Молохъ — солнце или небо, то жена его—луна или земля. Но впослѣдствіи оттѣнки представленій объ одной и тойже силѣ олицетворялись отдѣльными, хотя и сходными по значенію богинями, а съ развитіемъ сидерическаго культа, представленія эти съ луны или земли перенесены на планету Венеры. Понятія, соотвѣтствующія идеѣ Ваала, находили себѣ выраженіе въ богиняхъ планеты Венеры и земли, а сила Молоха, повидимому, воплощена была въ богинѣ луны съ ея холоднымъ, блѣднымъ свѣтомъ. Впрочемъ въ типахъ финикійскихъ богинь тотъ и другой элементы часто смѣшивались и въ культѣ объединялись—доказательство того, что та и другая стихія, т. е. Ваалова и Молохова, исходили изъ одного общаго понятія.

Имя Баалтисъ (Baaleth), финикійской Милитты,

---

[1] Что богини не новыя божества, а свойства или принадлежности тѣхъ же боговъ, эта мысль въ финикійской религіи выражается еще яснѣе, чѣмъ въ вавилонской. На карѳагенскихъ надписяхъ богиня Tanit названа «лицемъ Божіимъ», т. е. тѣмъ же характеристическимъ выраженіемъ, которое употреблялось у семитовъ о всѣхъ проявленіяхъ божественыхъ силъ и свойствъ въ природѣ. А сидонская Астарта на тѣхъ же памятникахъ называется иногда и именемъ *Ваала*. Max Müller. lib. cit. S. 165.

Digitized by Google

встрѣчающееся и у Санхоніатона (Βέλτης), и въ миѳѣ объ Адонисѣ, значитъ, какъ и имя вавилонской Бэлитъ, богиню плодородія и чувственныхъ наслажденій. Изображалась она также, какъ и вавилонская Милитта. Тоже значеніе имѣла и богиня Таргата или Атаргата—Derketo, Decreto у греческихъ писателей, названная у Санхоніатона — Реею и извѣстная во всей Сиріи. Ей посвящались рыбы—символъ плодородія и раждающей силы, и почитатели этой богини воздерживались отъ рыбъ, какъ животныхъ священныхъ.[1] Максъ Мюллеръ едва ли справедливо совсѣмъ отождествляетъ ее съ Астартой, замѣчая, что сирійцы Астарту называли Athar'atheh, изъ чего у Страбона явилось Ἀτάργατις. [2] Такою же богинею чувственности и плодородія была и часто упоминаемая въ Ветхомъ Завѣтѣ Ашера, [3] имя которой, какъ уже сказано, въ Вавилонѣ было однимъ изъ эпитетовъ Бэлитъ. Названіе это отлично отъ сходнаго съ нимъ имени Астарта и собственно значитъ «роща», почему 70-ть перевели его словомъ: ἄλσος, lucus. [4] По видимому, такое названіе дано богинѣ отъ ея изображеній, или идоловъ, состоявшихъ изъ высокихъ деревъ или деревянныхъ столбовъ, которые, вмѣстѣ съ тѣмъ, были и фаллами или ихъ символами. [5] Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ древними символами Ва-

---

[1] Chwolsohn. Die Ssabier. 11, 157, 159.

[2] Einl. in d. vergleich. Religionswissenschaft. Erste Hälfte. S. 166.

[3] Имя это въ еврейскомъ употреблено 39 разъ.

[4] У насъ въ славянскомъ: *дубрава*.

[5] Моверсъ поэтому и самое имя »Ашера», хотя очень натянуто, производитъ отъ слова прямой (указаніе на фаллъ). По Геродоту, и γυναικὸς αἰδοία были идолами или предметомъ поклоненія. Іеронимъ въ объясненіи на Осіи 4 гл. стих. 12 «дубомъ блуженія прельстишася» переводитъ слово Ашера: «Simulacrum Priapi». Греческій историкъ много видѣлъ такихъ столбовъ въ Сиріи. Herodot. 11, 106.

Digitized by Google

ала, столбами изъ блестящихъ камней,—подобные же столбы изъ дерева служили символами его женской половины.[1] Впрочемъ идолами ея были не только приготовленные и поставленные искуственно столбы, но и растущія дерева и рощи.[2] Позднѣе, кажется, кумиръ Ашеры имѣлъ видъ женщины, сдѣланной *изъ дерева.*[3] Вообще же это была богиня самаго чувственнаго культа и, подобно вавилонской Zarpanit, признавалась богинею не только плодородія, но и вообще счастія и всѣхъ удовольствій жизни. На изображеніяхъ она большею частію стоитъ рядомъ съ Ваалomъ (Ваалъ и Ашера въ Библіи).[4] Понятіе о ней, какъ о производительномъ началѣ, связано было съ представленіемъ *о веществѣ* земли, или о матеріи, а позднѣе — съ планетою Венеры, какъ и понятіе о халдейской Истаръ.

Отъ этой Ашеры (въ Библіи по преимуществу), отличается сходная по названію Астарта, имя которой большею частію ставится въ рядъ не съ именемъ Ваала, а съ именемъ Молоха.[5] Изображенія ея также отличны отъ идоловъ Ашеры. Астарта, по Сан-

---

[1] Изъ этого можно бы сдѣлать выводъ, что если Ваалъ солнце, то Ашера — земля, имъ оплодотворяемая. Еще законнѣе заключеніе отъ этихъ простыхъ, безъискуственныхъ символовъ къ глубокой древности культа Ашеры.

[2] Второзак. гл. 16, 21. Іезек. 6, 13; 20, 28. 4 Царст. 16, 4. 17. 10. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ упоминается о столбахъ и деревахъ Ашеры, а о разрушеніи идоловъ ея говорится, что они сожигались или разбивались.

[3] Такъ, кажется, нужно понимать у Іезекіиля гл. 8, 3—5, гдѣ говорится объ образѣ женщины, поставленной въ іерусалимскомъ храмѣ, при входѣ во внутреннія врата храма.

[4] Она признавалась ходатайницею предъ Ваалomъ, какъ его любимая богиня.

[5] 3. Царств. 11, 5.

Digitized by Google

хоніатону, представлялась въ человѣческомъ видѣ съ головою вола. [1] Филонъ называетъ ее Афродитою, но другіе изъ древнихъ писателей иногда даютъ ей и имя Юноны. О культѣ ея въ Библіи нѣтъ опредѣленныхъ указаній. Но изъ другихъ свидѣтельствъ извѣстно, что, по крайней мѣрѣ, сидонская Астарта, какъ и доказываетъ это Моверсъ, имѣла свой *особый* культъ, отдѣльный отъ культа Ашеры. Въ Сидонѣ, столицѣ Финикіи, Астарта, или «великая Астарта», какъ здѣсь называли ее, была верховнымъ божествомъ и покровительницею города. [2] Самыя свойства этой финикійской богини, сходной по общему значенію съ Ваалитъ и Ашера, были, повидимому, совершенно отличны. Эта ἀστροάρχη, какъ, по своему, переводили ея имя греки, была дѣвственница—virgo coelestis,—въ противоположность Ашерѣ, παρθένος Ἀστάρτη у Санхоніатона. Характеръ ея суровый, мрачный, а культъ требовалъ воздержанія и самоистязаній и соединялся обыкновенно съ культомъ Молоха. Ея поклонники обязывались къ цѣломудрію и должны были приносить ей въ жертву свою страсть и свои чувственныя пожеланія. Санхоніатонъ и ее, какъ Ваалитъ и Истаръ, называетъ звѣздою Венеры, но большинство греческихъ писателей признаютъ ее богинею луны. Нѣтъ сомнѣнія, что Астарта представляетъ собою женскую половину Молоха, какъ Ашера—Ваала, или вѣрнѣе, вмѣщаетъ въ себѣ обѣ эти стихіи. Первоначально, конечно, она была тоже, что и Ваалитъ и Ашера,—впослѣдствіи, параллельно Молоху, который присоединился къ Ваалу, въ сидонской Астартѣ во-

---

[1] На тоже, повидимому, указывается и въ Быт. 14, 5.

[2] По легендарному сказанію, передаваемому греческими писателями, Сатурнъ отдалъ ей въ управленіе городъ Сидонъ.

Digitized by Google

площена сторона этого Молоха, т. е. элементъ, враждебный жизни и ея развитію. По крайней мѣрѣ, типъ этой вѣчной небесной дѣвы, суровой, услаждавшейся кровавыми жертвами, ближе всего подходитъ къ типу Молоха. По всей вѣроятности, за нею оставалось значеніе не планеты Венеры, какъ за Ашерою, а луны. Впрочемъ и Астарта въ своемъ культѣ, какъ замѣчено, часто соединяла въ себѣ тотъ и другой элементъ, т. е. и Ашеры, и сидонской дѣвственницы. [1]

Главнѣйшія изъ финикійскихъ или сиро-финикійскихъ божествъ, какъ и въ Египтѣ, сопоставляются вмѣстѣ или объединяются: Ваалъ-Молохъ, Ваалъ-Димару, Ваалъ-Адонъ, Ваалъ-Адаръ. Всѣ они, какъ и въ Вавилонѣ, по своему значенію, сводятся главнымъ образомъ къ понятію неба и небесныхъ свѣтилъ. Это вожди небесныхъ воинствъ, владыки звѣзднаго міра. Множественное Ваалимъ и указывало на весь этотъ звѣздный міръ, какъ на непосредственное обнаруженіе или откровеніе силы Ваала. Семь планетъ здѣсь носили общее имя «Cabirim», т. е. могучіе. [2] Къ нимъ присоединялась, какъ и въ Египтѣ, осьмая—Esmoun, «невидимая смертнымъ», которая служитъ связующимъ началомъ для всѣхъ прочихъ и въ которой всѣ они объединяются, какъ въ свѣтилѣ самомъ близкомъ къ Ваалу и родственномъ съ нимъ. [3] Она представляла собою всю планетную систему въ цѣломъ и олицетворяла гармонію универса и его законовъ, отождествляясь, повидимому, съ Таатомъ, подателемъ

---

[1] На островѣ Кипрѣ финикійская Астарта чествовалась чувственнымъ культомъ. Тоже была и Діана ефесская, которая есть не что иное, какъ модификація Астарты.

[2] Имя «Кабиры» греческими писателями усвоялось и богамъ другихъ религій и вообще имѣло широкое и неопредѣленное значеніе.

[3] Lenormant. Manuel d'histoire. t. III p. 129.

Digitized by Google

откровеній и законодателемъ страны. [1] За ними слѣдовали низшіе боги—духи или геніи лѣсовъ, моря, рѣкъ и горъ. Эти послѣдніе служили выраженіемъ силы высшихъ боговъ, точно также, какъ и сами Кабиры были отобразомъ силы первоначальной, скрытой, неприступной.[2] У Санхоніатона упоминаются духи—Офіоны, т. е. змѣи или драконы, которые признавались откровеніемъ божественнаго разума и мудрости. Неизвѣстно, что именно въ природѣ олицетворяли собою эти духи драконы. [3]

Была, повидимому, и своя систематизація божествъ въ Финикіи, подобная вавилонской, въ которой ряды боговъ и богинь слѣдовали въ порядкѣ ихъ происхожденія (изъ болѣе основныхъ и первоначальныхъ существъ) и ихъ міроваго значенія. Основанія для такого заключенія даютъ теогоническіе отрывки изъ Санхоніатона, приводимые Евсевіемъ. Правда, вся космогонія финикійская, въ томъ видѣ, какъ она изло-

---

[1] У Санхоніатона финикійскимъ богомъ откровенія признается тотъ же Таатъ, что и въ Египтѣ. Финикійскія названія нѣкоторыхъ изъ планетъ сходны съ вавилонскими; Меркурій напр. назывался Nebo, но Марсъ носилъ имя Sadid, Aziz. Movers. Ueber d. Relig. d. Phoenizier. S. 651—659.

[2] Священныя рѣки и источники назывались именами боговъ—Ваалъ, Адонисъ, а св. горы, какъ мы уже говорили, «лицемъ Божіимъ».

[3] Символомъ ихъ, или идоломъ былъ змѣй. Моверсъ находитъ въ этихъ духахъ олицетвореніе самого *космоса*, въ его гармоніи или цѣльности, и во главѣ боговъ этой категоріи ставитъ самого Таата, бога мудрости и откровенія. (По извѣстіямъ древнихъ, финикійскій Таатъ олицетворялъ космосъ, изображавшійся обыкновенно подъ образомъ змѣя или дракона.) Затѣмъ, къ богамъ офіонамъ или змѣевиднымъ духамъ онъ причисляетъ агатодемона или суруму-Бэла, т. е. змѣя Бэла—символъ міровой души, богиню Thuro (у Санхоніатона), которая значила «законъ, гармонія», Кадма или Кадмиля (древній змѣй)—типъ, сходный съ греческимъ Гермесомъ и олицетворявшій собою мудрость, и наконецъ финикійскаго Тифона или какодемона. Movers. Ibid. S. 499—538.

Digitized by Google

жена у Евсевія, спутана и, повидимому, представляетъ соединеніе различныхъ космогоническихъ разсказовъ, принадлежащихъ различнымъ мѣстностямъ (Сидону, Геболу), не отдѣленныхъ одинъ отъ другаго и смѣшанныхъ или самимъ Евсевіемъ, или Филономъ.[1] Но въ концѣ этой хаотической космогоніи слѣдуетъ, повидимому, теогонія, т. е. сказаніе о происхожденіи самихъ боговъ, которые представлены подъ формою преемственно слѣдовавшихъ героевъ благодѣтелей народа, изобрѣтавшихъ различныя искусства и водворявшихъ на землѣ цивилизацію. Эта исторія боговъ, раждавшихся одинъ отъ другого и жившихъ на землѣ, состоитъ большею частію изъ одного сухаго перечня именъ, переданныхъ греческими, а не финикійскими названіями, но замѣчательно, что ряды боговъ всегда опредѣляются круглыми, знаменательными числами: 7, 12.[2] Еще яснѣе выступаютъ пары боговъ, напоминающія подобный же египетскій дуализмъ въ теогоніи. Пары эти иногда переходятъ въ тріады, какъ и въ Вавилонѣ. (Сидонская, или великая Астарта, Зевсъ-Димару и Ададъ; или Астарта, Гераклъ и Іолай (Iolάos); изъ боговъ земныхъ: Понтъ, Тифонъ и Нерей. Между главными богинями тріаду оставляютъ Астарта, Рея и Діана). Но какой частнѣйшій теософическій смыслъ соединялся съ этими тріадами въ религіи практическаго, торговаго народа,—объ этомъ безполезно разсуждать на основаніи

---

[1] Къ уясненію этого хаотическаго сказанія о космогоніи у финикіянъ можетъ служить замѣчательное сочиненіе Эвальда: Abhandlung über die Phoeniz. Ansichten von Weltschopfung und d. Geschichtlichen Werth Sanchoniathons. v. H. Ewald. 1851. Göttingen.

[2] Первое число, по Эвальду, указываетъ на 7 планетъ, а послѣднее на 12 полубоговъ или геніевъ подобныхъ 12 небеснымъ богамъ въ Римѣ. Lib. citat. S. 16.

Digitized by Google

такихъ сухихъ и спутанныхъ разсказовъ, каковы сохраненные Евсевіемъ отрывки изъ Санхоніатона. [1]

Самая космогонія, т. е. ученіе о происхожденіи вселенной и человѣка, съ которою связаны слѣдующіе затѣмъ теогоническіе разсказы, [2] въ общемъ сходна съ вавилонскою и въ своемъ исходѣ также напоминаетъ библейскій разсказъ, но еще болѣе, чѣмъ вавилонская, проникнута пантеистическими и натуралистическими воззрѣніями. Въ началѣ всего ставится хаосъ темный, смѣшанный и духъ, который паритъ на его поверхности. Хаосъ не имѣлъ предѣловъ и въ такомъ неопредѣленномъ состояніи былъ цѣлые вѣка. Но вотъ духъ началъ горѣть любовію къ своимъ началамъ (ἀρχῶν), или элементамъ и смѣшался съ ними. Соединеніе или смѣшеніе это названо пожеланіемъ

---

[1] Мы можемъ отмѣтить въ этихъ смѣшанныхъ космогоническихъ разсказахъ только то, что касается древнѣйшихъ боговъ и ихъ именъ. Весь отрывокъ изъ Санхоніатона у Евсевія можетъ быть раздѣленъ на 3 отдѣла, представляющіе собою различныя сказанія, заканчивающіяся Таатомъ, — богомъ откровенія. Первый общій космогоническій разсказъ кончается по изданію Орелля на 16 pag. вторый—на 24-й (Ewald. ibidem. S. 14). Первый отдѣлъ заключаетъ общій взглядъ на происхожденіе вселенной, со второго начинается собственно теогонія (тирская), за нею слѣдуетъ другая (библосская). Первая теогонія начинается именемъ бога ὑφουράνιος, т. е. бога «верховнаго неба», который прежде всѣхъ обиталъ въ Тирѣ. Еще замѣчательнѣе разсказъ библосскій. Онъ начинается съ Eliun ὕψιστος, т. е. съ того библейскаго Eliun, который въ книгѣ Бытія называется Богомъ Вышнимъ (см. fragmenta. Sanchon. ed. Orelli. p. 24), хотя здѣсь придается ему жена Βὼρουθ. Отъ него и послѣ него *небо* принимаетъ власть надъ землею и беретъ себѣ въ супружество сестру-землю (ibid). Отъ нихъ уже, т. е. отъ неба и земли, раждаются: El—Сатурнъ, Бетиль, (Bethil, т. е. св. камни), Дагонъ и Атлантъ (т. е. боги жатвы и воды). Замѣчается также здѣсь, что финикіяне сначала знали только *одного бога*, подъ именемъ Beel-samin, т. е. владыки неба. Ibid. p. 14..

[2] Она составляетъ начало отрывка, по изданію Орелля до 16 pag., какъ сказано выше.

Digitized by Google

(πόθος), и оно стало причиною творенія вселенной. Изъ смѣшенія духа и хаоса родился μὼτ, котораго одни называли иломъ (limus) другіе броженіемъ (σῆψις) воднаго смѣшенія. Изъ этого мотъ произошло сѣмя всякаго творенія и это былъ отецъ всѣхъ вещей, имѣвшій форму яйца. Въ яйцѣ были животныя, но первоначально лишенныя чувства, а затѣмъ они произвели изъ себя *живыя* существа, одаренныя разумомъ, которыя названы Ζωφασημὶν, т. е. созерцатели неба. [1] Эти Ζωφασημὶν (Tsophesamim) одѣты были въ покровъ, подобный яйцу, или имѣли яйцеобразную форму (ανεπλάσθηόμοιως ᾠοοῦ σχήματι). Мотъ вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлался свѣтлымъ, — явились солнце, луна и великія звѣзды. Тогда, вслѣдствіе этого, заблисталъ и воздухъ—αὴρ; отъ воспламененія земли и моря произошли вѣтры, облака и изліянія (χύσεις) водъ неба. Вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ горѣніемъ солнца и исходившимъ изъ него зноемъ все это, прежде раздѣленное, соединилось въ томъ же воздухѣ и смѣшалось, а смѣшеніе это, или столкновеніе произвело громы и молніи. Громы пробудили какъ бы отъ сна прежде названныя разумныя существа. Вслѣдствіе того, что они отозвались на эти громовые звуки, отъ нихъ начали двигаться и на землѣ, и въ морѣ живыя существа мужескія и женскія (борьба элементовъ, которые начали отдѣляться). Разсказъ (тирскій) заканчивается исторіей появленія смертныхъ, населившихъ Финикію. Итакъ въ этой космогоніи признаются три первоначальныя силы, которыя породили изъ себя *плодотворную* міровую *матерію*. Эти три силы, дѣйствовавшія въ первичную, можно сказать, еще до-

[1] По еврейски: Isopha-Schamaïm», «coeli speculatores», Orellus. p. 10.

Digitized by Google

міровую эпоху (или три преемственные момента въ состояніи міроваго матеріала) слѣдующія: хаосъ, духъ (πνεῦμα) и мотъ. Хаосъ описывается, какъ влажный и подвижной воздухъ, какъ вѣяніе темнаго воздуха, или взаимное проникновеніе воздуха и влаги. [1] Онъ представляется безпредѣльнымъ и состояніе это продолжается цѣлые циклы временъ. Третья сила, названная финикійскимъ словомъ мотъ, которое очевидно уже во времена Филона, было темно и непонятно, означала матерію, сдѣлавшуюся способною къ производительности, потому что вслѣдъ затѣмъ мотъ называется яйцомъ, т. е., зародышемъ міра, реальною потенціею вселенной, ея зачаточнымъ состояніемъ. [2] Началомъ, посредствующимъ между хаосомъ и мотъ, является духъ, который черезъ соединеніе съ хаосомъ производитъ яйцо, или зародышъ міра. Сила, побудившая духъ, это основное активное начало, соединиться съ хаосомъ, надъ которымъ прежде онъ только парилъ, названа *желаніемъ*, но желаніемъ, которое произошло *изъ любви* къ элементамъ, заключеннымъ въ хаосѣ. Этотъ творческій духъ самъ по себѣ безсознателенъ,—«онъ не зналъ сначала своего порожденія». Его силы возбуждаются внутреннимъ безсознательнымъ движеніемъ, или стремленіемъ къ элементамъ и въ результатѣ является яйцо міра,—порожденіе хаоса и духа. [3] Тотъ же или близкій къ

---

[1] Ниже, у Санхоніатона, онъ называется νύξ, т. е. ночь.

[2] Слово mot Эвальдъ признаетъ сроднымъ съ семитическимъ mod, modt, которое значитъ первоначально—протяженіе, затѣмъ поднесеніе, помощь. lib. cit. S. 31. Онъ сопоставляетъ это слово также съ египетскимъ: μοὐδ—мать и съ латинскимъ materia.

[3] Эвальдъ думаетъ, что эти три космогоническія силы указаны въ соотвѣтствіе съ предполагаемой (неизвѣстной) тріадой основныхъ бо-

Digitized by Google

этому типъ носитъ и другая финикійская космогонія, передаваемая платоникомъ Дамасціемъ въ сочиненіи περὶ ἀρχῶν, взятая имъ также изъ финикійскихъ источниковъ и объясняемая имъ на основаніи его собственныхъ философскихъ воззрѣній. [1] Общая идея этой финикійской космогоніи, въ началѣ которой, какъ за-

---

жествъ. Онъ находитъ также въ описаніи второй и третьей силы дуалистическое раздѣленіе началъ: духъ и желаніе (πόθος), mot и яйцо. Ibid. 5. 32.

[1] Здѣсь элементы, заключенные въ понятіи *мотъ*, раздѣляются на представленія о времени и видѣ (пространствѣ), какъ основныхъ условіяхъ реальнаго бытія. Поэтому на мѣстѣ хаоса, духа и матеріи ставятся: ἀὴρ, ἀίθὴρ и οὖλωμος (oulom, или olom — время). Ἀὴρ замѣняетъ хаосъ, который у Санхоніатона называется темнымъ воздухомъ; а тонкій, свѣтовой, проницающій эѳиръ—творческаго духа, на мѣстѣ же μῶτ является οὖλωμος т. е. время и пространство,—жизнь матеріи въ дѣйствительности. Дамасцій (по Евдемосу) сообщаетъ еще иное финикійское космогоническое сказаніе, болѣе отступающее отъ Санхоніатонова. Въ началѣ всего здѣсь полагается χρόνος, πόθος и ᾽ομίχλη. Изъ смѣшенія двухъ послѣднихъ, πόθος и ὁμίχλη («облачный міръ» по значенію слова) происходятъ ἀὴρ и ἄωρα, а изъ нихъ ᾽ὠὸν, т. е. яйцо міра. ᾽Ομίχλη здѣсь замѣняетъ хаосъ, χρόνος тождественъ съ οὖλωμος, а ἀὴρ и ἄωρα отвѣчаютъ воздуху и эѳиру (ἀὴρ и ἀιθὴρ)—предъидущей космогоніи. Такимъ образомъ время и пожеланіе производятъ хаосъ, изъ хаоса раждается воздухъ и эѳиръ, а изъ нихъ яйцо міра. Этотъ взглядъ Эвальдъ считаетъ уже болѣе позднимъ и менѣе философскимъ ученіемъ сидонскихъ мудрецовъ, чѣмъ выше переданныя теоріи. lib. cit. S. 36 и 37. У Ленормана послѣдній космогоническій взглядъ передается слѣдующимъ образомъ: духъ породилъ вѣтры сѣвера и юга, запада и востока. Хаосъ и вѣтеръ запада соединились и дали день для oulom, т. е. времени и для kadmon (древняго), а отъ нихъ произошли человѣческія поколѣнія (filiation) и генерація, населившая Финикію. Время и древній породили сыновъ, которые назывались: свѣтъ, огонь и пламя и научили людей употребленію огня. Отъ нихъ родились исполины на землѣ и назвались именами: Ливанъ, Антиливанъ и Θаворъ (т. е. имена горъ). Manuel d'histoire, t. III, p. 136 и 137.

Digitized by Google

мѣтили мы, стоитъ воззрѣніе, напоминающее библейскій разсказъ о землѣ невидимой и неустроенной, всецѣло проникнута натуралистическимъ пантеизмомъ. Евсевій, передавая ее, замѣчаетъ, что это ученіе атеистическое. [1] Въ основѣ всего полагается вѣчная матерія и близкій къ ней или параллельно съ нею существующій и тяготѣющій къ ней духъ, который потомъ и соединяется съ нею. Духъ этотъ въ началѣ безсознателенъ и только дальнѣйшимъ процессомъ внутреннихъ самодвиженій, въ связи съ матеріею, доходитъ до сознанія въ лицѣ одушевленныхъ существъ. Стремленіе къ соединенію духа съ матеріею названо желаніемъ, *страстію*, какъ и во многихъ другихъ натуралистическихъ системахъ древности,—теорія, построенная по аналогіи съ процессомъ рожденія въ животномъ царствѣ. Ближайшимъ образомъ финикійская космогонія напоминаетъ индѣйскую съ ея вначалѣ безсознательнымъ, ничего не видѣвшимъ Брамою и спящими въ его лонѣ существами. А дальнѣйшее объясненіе явленія одушевленныхъ существъ на землѣ, вслѣдствіе пробужденія отъ сна небесныхъ существъ, родившихся отъ столкновенія стихій, представляетъ намъ опытъ естественно-научнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи живыхъ существъ на землѣ путемъ развитія силъ самой природы, — опытъ, характеризующій эпоху, которой онъ принадлежитъ, но по основной мысли нисколько не худшій подобныхъ натуралистическихъ теорій нашего времени. Но здѣсь же мы находимъ и частный взглядъ, принадлежащій собственно и преимущественно семитамъ. Это — взглядъ на звѣздный міръ, какъ на міръ существъ жи-

---

[1] Praepar. Evang. lib. II, X. Phoenicum Theologia. τοιαύτη ἡ κοσμογονία ἄντικρυς ἀθεότητα εἰσάγουσα.

Digitized by Google

выхъ, одушевленныхъ, которыя служатъ стражами неба, наблюдающими за жизнію земли. Эти νοερὰ ζῶα бывшія сначала въ mot несознательными и сдѣлавшіяся разумными, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ громы и молніи возбудили ихъ къ дѣятельности, своими движеніями произвели животную, одушевленную жизнь и на землѣ. Жизнь земныхъ существъ есть такимъ образомъ отраженіе жизни этихъ Ζωφασημίν, т. е., небесныхъ надзирателей, какъ они названы у Санхоніатона.

Можно выдѣлить изъ этихъ, вмѣстѣ смѣшанныхъ, космогоническихъ и теогоническихъ сказаній и особый разсказъ о происхожденіи человѣка. Въ концѣ общаго космогоническаго миѳа [1] передается исторія творенія, или появленія людей, населившихъ Финикію. Происхожденіе ихъ имѣетъ повидимому нѣсколько моментовъ,[2] и дѣйствительный историческій человѣкъ возникаетъ не вдругъ; ему предшествуютъ его прототипы. Фазисы созданія человѣка идутъ отъ низшихъ степеней къ высшимъ и нынѣшній, исторически извѣстный человѣкъ является высшею ступенью въ развитіи человѣческаго типа. Первыя порожденія ниже его по образу жизни, слабѣе по силамъ души и менѣе совершенны въ самой религіи.[3] Творческій «духъ» общаго космогоническаго сказанія въ этой

[1] См. Sanchon. fragmenta. Orelli. p. 12—14.

[2] Эвальдъ находитъ три момента, или фазиса созданія человѣка, хотя текстъ даетъ основаніе только для предположенія *о двухъ* моментахъ.

[3] Эвальдъ замѣчаетъ, что религіозное состояніе представляется здѣсь въ связи съ самымъ бытомъ человѣка и въ зависимости отъ питанія и образа жизни и объясняетъ, что такой взглядъ по нятенъ уже изъ того, что пищею обусловливался родъ жертвенныхъ приношеній богамъ. Подобный взглядъ, по его словамъ, не чуждъ былъ и другимъ народамъ древности. lib. cit. S. 39.

Digitized by Google

частной исторіи происхожденія человѣка замѣняется вѣтромъ или вѣтрами. Вотъ самый разсказъ, какъ онъ передается у Евсевія,—въ неполномъ отрывкѣ, очевидно взятомъ изъ цѣльнаго миѳа. Упомянувъ въ заключеніи переданнаго уже нами сказанія о происхожденіи живыхъ существъ, о южномъ и сѣверномъ вѣтрахъ, и объяснивъ ихъ имена, Санхоніатонъ продолжаетъ: они (т. е. первосозданные люди) сдѣлали священными сѣмена земли и признали ихъ за боговъ .. Таковы были предметы ихъ поклоненія, соотвѣтственные ихъ слабости и душевной немощи. [1] Потомъ отъ вѣтра χολπία [2] и жены его Βάαυ, Baau, [3] что значитъ «ночь», родились смертные люди (θνητοὺς ἄνδρας γεννηθῆνας)—Эонъ и Протогонъ. [4] Эонъ изобрѣлъ

---

[1] Ἀλλ' οὗτοι γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνην τούτα... Αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως, ὅμοιαι τῶν αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολμίᾳ. Sanchon. fragm. Orelli. p. 12. Кто—οὗτοι—неизвѣстно, потому что передъ этимъ непосредственно говорилось о вѣтрахъ и ихъ именахъ. Нужно предположить пропускъ нѣсколькихъ словъ (по всей вѣроятности опущены имена первобытныхъ людей) или и цѣлыхъ предложеній, въ которыхъ, подобно тому, какъ это встрѣчаемъ далѣе, говорится о происхожденіи первой пары людей, слабыхъ умомъ, питающихся зернами, или сѣменами и поклоняющихся имъ (Ewald. ibid. S. 39 Annot.). Можетъ быть, впрочемъ, Санхоніатонъ олицетворяетъ эти вѣтры и первыя порожденія людей считаетъ первыми живыми существами, выродившимися изъ вѣтровъ. Дальнѣйшія порожденія вѣтровъ даютъ другія поколѣнія людей.

[2] Нѣкоторые въ этомъ χολπία видѣли еврейское Colpi—Iah, т. е. гласъ устъ Іеговы, создавшій человѣка (Бохартъ). Другіе—вѣтеръ ἐξ κόλπου, т. е. ex cavernis prorumpentem (Orelli p. 13) Эвальдъ съ бо́льшимъ правомъ въ χολπία находитъ семитическое (арабское) слово—западъ. Вѣтеръ χολπία, по его мнѣнію, значитъ западный вѣтеръ. Это совершенно согласно и съ контекстомъ рѣчи. Выше упоминаются вѣтры νοτος καὶ βορέας. Evald. lib. cit. S. 40.

[3] Βαάυ—(Baau) хаосъ—тоже, что ὁμίχλη—въ предъидущемъ разсказѣ. Evald. ibid.

[4] Въ Протогонѣ нѣкоторые признаютъ Адама, а въ имени Эонъ—жизнь, вѣкъ,—Евву. Fragm. Sanch. Orelli. p. 14. Annotat.

Digitized by Google

пищу отъ плодовъ древесныхъ. Отъ нихъ [1] уже родились Гэносъ и Гэнэя (Γένος καὶ Γενεά), которые населили Финикію. Они начали во время зноя простирать руки къ солнцу и только небо признавали единственнымъ владыкою, называя его Bel-Samin, что значитъ: Зевсъ. [2] Итакъ человѣкъ, какъ и все въ природѣ, произошелъ изъ того же хаоса, и при посредствѣ того же духа, понятіе котораго здѣсь замѣняется вѣтрами. Отъ дуновенія ихъ постепенно возникаютъ различные типы живыхъ тварей на землѣ, породившихъ нынѣ существующій человѣческій родъ. И въ этомъ особомъ разсказѣ о происхожденіи человѣческихъ поколѣній мы можемъ указать черты сходныя съ другими древними космогоническими миѳами, съ индѣйскимъ напр., гдѣ изъ Брамы исходятъ сначала духи, состоящіе изъ чистаго созерцанія и неспособные жить на землѣ, и еще болѣе съ буддійскими сказаніями о возобновленіи міровъ. По воззрѣнію буддистовъ, нынѣ извѣстные типы людей образуются постепенно изъ существъ безформенныхъ и эѳирныхъ, которые, утолщаясь и осложняясь отъ вѣтра, служатъ зародышами нынѣшнихъ земныхъ существъ. Но фи-

---

[1] Эвальдъ считаетъ здѣсь пропускъ, или сокращеніе разсказа, который въ полномъ своемъ видѣ, соотвѣтственно всему ходу исторіи творенія человѣка, долженъ заканчиваться сказаніемъ о происхожденіи и этихъ Гэносъ и Генэа отъ вѣтра сѣвернаго. Первая пара, слабая силами, по его толкованію, произведена вѣтромъ южнымъ, слабѣйшимъ, тихимъ (онъ упомянутъ выше, хотя внѣ связи съ разсказомъ), вторая произошла отъ χολπία, вѣтра западнаго, болѣе крѣпкаго, третья должна быть, по идеѣ разсказа, продуктомъ сѣвернаго, еще болѣе сильнаго вѣтра. Эвальдъ видитъ всюду тройственность, находя въ этомъ своеобразное, чисто финикійское воззрѣніе и вмѣстѣ доказательство подлинности самыхъ отрывковъ изъ Санхоніатона, приведенныхъ у Евсевія. lib. cit. S. 40.

[2] Fragmenta Sanchoniath. Orelli. p. 14.

Digitized by Google

никійское ученіе далеко не тождественно съ индѣйскимъ и буддійскимъ и совершенно своеобразно. Тамъ осложненіе живыхъ существъ до степени ихъ дѣйствительной, земной формы значитъ удаленіе ихъ отъ первичной, совершеннѣйшей, божественной формы бытія; тамъ предполагается ходъ развитія отъ совершенства къ несовершенству. Здѣсь наоборотъ — первое порожденіе людей слабо и физически, и нравственно,—взглядъ, проникнутый чистымъ натурализмомъ и скорѣе всего напоминающій современное матеріалистическое ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, выраженное въ формахъ, свойственныхъ древнему міру. [1] Историческій человѣкъ, по финикійскому воззрѣнію, имѣетъ своимъ предшественникомъ дикаря, питающагося только сѣменами и поклоняющагося имъ же. Но замѣчательно въ высшей степени, что и въ этомъ, проникнутомъ чистымъ натурализмомъ, разсказѣ о происхожденіи людей первый дѣйствительный, или начальный историческій человѣкъ, простирающій руки къ небу, представляется поклонникомъ *Единаго* Бога, съ именемъ Beel-Samin. Замѣчательно также, что во всѣхъ, вмѣстѣ смѣшанныхъ у Евсевія, теогоническихъ разсказахъ изъ Санхоніатона, боги планетъ – Кабиры признаются божествами, сравнительно позднѣйшими по времени происхожденія и ихъ явленіемъ заканчиваются всѣ отдѣльные разсказы о созданіи міра и человѣка. [2] Дру-

[1] Эвальдъ совершенно отождествляетъ этотъ разсказъ съ индѣйскими сказаніями (въ Багаватъ—Пуранѣ) о сотвореніи человѣка Брамою послѣ созданія духовъ, которые оказывались неспособными къ жизни. Но въ самой основѣ индѣйскихъ сказаній лежитъ совсѣмъ другая мысль, несходная до противоположности.

[2] См. fragm. Sanchoniath. Orelli. p. 22, 38.

Digitized by Google

гихъ, болѣе ясныхъ сказаній о первобытныхъ временахъ финикійскіе памятники намъ не сообщаютъ. Впрочемъ, въ сказаніи о Протогенѣ и Эонѣ, отъ которыхъ произошли Гэносъ и Гэнэя, можно находить, какъ и находятъ, указаніе на библейское преданіе о жизни въ раю и о райскихъ деревьяхъ. [1] Во всякомъ случаѣ финикійская космогонія своеобразна и нѣкоторыми чертами рѣзко выдѣляется изъ другихъ космогоническихъ сказаній древности.[2]

---

[1] Эонъ, по этому разсказу, первый началъ употреблять въ пищу плоды деревъ. Эти типы первыхъ людей съ именами Протогена и Эона получаютъ для насъ тѣмъ бо́льшее значеніе въ этомъ отношеніи, если дальнѣйшую пару Гэносъ и Гэнэя не считать, вмѣстѣ съ Эвальдомъ, созданными отдѣльно, а происшедшими отъ нихъ же, какъ это и читается въ текстѣ разсказа. Ренанъ, на основаніи отрывковъ изъ Санхоніатона, также заключаетъ о существованіи и у финикіянъ преданій о раѣ, близкихъ къ библейскимъ. Mem. de l'Acad. des inscript. t. XXIII. part. 2. p. 259. Lenormant. Essai. p. 331.

[2] Въ послѣдующемъ за этимъ, повидимому уже теогоническомъ мнѣ, Эвальдъ находитъ еще другой разсказъ о происхожденіи человѣка, въ связи съ общею (также другою) исторіею творенія (fragm. Sanchon. ed. Orelli. p. 16—18). Этотъ другой разсказъ продолжаетъ, что отъ Эона и Протогена (о Гэносѣ и Гэнэѣ уже нѣтъ рѣчи) родились смертныя дѣти, которымъ имена: свѣтъ, огонь и пламя (φῶς, πῦρ καὶ φλὸξ). Отъ нихъ произошли еще болѣе крѣпкіе и мощные сыны: Кассій, Ливанъ, Антиливанъ и Враѳи (Βραθὺ). Порожденіями этихъ мощныхъ сыновъ были: μημρῶμος καὶ ὁ ὑψηράνιος. Иссураній основалъ свое жилище на островѣ Тирѣ, изобрѣлъ постройку хижинъ изъ тростника и папира и велъ жестокія войны съ братомъ своимъ Ὀυσωος, который научилъ одѣваться въ звѣриныя кожи, добывать огонь изъ деревъ и употреблять ихъ для плаванія. Трехъ первыхъ Эвальдъ признаетъ олицетвореніемъ вещества и силъ природы, возникшихъ изъ хаоса. Хаосъ смѣняется свѣтомъ, который его разсѣеваетъ, чѣмъ и открывается жизнь природы. Огонь и пламя — дальнѣйшіе продукты дѣйствій оживленной природы. Этотъ разсказъ, по Эвальду, совершенно отклоняется въ частностяхъ отъ преваго, болѣе ясно изложеннаго, и представляетъ позднѣйшую варіацію перваго, подъ вліяніемъ иныхъ воззрѣній, менѣе философскихъ сравнительно съ первымъ. Дальнѣйшія осложне-

Digitized by Google

Культъ финикійскій, какъ и доктрина, въ общемъ сходенъ съ вавилонскимъ, отличается только особенною рѣзкостію, или еще большею выпуклостію тѣхъ формъ, которыя выдаются и въ Вавилонѣ. Разумѣемъ по преимуществу чувственность. Тоже, впрочемъ, нужно сказать и о связанной съ нею жестокости культа, которая доходила въ Финикіи до самоуничтоженія, чего въ Вавилонѣ не замѣчаемъ. Та и другая стихія, характеризующая семитическій культъ, осо-

---

нія явленій природы олицетворены въ типахъ, которые носятъ имена горъ Финикіи. (Подъ именемъ непонятнаго Βραθὺ онъ разумѣетъ гору Efraim). Горы представляются гигантами. Отъ этихъ горъ-исполиновъ (олицетвореніе самой страны, или природы страны) раждаются прототипы людей, изъ которыхъ первый названъ Ипсураній, слово повидимому тождественное по значенію съ библейскимъ El, Eliun. Но Эвальдъ отличаетъ его отъ ὕψιστος дальнѣйшаго разсказа и только этого послѣдняго отождествляетъ съ El, Eliun библосской саги. Ипсураній, какъ сказано, былъ обитателемъ Тира и изобрѣтателемъ хижинъ изъ тростника и папира. Братъ его Ὠυσώος, въ имени и свойствахъ котораго нельзя не видѣть сходства съ библейскимъ Исавомъ (Іосифъ въ «древностяхъ» говоритъ также объ Οὖσος, какъ основателѣ Дамаска. Fragm. Sanchon. Orellius. pag. 17. Annotat), представляется также человѣческимъ первотипомъ, но съ инымъ характеромъ, чѣмъ ὑψηράνος. Этотъ полный дикой силы первочеловѣкъ описывается къ тому же, какъ праотецъ, обожаемый другимъ народомъ, не тирскимъ, которому принадлежитъ первый, т. е. ὑψηράνιος. На основаніи сходства съ библейскимъ Исавомъ, который въ преданіяхъ еврейскаго народа изображается также человѣкомъ «сельнымъ, вѣдущимъ ловити» (Быт. 25, 27), Эвальдъ дѣлаетъ своеобразное заключеніе къ тому, что и евреи, и финикіяне сохранили въ своихъ преданіяхъ имя народа, который предшествовалъ имъ въ исторіи ихъ страны, во времена глубокой древности, и который отличался дикостію и физическою силою. Оба эти народа, говоритъ онъ, одинаково въ числѣ своихъ предковъ ставятъ дикаго охотника и обозначаютъ его однимъ и тѣмъ же презрительнымъ именемъ. Имя же Μημροῦμος, которое Эвальдъ считаетъ за Ξαμημροῦμος (Samem-rum, высокое небо) онъ объясняетъ въ смыслѣ символа, или олицетворе-

Digitized by Google

бенно послѣдняя, развиты въ Финикіи до высшей и крайней степени. (Точно также какъ и типъ финикійскаго Молоха гораздо суровѣе, чѣмъ типъ вавилонскаго Адрамелеха). Культъ финикійскій поэтому распадается на двѣ формы, — чувственную, страстную и рядомъ идущую съ нею — своеобразно аскетическую. Аскетизма, или самоуничтоженія требовали по преимуществу Молохъ и Ваалъ, хотя второй менѣе, — чувственнаго культа всѣ богини, за исключеніемъ Астарты, связанной съ Молохомъ.

Первоначально, въ древности алтарями боговъ въ Финикіи были возвышенныя мѣста, *высоты*, какъ говорится объ этомъ въ Библіи. На высотахъ ставились идолы Ваала (коническіе камни, по всей вѣроятности, аеролиты) [1] и ашеры (деревянные фаллы и свящ. растенія). [2] Впослѣдствіи начали устроять храмы, но также большею частію на высотахъ, или открытыхъ мѣстахъ. Въ храмахъ ставились тѣже идолы, но теперь уже и изъ золота и смарагда, каковы были камни Ваала въ знаменитомъ тирскомъ храмѣ. (Знаменитые храмы были также въ Сидонѣ и Библосѣ, въ первомъ — Астартѣ, а во второмъ — Ado-

---

нія верхней части вселенной, въ противоположность Οὐσωος или Οὖσος, который олицетворяетъ грубую землю. Онъ предполагаетъ при этомъ, что въ текстѣ должно быть 4 имени: Μημροῦμος, какъ это и есть, затѣмъ Σαμημροῦμος, и потомъ ὁ καὶ ὑψρανιος καὶ Οὖσωος. Два послѣдніе, говоритъ онъ, по своему значенію, отвѣчаютъ двумъ первымъ. Σαμημροῦμος есть тоже что ὑφουράνιος, а Μημροῦμος тоже, что Οὐσωος. Въ лицѣ этихъ финикійскихъ титановъ, по его мнѣнію, есть соотвѣтствіе и частямъ вселенной: высота неба (Σαμημροῦμος), глубина водъ (Μημροῦμος) и глубина земли (Οὖσωος). Ewald. lib. cit. S. 45—48.

[1] Лев. 26, 1. Числ. 33, 52.

[2] 4 Царствъ 23, 14. Исх. 34, 13.

Digitized by Google

нису). Устройство храмовъ было подобно египетскому, т. е. съ отдѣленіями и особымъ святилищемъ. Въ святилищѣ по преимуществу ставились только столбы Ваала и Ашеры изъ золота или смарагда; очень рѣдко вмѣстѣ съ ними помѣщались изображенія другихъ боговъ, особенно низшихъ. Идолы боговъ стояли рядами, въ опредѣленномъ числѣ—тріадами. [1] Многое множество жрецовъ, жрицъ и низшихъ служителей было при храмахъ. [2] Финикія и Сирія этимъ отличались. Вообще здѣсь было множество лицъ посвященныхъ — кедемъ, какъ называются они въ Библіи, и изъ мущинъ, и изъ женщинъ. Жертвы состояли въ куреніи и въ приношеніи цвѣтовъ, плодовъ, рыбъ (по преимуществу Ашерѣ), животныхъ и человѣка (Астартѣ). Нигдѣ въ древнемъ мірѣ человѣческія жертвы не были въ такомъ употребленіи, какъ въ Сиріи и у этого промышленнаго, сухаго, жесткаго финикійскаго народа. (Карѳагеняне, во время войны съ римлянами, для испрошенія у боговъ побѣды, тайно приносили въ жертву младенцевъ). Человѣческія жертвы приносились и Ваалу, и другимъ божествамъ, но особенно ихъ требовалъ Молохъ. Это былъ богъ, услаждавшійся жертвою самой жизни и ея лучшихъ даровъ. Поэтому ему приносились на жертву дѣти и притомъ первенцы, — первые плоды раждающей силы, первый человѣческій возрастъ, первый, едва начинающій распускаться, ростокъ жизни.

---

[1] Ваалъ, Ваалтисъ и Ашера; Ваалъ, Атаргата и Семирамида; Зевсъ, Гéліосъ и Селена. Movers. S. 675.

[2] 400 пророковъ Ашéры и 450 Ваала упоминаются въ 3 Царств. 18, 19 состоящими при Іезавели. А Страбонъ при храмахъ въ Малой Азіи считаетъ по 3000 и по 6000 гіеродуловъ. Movers. Ibidem. Были и первосвященники, носившіе тіару на головѣ и пурпуровую мантію.

Digitized by Google

Трудно придумать иное, болѣе полное выраженіе для идеи о силѣ, отрицающей, или убивающей жизнь. По талмудическому раввинскому преданію, какъ мы уже говорили, идолъ Молоха устроенъ былъ съ 7 камерами, изъ которыхъ въ первую клали муку пшеницы, во вторую голубей, въ третью овецъ, въ четвертую барановъ, въ пятую тельцовъ, въ шестую быковъ и въ седьмую дѣтей. [1] Это и есть, по всей вѣроятности, та *скинія* Молоха, о которой говорилъ пророкъ.[2] Извѣстно также, что въ особомъ золотомъ ящикѣ хранилась какая-то святыня этого бога. Амміанъ разсказываетъ, что когда римскіе солдаты открыли этотъ таинственный ящикъ Молоха, думая найти въ немъ сокровища, то изъ него пошли міазмы и между войскомъ открылась зараза. Святыню этого бога составляли остатки и пепелъ его жертвъ, т. е., сожженныхъ дѣтей и рабовъ. [3] Спутницѣ его Астартѣ, суровой дѣвѣ, также приносились въ жертву люди и по преимуществу дѣвственницы, какою была она сама.

На ряду съ плодами и животными, люди дѣлались такимъ образомъ жертвами совершеннаго уничтоженія. Но отъ нихъ требовались еще жертвы въ продолженіе жизни, — особенная дѣятельность и особый

---

[1] Rabbi David. Kimchi in comment 4. Reg. 23, 10. См. Alm. Theolog. Briefe. B. I. S. 502.

[2] Амос. 5, 26. См. выше.

[3] По разсказу Амміана, эти ящики съ святыней хранились и въ храмахъ Финикіи и Сиріи (онъ называетъ ихъ «arcana chaldaeorum»). По сказанію другихъ писателей, финикіяне брали ихъ съ собою на войну и носили за войскомъ. По народному мнѣнію, тамъ были кости бога Геркулеса, или Ваала. Но какъ оказалось, по свидѣтельству Амміана, тамъ были кости и пепелъ жертвъ. Быть можетъ, это были остатки отъ жертвъ дѣтей, сожженныхъ священнымъ огнемъ Молоха съ чародѣйскими цѣлями. Этимъ всего скорѣе объясняется таинственное значеніе этой финикійской святыни. Movers. S. 356.

Digitized by Google

образъ жизни. Для этого по преимуществу и посвящали себя многочисленные кедеши, мужчины и женщины. Богиня Ашера и Таргата требовали жертвы страстію. Поэтому, какъ въ Вавилонѣ, финикійскія кедеши женщины, жившія при храмахъ, служили развратомъ, занимаясь рукодѣліемъ и продавая себя, вмѣстѣ съ работою, за плату, которая приносилась въ храмѣ. [1] Онѣ сидѣли по дорогамъ съ тою же цѣлію, [2] или ходили по улицамъ, вызывая проходящихъ принести жертву богинѣ. И отъ всѣхъ женщинъ иногда требовалось здѣсь тоже, что было долгомъ въ отношеніи къ вавилонской Милиттѣ. [3] Но кедеши Молоха и Астарты обязывались къ жертвамъ иного рода. Богъ разрушенія и врагъ жизни, подобно индѣйскому Шивѣ, умилостивлялся самоистязаніями и требовалъ уничтоженія той силы, которая служила къ продолженію существованія на землѣ человѣческаго рода. Извѣстны были огненныя очищенія, или прохожденія чрезъ огонь, въ честь Молоха; жрецы его рѣзали себѣ тѣло и бичевали себя. Еще болѣе распространено было скопчество. Кедеши Молоха и Астарты были кастраты—галлы, какъ ихъ называли. [4] Сцены

---

[1] 4 Царст. 23, 7: и разруши (Іосія) храмъ кадисимовъ, иже бѣ въ храмѣ Господни, идѣже жены прядяху ризы кумиру.

[2] Іерем. 3, 2. Осіи 4, 13.

[3] Особенно во дни праздниковъ въ честь богинь. Въ сѣверной Сиріи до послѣднихъ временъ сохранялся этотъ обычай въ отношеніи къ иностранцамъ. Movers. Ueber d. Relig. d. Phoeniz. S. 690.

[4] Имя это фригійское, и, по свидѣтельству нѣкоторыхъ изъ древнихъ писателей, тождественно съ именемъ свящ. рѣки Галлъ. Было вѣрованіе, что вода этой рѣки имѣла свойство производить то изступленіе, въ какое впадали жрецы Астарты. Болѣе вѣроятно, что слово галлъ значило, на фригійскомъ языкѣ, «вдохновенный пророкъ, изступленный» и отвѣчало греческому: θεοφόρητος. Maury, Histoire des religions de la Grèce antique. t. III, pag. 83 и 84.

Digitized by Google

этого обряда, сопровождавшіяся неистовствомъ, поразительны своею дикостію. [1] Женщины, въ честь небесной дѣвы Астарты, также обрекали себя на безбрачіе. Въ связи съ такого рода посвященіемъ мужчинъ и женщинъ на служеніе Молоху и Астартѣ и сопровождавшими его обрядами, находился преслѣдуемый Моусеемъ [2] обычай, по которому мужчины одѣвались въ платье женщинъ и наоборотъ. Первые какъ бы обращались въ женщинъ послѣ ихъ посвященія божеству, т. е., послѣ того, какъ они дѣлались галлами. Быть можетъ, въ этомъ отчасти выражалась и мысль о томъ, что божество есть нѣчто безразличное по отношенію къ поламъ. [3] Юліанъ пытался дать высшій смыслъ этимъ дикимъ обрядамъ,

---

[1] Греческіе писатели передаютъ сцены дикаго фанатическаго изступленія, сопровождавшаго праздники галловъ и особенно операцію кастраціи этихъ евнуховъ (совершавшуюся посредствомъ остраго камня или раковины). Среди раздирающихъ звуковъ дикой музыки и пѣнія галлы рѣзали себѣ руки и бичевали себя. Среди такойже дикой оргіи юноша, которому приходила очередь стать галломъ, срывалъ съ себя одежды, и, неистово крича, схватывалъ ножъ и рѣзалъ себѣ тѣло. Вслѣдъ затѣмъ онъ бѣжалъ по улицамъ города, tenens manu abjectum corporis organon et ingrediens in primam, quae objecta erat, domum, foeminis id praesentabat. Movers. Ueber d. Relig. d. Phoeniz. S. 684—685.

[2] Второз. 22, 5.

[3] Богиня Венера, по свидѣтельству древнихъ, представлялась иногда андрогеномъ и называлась и Марсомъ, и Венерой. Особенно въ мистеріяхъ признавалась она utriusque sexus. Ее называли поэтому Deus Venus, какъ и сирійскую богиню луны—Deus Lunus и Dea Luna. На островѣ Кипрѣ была даже «бородатая Венера». Молохъ превращался въ Милитту и наоборотъ. Вотъ почему мужчины предъ Венерою приносили жертвы въ одеждѣ женщинъ, а женщины передъ Марсомъ въ мужской одеждѣ. Invenies in libro magico praecipi, говоритъ Маймонидъ о религіи сирійцевъ, ut vestimentum muliebre induat vir, quando stat coram stella Veneris, similiter et mulier induat loricam, quando stat coram stella Martis.

Digitized by Google

равно какъ и прохожденію чрезъ огонь Молоха, находя въ нихъ, вмѣстѣ съ неоплатониками, символы очищенія души и соединенія ея съ божествомъ. [1] Но едва ли подобный спиритуалистическій взглядъ могъ лежать въ основѣ вообще грубаго матеріалистическаго сирофиникійскаго культа. Аскетизмъ семитовъ совершенно чуждъ всякаго идеализма. Онъ понятенъ только психологически, а не метафизически. Здѣсь нѣтъ ничего, кромѣ чувственности, которая отрицаетъ себя, потому что дошла до послѣдней степени своего развитія,—ничего, кромѣ страха предъ божествомъ, которое такъ же сурово, какъ и самъ семитъ. [2] Едва ли можно сопоставлять этотъ финикій-

[1] Нѣкоторые, отчасти и Моверсъ, считаютъ этотъ культъ чуждымъ семитамъ и производятъ его изъ Индіи или Персіи; но если онъ и вышелъ оттуда первоначально, то здѣсь получилъ совершенно своеобразный характеръ. Другіе думаютъ, что страшный культъ Молоха состоялъ только въ очистительномъ обрядѣ прохожденія чрезъ огонь подвергая сомнѣнію дѣйствительность сожженія дѣтей. Но объ этомъ есть ясныя и положительныя свидѣтельства Библіи. Іезек. 16, 20, 15 4, 6. 23, 39. Іерем. 32, 35 и Пс. 105, 37—38. Обрядъ сожженія, о которомъ говорится во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ, ясно отличается, отъ простаго прохожденія чрезъ священный огонь Молоха. См. 4 Цар. 23, 10. Второз. 12, 31. 18, 10.

[2] Если былъ здѣсь особый, высшій смыслъ, то развѣ магическій, чародѣйскій, напоминающій огонь Изиды, которая кидала въ пламя царскаго сына, отданнаго ей на воспитаніе. Различно стараются осмыслить эти грубые и безчеловѣчные обряды. Одни въ Молоховыхъ жертвахъ находятъ символическое указаніе на сожженіе смертнаго элемента въ тѣлѣ для соединенія съ божествомъ, другіе — приношеніе дѣтей въ жертву изводятъ изъ идеи о святости божества, которое можетъ удовлетворяться только жертвами невинныхъ дѣтей, и сближаютъ эти обряды съ извѣстнымъ въ древности обычаемъ испытанія невинности дѣвъ, проходившихъ чрезъ огонь. Видятъ, наконецъ, въ этихъ жертвахъ выраженіе пантеистической идеи о поглощеніи отдѣльныхъ видовъ бытія всеобщимъ началомъ жизни. По всей вѣроятности, весь смыслъ дикихъ обрядовъ въ честь Молоха сосредоточивался на чародѣйскомъ представленіи о таинственномъ значеніи тѣлъ, сожженныхъ

Digitized by Google

скій аскетизмъ, несвязанный ни съ какими, болѣе или менѣе нравственными требованіями, и съ тѣмъ аскетизмомъ въ вавилонской религіи Сатурна, который соединенъ былъ съ особымъ нравственнымъ ученіемъ довольно возвышеннаго характера. Начала тамъ и здѣсь повидимому разныя. Здѣсь — идея силы, предъ которою всякая жизнь есть ничтожество и которая ненавидитъ жизнь.

Были въ Финикіи и мистеріи въ честь Адониса, весьма сходныя съ египетскими мистеріями Озириса. Обряды мистерій Адониса состояли, повидимому, въ такихъ же трагическихъ сценахъ сѣтованія и плача по умершемъ Адонисѣ, какъ въ Египтѣ по Озирисѣ; было и «исканіе» (ζήτησις) похищеннаго и убитаго Адониса.[1] Плачъ и сѣтованіе женщинъ, какъ и тамъ, смѣнялись весельемъ и оргіями, которыя сопровождались сценами разврата.[2] Подобныя же оргіи, про-

---

божественнымъ огнемъ и о магической силѣ, заключенной въ нихъ. Въ чародѣйствахъ позднѣйшаго времени тѣла и кости животныхъ и дѣтей играли важную роль. Извѣстно, что халдеи въ Римѣ, уже во времена императоровъ, вызывали демона сожженныхъ дѣтей и дѣлали предсказанія на основаніи своихъ наблюденій надъ внутренностію этихъ жертвъ и надъ состояніемъ вытекшей изъ нихъ крови. Movers. S. 357.

[1] Мистеріи Адониса (Ἀδώνια у грековъ) по преимуществу были развиты въ Библосѣ и совершались около этого города при рѣкѣ, по имени Адонисъ, на берегу которой будто бы происходило первое свиданіе Адониса съ богинею Ваалтисъ (первое и послѣднее свиданіе). Всѣ обряды ихъ были почти тождественны съ египетскими. Носили и изображеніе мертваго Адониса. О ζήτησις, т. е. исканіи тѣла, упоминаетъ Лукіанъ въ сочиненіи de Dea Syria. Movers. S. 200.

[2] Развратъ, на ряду съ дикими самобичеваніями, во время праздненствъ въ честь Адониса, продолжался въ Сиріи и Финикіи даже до временъ Константина Великаго. Вмѣстѣ съ женщинами, и изъ подражанія имъ, во время сценъ, представлявшихъ исканіе Адонисова тѣла, плакали и женоподобные галлы, т. е. евнухи (со времени оскопленія

Digitized by Google

изводимыя толпою гіеродуловъ, или кедешей, повторялись и на всѣхъ празднествахъ сирофиникійскаго культа.

Нравственное воззрѣніе мореплавателей и торговцевъ древняго міра мало извѣстно, но, повидимому, какъ и вавилонское, не отличалось возвышенностію. Это былъ народъ-матеріалистъ по преимуществу. Какъ и въ Халдеѣ, мы не находимъ у финикіянъ развитаго ученія о безсмертіи,—новое доказательство того, что финикійскій аскетизмъ былъ чуждъ идеальныхъ взглядовъ. Впрочемъ въ теогоническомъ отрывкѣ изъ Санхоніатона встрѣчаются боги съ греческими именами Плутона и Прозерпины.[1] Это,

они не считали себя принадлежащими къ мужчинамъ). Женщины, нехотѣвшія, въ знакъ сѣтованія, отрѣзать свои волосы, какъ это требовалось обрядомъ, должны были, въ вознагражденіе за это, жертвовать своимъ стыдомъ для иностранцевъ, въ продолженіе дня, и вырученныя отъ этого деньги отдать въ храмъ богини Ваалтисъ. Время празднованія Адонисовыхъ мистерій, повидимому, было не вездѣ одинаково. Въ Библосѣ мистеріи совершались, когда рѣка Адонисъ окрашивается въ кровавый цвѣтъ (отъ сильныхъ дождей съ горъ стекалъ въ нее красный илъ), слѣдовательно осенью. Женщины въ ато время имѣли обычай ставить предъ дверями своихъ домовъ, такъ называемыя у грековъ, Адонисовы κῆποι, т. е., сосуды, наполненные землею, въ которую брошены были зерна пшеницы и другія сѣмена. Въ другихъ мѣстахъ праздновали Адонису, судя по извѣстіямъ древнихъ, то въ началѣ лѣта, то во время жатвы, или собиранія винограда и плодовъ. Богу Ѳаммузу, или Таммуцу, какъ сказано прежде, праздновали въ началѣ іюля. Моверсъ предполагаетъ на этихъ основаніяхъ, что было нѣсколько праздниковъ въ честь Адониса, одинъ весною, другой во время лѣтняго жара, третій осенью, или въ концѣ года. Адонисъ былъ олицетвореніемъ не весны только или лѣта, но и всего годичнаго періода. Movers. S. 205 und folg.

[1] Небо произвело Прозерпину и Минерву. Sanchon. ed. Orelli p. 27. Небо произвело Μοὺθ, котораго финикіяне называютъ то смертію, то Плутономъ. Θάνατον δε τοῦτον καὶ Πλούτωνα φοίνικες ὀνομάζουσι.

Digitized by Google

повидимому, служитъ доказательствомъ, что идея безсмертія не была совершенно чужда и финикіянамъ.

Изъ метрополій Финикіи культъ ея распространенъ былъ по всѣмъ колоніямъ и по всему торговому пути финикіянъ. Весьма близкое сходство съ нимъ имѣла и религія сосѣднихъ съ Палестиною народовъ,— филистимлянъ и аммонитянъ.

Digitized by Google

РЕЛИГІОЗНЫЯ ВѢРОВАНІЯ НАРОДОВЪ МАЛОЙ АЗІИ.

Выдающійся къ сѣверо-западу отъ Финикіи и Сиріи полуостровъ Малой Азіи былъ населенъ на небольшомъ пространствѣ многими народами, каковы: фригіяне, лидяне, мизяне, карійцы, киликіяне и исаврійцы. Происхожденіе ихъ съ точностію неопредѣлено. Нѣкоторые изъ нихъ, повидимому, принадлежатъ арійскому племени, о другихъ съ несомнѣнностію можно сказать, что они семитическаго происхожденія или представляютъ собою смѣсь семитическихъ племенъ съ арійскими. [1] Каково бы впрочемъ ни было ихъ происхожденіе, несомнѣнна связь ихъ ре-

---

[1] Фригіяне были чисто азіатскій народъ, хотя впослѣдствіи усвоили греческій языкъ и греческіе нравы. Они представляются близкими къ грекамъ въ нравахъ и религіи больше всего потому, что мы не знаемъ вполнѣ ихъ исторіи и всѣ свѣдѣнія о нихъ получили единственно отъ грековъ, которые очень рано вошли въ сношенія съ ними, еще во времена героическія (троянцы, повидимому, связаны съ фригійцами по своему происхожденію), и въ своихъ извѣстіяхъ объ этомъ народѣ смѣшивали его вѣрованія и нравы съ своими. Кажется, впрочемъ, что фригійцы происхожденія арійскаго. Относительно лидянъ и мизянъ мнѣнія неодинаковы; одни, на основаніи языка, причисляютъ ихъ къ индо-европейскому племени, другіе къ семитамъ и производятъ имя Лида, родоначальника лидянъ, отъ библейскаго Луда, сына Симова (Быт. 10, 22). Карійцевъ также считаютъ то семитами, то арійцами.

Digitized by Google

лигіи съ семитическимъ, особенно сирофиникійскимъ культомъ. Боги ихъ—тѣже Бэлъ и Ваалъ и Бэлитта, или Ашера, только съ иными названіями, — модификаціи тѣхъ же понятій, которыя олицетворены въ этихъ семитическихъ божествахъ, съ нѣкоторыми только своеобразными оттѣнками.

Изъ всѣхъ этихъ малоазіатскихъ культовъ всего болѣе извѣстенъ фригійскій. Три главныя божества фригіянъ — Цибела, Атисъ и Сабазій напоминаютъ Ашеру, Адониса и Ваала. Цибела, отождествляемая у грековъ съ Реею и называвшаяся «великою матерью», царицею или «идейскою матерью», [1] была высшимъ божествомъ во Фригіи и представляла собою раждающую, плодотворною силу земли или вообще природы. Идолами ея служили, какъ и символами боговъ Сиро-Финикіи, камни, спавшіе съ неба. [2] Подобно Милиттѣ, она имѣла видъ женщины, сидящей на престолѣ; по сторонамъ ея два льва — символы силы; въ рукахъ ея былъ бичъ, связанный изъ косточекъ,—эмблема того же могущества. Какъ и Милиттѣ, ей посвящались голуби, волы и козлы, а также гранатовыя яблоки и сосна. Какъ и Ашера, она требовала отъ женщинъ жертвы невинностію. Но такъ же, какъ и Астарта, имѣла множество изступленныхъ галловъ съ архигалломъ во главѣ. [3] Оргіа-

---

Киликіяне съ достовѣрностію признаются семитами, такъ же какъ и писидіяне и исаврійцы, а пафлагоняне и каппадокіяне — арійцами. Maury. Histoire des religions de la Grece antique. t. III. p. 73—79.

[1] Имя Цибелы—κυβέλη, или κυβήβη съ фригійскаго значило: «мать горъ, или горныхъ лѣсовъ». Греки переводили его словами: μήτηρ ὄρεια или ἰδαία, т. е. богиня горная, богиня горы Иды. Maury. Ibid. pag. 80.

[2] Культъ ея совершался въ пещерахъ и горныхъ кавернахъ, которыя въ древности служили и храмами.

[3] Жрецы Цибелы назывались у грековъ Метрагирты—Μητραγύρται

Digitized by Google

стическій культъ ея соединялъ въ себѣ стихіи Ашеры и Астарты вмѣстѣ,—тѣже сцены разврата и тѣже самоистязанія галловъ, которые уродовали себя, какъ и сирскіе и финикійскіе гіеродулы. Съ культомъ верховной богини «великой матери» неразрывно связанъ былъ культъ бога Атиса (Ἄτυς, Ἄττης), который былъ тоже, что Адонисъ въ Финикіи, и олицетворялъ собою весну или вообще животворную силу солнца. Миѳъ Атиса, какъ и праздники въ честь его, весьма сходны съ Адонисовыми. По однимъ изъ миѳическихъ сказаній, онъ сынъ богини Цибелы (великая мать представлялась вмѣщающею въ себѣ оба пола, была андрогеномъ); по другимъ — онъ только избранъ богинею, прельстившеюся имъ, въ супруги и сдѣланъ ея жрецомъ, подъ условіемъ сохраненія ей вѣрности и чистоты. Но Атисъ скоро съ дочерью рѣки Сангаръ забылъ свое обѣщаніе. Въ наказаніе за это Цибела, наведя на него изступленіе, оскопила его. Атисъ въ отчаяніи хотѣлъ лишить себя жизни, но богиня превратила его въ сосну. Это моментъ смерти Атиса, которая, какъ и смерть Адониса, въ началѣ праздниковъ въ честь этого бога, воспоминалась въ особыхъ печальныхъ церемоніяхъ и оплакивалась галлами. Но Цибела сожалѣетъ о своемъ любимцѣ и возвращаетъ ему прежній видъ. Это моментъ возстанія Атиса, который праздновался ликованіемъ. [1] Въ другой ле-

---

т. е. «нищенствующіе (жрецы) матери» (богини), названіе данное потому, что они жили подаяніями. Они носили льняную тунику и шерстяную верхнюю одежду, вышитую цвѣтами и украшенную золотомъ, а на головахъ, какъ и жрецы Сиріи, тіару. Maury. Ibid. pag. 89.

[1] Уничтоженіе virilitatis у Атиса очевидно символъ зимы, а обращеніе его въ сосну указываетъ на скрытый въ природѣ остатокъ производительныхъ силъ и зимою. Сосна сохраняетъ зелень въ продолженіе всего года.

Digitized by Google

гендѣ объ Атисѣ, имѣющей впрочемъ тотъ же смыслъ, является новое лице съ именемъ Agdistis, которое, по всей вѣроятности, есть не что иное, какъ архаическая форма тогоже Атисъ, полузабытая и послужившая поводомъ къ видоизмѣненію и осложненію миѳа. [1] По этой легендѣ, Агдистисъ есть андрогенъ, раждающій миндальное дерево, которое цвѣло въ самые первые дни по наступленіи весны, и сокъ плодовъ котораго служилъ символомъ эссенціи, или зародыша жизни. [2] Дочь рѣки Сангаръ отъ сорваннаго ею плода этого дерева зачинаетъ и раждаетъ прекраснаго Атиса, которымъ прельщается Агдистисъ, въ этомъ миѳѣ очевидно смѣшанная съ Цибелой или замѣнившая ее. [3] Атисъ не хочетъ отвѣчать на ея любовь, самъ оскопляетъ себя въ гнѣвѣ на богиню и умираетъ. Въ отчаяніи, она проситъ Зевса возвратить ей предметъ ея привязанности, на что и соглашается отецъ боговъ. Этого бога Атисъ, или Агдистисъ, олицетворявшаго производительную силу солнца, фригіяне звали Papas, т. е. отецъ, какъ Цибелу матерью; онъ назывался также Bagaeos (Βαγαῖος), именемъ, въ которомъ находятъ сходство съ названіемъ бога у славянъ. Не менѣе, чѣмъ Атисъ, извѣстенъ фригійскій богъ Сабазій (Sabazius) [4] довер-

---

[1] Предполагаютъ также, что Атисъ есть лидійская форма имени Agdistis. Maury. Ibid. pag. 97.

[2] Амигдалъ, олицетвореніе этого дерева, назывался отцомъ всѣхъ живыхъ существъ. Origen. Philosophumen. Maury. Ibidem. p. 98.

[3] Галлы Цибелы, по совершеніи своихъ отвратительныхъ операцій, обращались къ Цибелѣ съ словами: «прими это, Агдистисъ», — также отождествляя Цибелу и Агдистисъ. Scher. Geschichte d. Religion. B. II, pag. 81.

[4] Имя его изводятъ съ санскритскаго корня Sabhâdj, что значитъ «почтенный». Нѣкоторые предполагаютъ впрочемъ, что оно произо-

Digitized by Google

шавшій собою фригійскую тріаду главныхъ боговъ и замѣнявшій Бэла, или Ваала Финикіи и Сиріи. Впрочемъ значеніе его весьма сходно, если не тождественно съ тѣмъ же Атисомъ. Греки считали его фригійскимъ Юпитеромъ, но по легендѣ, — онъ сынъ Цибелы, какъ и Атисъ, съ которымъ и отождествляютъ его нѣкоторые изъ оріенталистовъ. Всего вѣроятнѣе, что онъ во Фригіи былъ тоже, что у другихъ малоазійскихъ народовъ Deus Lunus, т. е., богъ луны мужескаго рода и олицетворялъ производительную силу этого ночнаго свѣтила, какъ Атисъ, другой сынъ Цибелы,—производительную силу солнца. Праздники въ честь его потому же были совершенно сходны съ обрядами въ честь Атиса и носили тотъ же оргіастическій характеръ. [1]

Культъ сосѣднихъ съ Фригіею странъ былъ во многомъ сходенъ съ фригійскимъ. Боги ихъ напоминаютъ тѣхъ же Атиса и Сабазія. Въ Лидіи, сверхъ божествъ фригійскихъ, извѣстенъ былъ богъ Sardis, отъ семитическаго Sar — кругъ, — олицетвореніе годичнаго періода въ жизни земли, напоминающій сирійскаго Sandan, отъ котораго, по всей вѣроятности, онъ и произошелъ. Въ Каріи національ-

---

шло отъ восклицанія Saboë—(Σαβοῖ) въ честь Атиса, которое было одною изъ характеристическихъ особенностей его культа. Изъ этихъ восклицаній: Ἐυοί, Σαβοῖ—Фотій производитъ имя Сабазія, называя его фригійскимъ Діонисомъ. Maury. Ibid. pag. 102.

[1] По мнѣу о Сабазіи, какъ онъ передавался послѣ у грековъ (у орфиковъ), онъ горѣлъ преступною страстію къ своей матери, и, чтобы удовлетворить ей, принялъ форму вола. Но напрасно старался утишить раздраженіе оскорбленной этимъ Цибелы. Тогда онъ, какъ говоритъ Арновій (contra Gentiles V, 21), прибѣгъ къ хитрости, и, приблизившись къ матери, injecit in uterum ejus testicula agni. Цибела вслѣдствіе этого рождаетъ прекрасную дочь, которую Сабазій, ея отецъ, также оплодотворяетъ, принявъ видъ дракона. Дочь его рождаетъ бога съ головой вола.

Digitized by Google

ный богъ Мѣнъ Μήν—Deus Lunus, называвшійся на надписяхъ «fortunae rector» и носившій титло «царя», имѣлъ сходство съ Вааломъ въ своихъ свойствахъ. Символомъ его служилъ волъ, рога котораго указывали на возрастъ луны. Къ культу этого бога присоединенъ былъ праздникъ, сходный съ праздниками въ честь фригійскихъ Атиса и Сабазія. Въ Ликіи и Памфиліи—тотъ же богъ луны съ свойствами, напоминающими семитическихъ боговъ, и сверхъ того, воинственное божество Zeus Stratios, какъ называли его греки, представлявшійся въ образѣ юноши съ мечемъ въ рукахъ. Въ Киликіи, еще ближе примыкавшей къ Сиріи и Финикіи, богиня съ именемъ Омфала (Omphal) была тоже, что Ашера, а киликійскій геркулесъ Сандан совершенно сходенъ съ ассирійскимъ богомъ тогоже имени. Къ сѣверо-западу отъ Фригіи, въ Пафлагоніи и Каппадокіи былъ извѣстенъ тотъ же богъ Мѣнъ, изображавшійся, подобно Атису, юношею съ плодомъ сосны въ рукахъ. Культъ его, распространенный и въ Каріи и Лидіи, проникалъ и на западъ до Понта и Арменіи. Богъ этихъ странъ, съ именемъ Фарнакъ, былъ также богъ луны, сходный съ ассирійскимъ Sin. Тѣже галлы и гіеродулы были во всѣхъ этихъ странахъ. Но тѣже или подобныя вѣрованія шли изъ передней Азіи, повидимому, и далѣе, на востокъ, — отъ Фригіи на другую сторону Эвксинскаго Понта чрезъ Босфоръ (въ древности ѳракійскій). Въ древней Ѳракіи, соприкасавшейся съ Малой Азіей, боги имѣли тотъ же типъ.[1] По Геродоту,[2] у ѳракійцевъ были три главныхъ бога,

[1] Религія древней Ѳракіи имѣетъ значеніе въ исторіи наравнѣ съ малоазійскими культами по своимъ отношеніямъ къ нѣкоторымъ сторонамъ греческаго культа.

[2] Herodot. 5, 7.

Digitized by Google

которыхъ онъ называетъ греческими именами Арея, Артемиды и Діониса, безъ сомнѣнія, по аналогіи ихъ свойствъ. Ѳракійскій Діонисъ есть, по всей вѣроятности, богъ солнца, сходный съ Атисомъ, а Артемида—«Deus Lunus» Малой Азіи. Изъ другихъ источниковъ извѣстны древнія ѳракійскія богини съ именами Bendis и Cotys, или Cotytto, праздники которыхъ напоминали праздники малоазійской Цибелы. Нѣтъ сомнѣнія, что и эти Bendis и Cotys—формы этой же великой матери, — богини горъ и лѣсовъ. Въ честь этихъ богинь совершались тѣже оргіи, какъ и въ Фригіи, большею частію ночью; имъ служили тѣже галлы и метрагирты, вмѣстѣ со множествомъ такихъ же жрицъ. [1] Тѣже весьма близкія съ сирофиникійскому культу вѣрованія встрѣчались и на островахъ Средиземнаго моря, особенно же въ Кипрѣ и въ Критѣ. Эти два острова были по преимуществу мѣстомъ религіознаго синкретизма, куда одинаково проникали и сирофиникійскія, и малоазійскія вѣрованія.

---

[1] Кстати замѣтить, что всѣ греческія легенды объ амазонкахъ нынѣ съ достовѣрностію изводятъ изъ этого малоазійскаго культа, который характеризуется тѣмъ, что и боги, и ихъ служители были андрогены. Женщины съ характеромъ мужскимъ вполнѣ отвѣчаютъ типу жрецовъ Цибелы и подобныхъ ей божествъ. Maury. t. III, p. 162.

Digitized by Google

РЕЛИГІЯ АРАБОВЪ.

Если страны къ западу и сѣверо-западу отъ Ассиріи и Финикіи представляютъ сходство съ главными изъ семитическихъ религій, то тоже и еще болѣе нужно сказать о территоріи передней Азіи на югъ и юго-востокъ отъ Сиріи и Финикіи. Разумѣемъ Аравійскій полуостровъ. Религія арабовъ, по характеру сродная съ обще-семитическимъ культомъ, обращаетъ на себя вниманіе въ исторіи религіи семитовъ и по нѣкоторымъ особымъ историческимъ обстоятельствамъ, имѣющимъ важное значеніе. Если, какъ мы говорили, семитическій натурализмъ есть слѣдствіе вліянія другихъ народовъ, то пустынныя племена Аравіи, болѣе разобщенныя съ остальнымъ міромъ, чѣмъ семиты Халдеи и Сиріи, должны были лучше сохранить древнѣйшія религіозныя преданія, свойственныя ихъ племени. У нихъ по преимуществу нужно искать слѣдовъ этихъ первичныхъ преданій, особенно же у тѣхъ изъ арабскихъ племенъ, которыя принадлежатъ къ чисто семитической, а не смѣшанной (кушитской) расѣ. [1]

---

[1] Въ этомъ отношеніи очень вѣрно замѣчаніе, сдѣланное г. Хвольсономъ въ Die Ssabier und der Ssabismus (II. S. 719), по поводу

Digitized by Google

У грековъ и римлянъ Аравійскій полуостровъ, какъ извѣстно, дѣлился на Аравію каменистую и пустынную. Сами арабы не знали такого дѣленія. Обитатели этого полуострова у арабскихъ писателей раздѣлялись: I) на Ariba, т. е. первыхъ, древнѣйшихъ обитателей его, между которыми, въ свою очередь, различались адиты — adites (отъ Ада, потомка Хамова), происхожденія хамитскаго и амалики, — арамейская отрасль потомковъ Сима; II) на Moutearriba— вторыхъ арабовъ, къ которымъ принадлежали ектаниды — Iectanides, потомки Іектана, сына Евера, и наконецъ III) на Moustarriba—новыхъ арабовъ, происхожденіе которыхъ сравнительно позднѣе и къ которымъ причислялись потомки Измаила. Мѣстность полуострова также раздѣлялась на нѣсколько частныхъ областей. Изъ нихъ Іеменъ (Yemen) на югозападной оконечности полуострова съ городомъ Сабе (откуда и имя сабеевъ, или савеевъ, — обитателей Іемена или южной Аравіи). Hedjaz (преграда), на западѣ полуострова, шла продольною линіею параллельно Красному морю до юга Аравіи. На юговостокѣ полуострова, около Персидскаго залива, лежала область Оманъ (Oman), а центральную площадь Ара-

---

изслѣдованій Озіандера о религіи арабовъ до Магомета. При изслѣдованіи о религіи арабовъ, говоритъ онъ, совершенно опускаютъ изъ вниманія то важное обстоятельство, что на Арабскомъ полуостровѣ издревле жило семитское и не-семитское, т. е. кушитское населеніе. Между божествами Аравіи встрѣчаются поэтому, на ряду съ семитическими, и названія боговъ кушитскія, или хамитскія. Нельзя поэтому забывать, что между богами, извѣстными у арабовъ, есть божества 1) чисто кушитскія, или хамитскія (искать ихъ нужно преимущественно въ южной Аравіи), 2) древне-семитскія, общія всѣмъ семитическимъ народамъ, 3) новые по времени явленія семитскіе боги и наконецъ 4) боги, которые арабами позднѣйшаго времени заимствованы у иноземцевъ, вслѣдствіе соприкосновенія съ арамейскими народами и персами.

Digitized by Google

віи занимала область Nedjd (высокая страна). Къ югу отъ нея шла пустыня Dahnâ, занимавшая самую большую часть всего полуострова. Югъ полуострова населяли іектаниды, вмѣстѣ съ кушитами (хамиты). Измаелиты жили по преимуществу въ Hediaz и Nedjd, а также въ прилежащихъ пустыняхъ Сиріи.

Религія Аравіи въ ея древнѣйшихъ формахъ мало извѣстна. Свѣдѣнія о ней принадлежатъ большею частію позднѣйшимъ временамъ. Но и то немногое, что извѣстно, служитъ доказательствомъ, что и здѣсь, особенно у чистыхъ, несмѣшанныхъ семитовъ, древнее преданіе о единомъ верховномъ Богѣ было живо и распространено еще болѣе, чѣмъ у семитовъ Ассиріи, Вавилона и Финикіи.

Всего болѣе извѣстна религія Іемена, жители котораго составляли смѣсь изъ кушитовъ и семитовъ (адитовъ и іектанидовъ), и извѣстны подъ именемъ сабеевъ, или савеевъ, обитателей счастливой Аравіи.[1] Она ближе всего подходитъ къ религіи вавилонянъ. Встрѣчается множество боговъ съ тѣми же именами, что и въ Халдеѣ. Въ именахъ Bil, Schams, Sin, Simdan, Nasr нельзя не узнать вавилонскихъ Bel, Samas, Sin, Samdan, Nisroch.[2] Но культъ бога El, Jl, или вавилонскаго Jlou здѣсь былъ распространенъ гораздо шире и выдавался болѣе, чѣмъ въ Вавилонѣ. Тамъ богъ Jlou почти не имѣлъ культа и замѣнялся второстепенными божествами; здѣсь во многихъ мѣ-

---

[1] Арабы іектаниды пришли въ Іеменъ позднѣе и смѣшались здѣсь съ древними сабеями-кушитами; они выселились съ сѣвера; колыбель ихъ была тамъ же, гдѣ и отечество Авраама Они прошли чрезъ всю длину полуострова на югъ и сначала жили рядомъ съ хамитами, которые затѣмъ подчинили ихъ себѣ, а наконецъ они сами сдѣлались господствующимъ классомъ въ царствѣ савеевъ.

[2] Послѣдній изображался также съ головою орла, какъ и на вавилонскихъ памятникахъ.

Digitized by Google

стностяхъ, въ томъ числѣ и въ столицѣ Іемена, ему были храмы и имя его было названіемъ національнаго бога. Другіе боги съ именами Bil, Schams и т. под. были только какъ бы олицетвореніями свойствъ этого великаго бога Jl, который одинъ «слышитъ», т. е. который есть верховный правитель судебъ міра. Свойства эти замѣчательны по своему чисто нравственному характеру: Koulal—совершенный, Dhamar—покровитель, Rahman—милосердый, Yathâa—спаситель. [1] Боги Іемена, какъ и въ Вавилонѣ и въ Сиріи, дробились на мѣстныя, отдѣльныя божества, сохраняя одинъ и тотъ же общій типъ. [2]

Второстепенные боги и здѣсь, какъ въ Вавилонѣ, были по преимуществу богами планетными и арабы Іемена—сабеи [3] издавна извѣстны, какъ поклонники звѣзднаго міра. Дѣйствительно боги и богини ихъ были олицетвореніями планетъ. Но общая другимъ семитамъ мысль, что планетный міръ есть только отображеніе свойствъ и силъ инаго, верховнаго бога, сокровеннаго, здѣсь была особенно ясна и жива. Солнце, главнѣйшее изъ второстепенныхъ божествъ [4], для савеевъ было самымъ чистымъ и полнымъ откровеніемъ этого скрытаго высокаго бога. Другія небесныя тѣла,—луна, представлявшаяся въ мужскомъ видѣ, пять планетъ и созвѣздія Aldebaran — глазъ быка (l'oeil du Taureau) и Schaari loboûr—Сиріусъ признавались второстепенными, меньшими отраженіями

---

[1] См. Lenormant. Manuel d'histoire. t. III p. 303. Всѣ эти свойства получилъ послѣ и магометовъ Аллахъ.

[2] Нѣкоторыя божества мужескія и женскія въ надписяхъ называются: «господинъ» или «владычица» такого то города или такой то мѣстности.

[3] Вслѣдствіе чего прежде и терминъ сабеизма, обозначавшій астральный культъ, какъ мы уже замѣчали, производили отъ ихъ имени.

[4] И у Jl было соотвѣтственное ему женское божество Jlahat.

Digitized by Google

божественной силы и могущества. [1] Но астральный культъ въ Іеменѣ отличался простотою: это была религія безъ жрецовъ и почти безъ идоловъ; савеи поклонялись солнцу и звѣздамъ въ ихъ непосредственномъ явленіи. Развитія идололатріи въ тѣхъ формахъ и размѣрахъ, какіе представляетъ она въ Вавилонѣ и Ассиріи, здѣсь не было. До конца сохранялось первоначальное, чистое, простое и возвышенное понятіе божества. [2] Повидимому, у савеевъ было вѣрованіе и въ будущую жизнь. Извѣстно, по крайней мѣрѣ, что въ фамиліяхъ іектанидовъ умершіе предки обоготворялись и были предметомъ домашняго, семейнаго культа.

Религія обитателей Hedjaz и Nedijd (большею частію измаелитовъ и іектанидовъ) проникнута была тѣми же воззрѣніями. Верховный Jlou вавилонянъ и Jl жителей Іемена здѣсь назывался Allah и съ эпитетомъ taâla, высшій—Allah-taâla. Понятіе объ единствѣ божества также было очень живо. Во времена, предшествовавшія явленію Магомета, явилась здѣсь даже цѣлая секта (т. н. ганифовъ Hanyfes), отвергавшая всякій другой культъ, кромѣ единаго, верховнаго Аллаха. О древности этого культа Аллаху свидѣтельствуютъ всѣ арабскія преданія и всѣ національные историки. По ихъ словамъ, онъ распро-

---

[1] Племя Himjar у позднѣйшихъ арабскихъ писателей причисляется къ поклонникамъ солнца. Хвольсонъ. Die Ssabier. Dimeschqi. t. III S. II. 11, 404.

[2] Было только, какъ и у другихъ семитовъ, почитаніе св. камней (бетилей), упавшихъ съ неба (аеролитовъ). Существовали и идолы, но въ очень ограниченныхъ размѣрахъ. Соблюдались посты и праздники въ честь восхожденія солнца и возобновленія природы весною. Былъ и особый годовой праздникъ въ день, когда солнце вступаетъ въ знакъ овна. Жрецовъ замѣняли главы семействъ. Lenormant. Manuel d'histoire. t III. p. 307.

Digitized by Google

страненъ былъ нѣкогда по преимуществу между племенами іектанидовъ и искаженъ у ихъ потомковъ. Въ надписяхъ, которыя относятся къ 7 и 8 вѣку до Р. Х., имя Аллахъ часто встрѣчается въ обозначеніи мѣстностей: Az-Allah, Scham-Allah. [1] Не смотря впрочемъ на общераспространенность понятія объ Аллахѣ, у обитателей этой области было множество другихъ боговъ, которые разнообразились у каждаго отдѣльнаго рода и почти въ каждой мѣстности. Какъ и въ Іеменѣ, боги эти были планетнаго значенія,—тоже солнце—подъ именемъ Akhas-Samaim, Ourotal, Hobal,—таже луна съ именемъ Alilat, (по Геродоту Alitta, — арабская Венера), Naila на мѣстѣ Астарты и Бэлитъ. Несомнѣнно однако же, что этотъ политеизмъ здѣсь развился позднѣе, чѣмъ у всѣхъ прочихъ народовъ передней Азіи. [2] Идололатрія, какъ и въ Іеменѣ, явилась здѣсь также поздно [3] вмѣстѣ

---

[1] Lenormant. Manuel d'histoire. t. III. p. 351.

[2] Извѣстнѣйшія и сравнительно древнѣйшія изъ этихъ второстепенныхъ божествъ: Rodha, которому былъ и храмъ въ Yemana, Al-lat женское божество, святилище котораго было въ Tayf, не далеко отъ Мекки, Monat, обожаемый въ Codayd, Alozza, Yagouth, Ourotal Геродота, вѣрнѣе Ourtaala—«верховный свѣтъ». Послѣдній, какъ видно изъ самого имени, былъ олицетвореніемъ солнца и Геродотъ сравнивалъ его съ Діонисомъ. Yagouth значилъ также огонь. Луна, какъ и во всей передней Азіи, почиталась подъ формою мужескаго божества. Извѣстны были также боги и богини планетъ Сатурна (Zouhal), Юпитера (Al Moschtari), Меркурія (Alared). Lenormant. Manuel d'histoire. t. III. p. 353—354.

[3] Извѣстно, что въ III в. нашей эры Амръ сынъ Lohay, помѣстилъ статую сирійскаго бога Гобала въ Меккѣ, въ Каабѣ, гдѣ до этого времени ничего не было, кромѣ древняго «чернаго камня», который принадлежалъ къ числу бетилей и, по преданію, упалъ съ неба. Въ храмѣ богини Al-lat въ Tayf также ничего не было, кромѣ простаго камня, который и служилъ ея символомъ. Извѣстны также 7 камней близъ Мекки, указывавшіе безъ сомнѣнія на 7 планетъ. Lenormant. Ibid. p. 355.

Digitized by Google

съ цивилизаціей въ бытѣ этихъ племенъ, и, сообразно съ относительною дикостію ихъ, приняла форму болѣе грубую, чѣмъ въ Іеменѣ. Древнѣйшимъ временамъ принадлежатъ лишь немногія изображенія боговъ,—Sawâha (луны) подъ видомъ женщины, Yagouth подъ видомъ льва и Yauk подъ видомъ лошади. Издавна впрочемъ было извѣстно здѣсь поклоненіе не только св. камнямъ (bethil), доходившее до фетишизма, но и нѣкоторымъ св. деревамъ (spina aegyptiaca). Сверхъ того было множество низшихъ духовъ, добрыхъ и злыхъ—джиновъ, или геніевъ, на которыхъ человѣкъ могъ вліять посредствомъ магіи, или чародѣйства и которые, какъ извѣстно, перешли въ коранъ Магомета. [1]

Идея безсмертія также не чужда была и этимъ арабскимъ племенамъ, не смотря на сравнительную грубость ихъ нравственнаго быта. Если нѣкоторые изъ нихъ думали, говоритъ Персеваль, что со смертію все кончается, то другіе вѣрили въ будущую жизнь и въ воскресеніе. Когда умиралъ родственникъ или другъ, они зарѣзывали на его могилѣ верблюда или морили его голодомъ, въ убѣжденіи, что онъ оживетъ вмѣстѣ съ умершимъ и будетъ служить ему въ пути, когда онъ пойдетъ на судъ Аллаха. Они думали также, что по смерти душа улетаетъ изъ тѣла, подъ формою птицы—hâma, или sada (родъ ночной совы), которая не перестаетъ порхать надъ могилой умершаго, испуская жалобные звуки, и приноситъ ему вѣсть о его дѣтяхъ.

Религія другихъ семитическихъ племенъ полу-

---

[1] Мусульманскіе писатели сравниваютъ ихъ съ библейскими ангелами, но приписываютъ имъ женскую форму и называютъ ихъ Benat-Allah, т. е. дщерями бога.

Digitized by Google

острова, извѣстныхъ подъ именемъ амаликитянъ, мадіанитянъ и едомитянъ, повидимому, ближе всего примыкала къ финикійскому культу, подобно религіи моавитянъ и аммонитянъ. Извѣстенъ изъ Библіи культъ Ваалъ-Фегора, которымъ мадіанитяне прельстили евреевъ. Но и у нихъ, особенно у едомитянъ, потомковъ Исава, мы встрѣчаемъ верховнаго бога съ именемъ El (El-Ga — богъ высокій) вмѣстѣ съ его манифестаціей въ лицѣ женскаго божества Alath. За нимъ, какъ и въ Финикіи и Сиріи, слѣдуютъ Baal-Samim—владыка неба и Baal-Iarchi—владыка луны, а затѣмъ извѣстный въ Сиріи Aziz, «могучій», и Katsiou—богъ аеролитъ. Національное божество впрочемъ здѣсь носило своеобразное имя Douschara или Doulschara. Это былъ солнечный богъ, котораго греки сравнивали съ Діонисомъ (слово составлено изъ Dhou-el-Schara, т. е. владыка горы Сеиръ). Много другихъ божествъ служили частнѣйшимъ выраженіемъ, или откровеніемъ свойствъ тогоже верховнаго существа. Нѣкоторыя изъ нихъ съ эпитетами «блестящій» указывали повидимому на планеты. [1]

---

[1] Едомитовъ Леноранъ отождествляетъ съ набатеями, на томъ основаніи, что около 7 вѣка до нашей эры имя едомитовъ исчезаетъ и на мѣстѣ ихъ у древнихъ писателей являются набатеи (Manuel d'histoire t. III. p. 378—382). Между тѣмъ извѣстно, что имя набатеевъ, производимое до нынѣ историками отъ Nebajot, сына Измаилова, указываетъ вовсе не на арабовъ (арабскіе писатели подъ именемъ набатеевъ разумѣютъ вовсе не племена своего полуострова), а на древнѣйшихъ и позднѣйшихъ поселенцевъ южной Месопотаміи или Халдеи, а въ широкомъ смыслѣ на всѣ арамейскія племена или жителей Ханаана, вѣрнѣе на первоначальное семитское населеніе Вавилона или Халдеи. Поэтому, для соглашенія этого показанія арабскихъ писателей съ свидѣтельствами древнихъ о набатеяхъ, предполагаютъ, что набатеи древнихъ были семитскими колонистами Халдеи, поселившимися на мѣстѣ едомитовъ. Во всякомъ случаѣ, извѣстная «Agri-

Digitized by Google

Такимъ образомъ у всѣхъ семитовъ, чистыхъ и смѣшанныхъ (кушитовъ), не смотря на развитый натурализмъ, въ религіи сохранился древній, нѣсколько иной, чѣмъ у всѣхъ другихъ народовъ древняго міра, взглядъ на божество, какъ на существо, болѣе или менѣе возвышенное надъ природою, и мы можемъ заключить свою характеристику религій народовъ передней Азіи и особенно семитовъ, тѣмъ, что говоритъ Ренанъ о политеизмѣ семитическихъ племенъ. Сказавъ о томъ, что единый верховный El-Eliun былъ древнѣйшимъ божествомъ семитовъ, онъ продолжаетъ: «культъ верховнаго Аллаха, возвышеннаго надъ природою, отъ древности былъ основою религіи арабовъ, какъ и всѣхъ семитовъ. Конечно, мнѣ могутъ возразить, что и у семитическихъ племенъ, какъ въ Финикіи напр., исповѣдывался чистѣйшій паганизмъ и натурализмъ. Но, не говоря уже о миграціяхъ семитовъ и о чужеземныхъ вліяніяхъ на нихъ, необходимо признать, что сущность семитическаго натурализма *еще не изучена вполнѣ*. Когда узнаютъ этотъ «тонкій предметъ» лучше, увидятъ, быть можетъ, что политеизмъ Финикіи, Сиріи, Вавилона, Аравіи не столько разрушаетъ, сколько подтверждаетъ нашъ взглядъ. Во всякомъ случаѣ, нѣкоторыя отрасли семитовъ до конца остались чуждыми натурализму и реформы въ религіи семитическихъ народовъ состояли въ обра-

---

cultura Nabathaeorum», на которую мы указывали выше, есть произведеніе Халдеи и описываетъ религію Вавилона, а не Аравіи. Она явилась въ арабскомъ переводѣ въ 704 г. нашей эры, сдѣланномъ Jbn Wahschyah-омъ. Приписывается ея составленіе миѳическимъ Isagrit, Sanbuschad и Qûtâma, жившимъ за многіе циклы временъ до нашего историческаго времени. Необходимо, во всякомъ случаѣ, предположить, что она явилась задолго до Р. Хр., по крайней мѣрѣ за нѣсколько вѣковъ. Chwolsohn. Die Ssabier. I, 697 и 711.

Digitized by Google

щеніи ихъ къ религіи Авраама, какъ ея древнѣйшей формѣ». [1] Мы послѣ увидимъ, на сколько правъ Ренанъ въ объясненіи причинъ этого исключительнаго явленія и его значенія въ исторіи религіи древняго міра; но самый фактъ, имъ подтверждаемый, вѣренъ и имѣетъ важное значеніе въ исторіи религіи.

---

[1] Renan. Histoire des langues simitiques. p. 6.

Digitized by Google

РЕЛИГІЯ ГРЕЦІИ.

Не на востокѣ, а на западѣ завершилось религіозное развитіе древняго міра. Послѣднее слово язычества, его высшій фазисъ представляетъ намъ религія арійцевъ запада, — грековъ и римлянъ. Здѣсь мы находимъ то, до чего дошелъ и могъ дойти весь древній міръ въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ.

Классическая почва древней Геллады далеко не то, что восточныя территоріи. Съ нея вѣетъ инымъ духомъ, болѣе близкимъ къ намъ; съ нея слышится иное слово, болѣе разумное и жизненное. На востокѣ царство мечты и темнаго чувства; здѣсь — разума и силы. Тамъ фантазія строитъ чудовищные образы, примрачные символы, въ которыхъ мысль блуждаетъ и теряется, какъ въ лабиринтѣ; здѣсь все проникнуто ясностію и неподражаемою стройностію воззрѣнія. Тамъ смутно чувство человѣческаго достоинства, подавлено сознаніе самостоятельнаго личнаго существованія. Человѣкъ большею частію только жертва темной, непонятной, но всепоглощающей силы. Онъ цѣпенѣетъ въ апатіи, погружаясь въ безплодное созерцаніе и предвкушая въ немъ блаженство ничтожества, въ сліяніи съ своимъ всепожирающимъ божествомъ, или безумно губитъ свои силы въ дикихъ, страстныхъ

Digitized by Google

оргіяхъ, въ чувственномъ развратѣ во имя своего божества. Только въ Греціи выступаетъ съ большею ясностію сознаніе нравственнаго человѣческаго могущества и начинаетъ развиваться, сравнительно, съ большею силою чувство человѣческаго достоинства. Духъ, какъ сила сознательная, красота, какъ выраженіе вовнѣ психической силы, свобода, какъ необходимый аттрибутъ духовной жизни — вотъ тѣ три завѣтныя идеи, которыя выработала Грецiя, которыми она опередила другіе народы древняго міра и которыя завѣщала и новому европейскому міру. Вотъ почему съ ея исторіи начинается и исторія науки въ собственномъ смыслѣ слова, т. е., какъ свободнаго творчества человѣческой мысли. Но всѣ эти идеи, которыми проникнуто греческое воззрѣніе на жизнь, прежде всего отразились и имѣли свою основу въ религіи грека, которую онъ долго не отдѣлялъ отъ науки и до конца сливалъ съ искусствомъ.

Прекрасна была природа Греціи съ ея голубымъ небомъ и съ группами острововъ, живописно разбросанныхъ на синевѣ водъ Архипелага. Но не это улыбающееся небо и не это синее море привлекало къ себѣ духъ грека. Красота природы только возбуждала въ немъ чувство любви къ иной, высшей, человѣческой красотѣ; обильная дарами, но не изнѣживающая и не разслабляющая природа страны, развивала въ немъ широкую дѣятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ чувство нравственнаго могущества и силы. [1] Изъ всѣхъ

---

[1] Сами греки признавали благопріятное вліяніе своей страны на характеръ и строй своей жизни. Геродотъ хвалитъ благорастворенный воздухъ своей Геллады, считая его лучшимъ даромъ боговъ (Herod. 3, 106), а Аристотель, объясняя особенности народнаго быта изъ мѣстныхъ вліяній, замѣчаетъ, что жители Азіи, сравнительно,

Digitized by Google

народовъ древняго міра греки по преимуществу остановились своимъ вниманіемъ на собственной, человѣческой жизни, опочили на идеѣ своего духа. Духъ грека видѣлъ себя самого въ этихъ прекрасныхъ явленіяхъ природы. Его воззрѣніе проникнуто было мыслію, что безъ человѣка и его сознанія все мертво и безжизненно, что природа прекрасна только тогда, когда мы вносимъ въ нее жизненность изъ себя самихъ, изъ своего духа. Міръ природы въ его религіи, со времени ея полнаго развитія, стоитъ на послѣднемъ планѣ; внѣшнія, физическія явленія служатъ больше обстановкой, декораціей его собственной, человѣческой жизни и исторіи. Немногіе боги, въ которыхъ олицетворяется природа сама въ себѣ безъ отношенія къ человѣку, постепенно исчезаютъ, уступая свое мѣсто богамъ, носителямъ чисто человѣческихъ силъ и стремленій. Чѣмъ дальше, тѣмъ все болѣе и болѣе внѣшняя природа теряла для греческаго сознанія свою силу и свое значеніе. Словомъ, это былъ народъ, для котораго великое и прекрасное заключалось внутри его самого, въ человѣкѣ и человѣческой жизни. Антропоморфизмъ, или теантропизмъ отличительная черта греческой религіи. Πάντα θεία καὶ ἀνθρώπινα πάντα, говорилъ Гиппократъ,[1] высказывая отъ лица всей древней Греціи міросозерцаніе своего народа. «Все божественно и все человѣчно»—такова дѣйствительно основная мысль, проникающая религіозное воззрѣніе грековъ. Божество грековъ не общая сила, разлитая въ природѣ, не міровая сущность, безраз-

---

одарены и фантазіею, и мыслительностію, но малодушны, не крѣпки волею и потому удобно покоряются и не умѣютъ господствовать. Polit. 7, 6.

[1] Welcker. Griech. Götterlehre. B. I. S. 256.

Digitized by Google

личная сама въ себѣ и лишенная реальныхъ свойствъ, не духъ, живущій во вселенной, который есть все и ничто: оно въ томъ, что составляетъ самого человѣка,—въ его душѣ, въ его живой дѣятельности, въ обнаруженіяхъ жизни человѣка, и притомъ цѣльнаго, живаго человѣка, взятаго въ связи души и тѣла. Признавъ человѣческую сущность однородною съ божествомъ, грекъ не могъ отрѣшиться и отъ внѣшнихъ формъ въ своемъ воззрѣніи на божество, точно такъ, какъ во взглядѣ на самаго человѣка не отдѣлялъ духа отъ тѣла. Его богъ не мертвая матерія и не отвлеченный духъ, или безсодержательная сущность, какъ въ религіяхъ другихъ народовъ; онъ есть сама разумная жизнь, проявляющаяся въ дѣйствительности,—духъ, несвободный отъ внѣшнихъ формъ. Міръ греческихъ боговъ и богинь есть тотъ же человѣческій міръ, только идеализованный. Жители Олимпа съ характеромъ божественнымъ — это типы человѣческихъ характеровъ, носители человѣческихъ стремленій. Это полунебо, міръ, не отдѣленный отъ человѣка, а непосредственно связанный съ нимъ. Безсмертные, по гомерическому эпосу, принимаютъ участіе въ ходѣ человѣческой дѣятельности; съ интересами земныхъ героевъ связаны ихъ личные интересы; ихъ жизнь идетъ тѣмъ же порядкомъ, какой и въ жизни земныхъ обитателей. На вершинѣ Олимпа тотъ же смѣхъ и тѣ же слезы, тѣже радости, а иногда и тоже горе, таже добродѣтель, а иногда и таже злоба, что и въ жилищахъ смертныхъ. Нѣтъ, кажется, ни одного изъ обнаруженій человѣческой жизни, болѣе или менѣе видныхъ, начиная съ низшихъ и матеріальныхъ, которое не было бы возвышено грекомъ на степень божественнаго свойства, которое не имѣло бы своего

Digitized by Google

идеальнаго, типическаго представителя между богами: πάντα θεία. Для грека стоило расширить человѣческія обнаруженія, увеличить ихъ размѣры и силу, возвести ихъ до типа, чтобы увидѣть божество лицомъ къ лицу, чтобы изобразить его черты. Таковъ внутренній смыслъ его безчисленныхъ миѳическихъ сказаній о жизни боговъ и богинь. Единственная, рѣзко отличающая боговъ отъ людей особенность—это безсмертіе, какъ увидимъ позднѣе. Но и это свойство не исключаетъ однородности, или тождества природы боговъ и людей. У боговъ таже или подобная жизнь, только продолженная въ безконечность и безъ измѣненій. Что это, если не безсмертіе типа, неизмѣнность родовыхъ понятій? И не такъ ли послѣ объясняла это греческая философія, говорившая, что міръ боговъ есть «κόσμος νοητὸς» и что боги суть безсмертные люди, а люди — смертные боги? (Гераклитъ). [1] Πάντα θεία καὶ ἀνθρώπινα πάντα!

Этотъ цѣльный, вполнѣ развитый и до конца доведенный антропоморфизмъ греческой религіи самъ собою уже указываетъ и на другую отличительную черту ея, ту черту, за которую обыкновенно называютъ ее апотеозой красоты и за которую такъ любили ее поэты и художники и новаго, христіанскаго міра.[2] Въ самомъ дѣлѣ, если все божественно, то все прекрасно, все исполнено гармоніи. Этимъ чувствомъ гармоніи дѣйствительно и жилъ грекъ, для котораго вселенная была «κόσμος», т. е., красота, который понятіе міра отождествлялъ съ понятіемъ прекраснаго. Если это божественное вмѣстѣ

---

[1] Die Philosophie der Griechen. von Zeller. Erst Theil. S. 580.

[2] Schöne Welt'! wo bistdu? kehre wieder,
Holdes Bluthen alter der Natur!
Schiller. Die Götter Griechenlands.

Digitized by Google

съ тѣмъ и человѣчно, если оно не есть только отвлеченное начало жизни или ея неуловимая сущность, а имѣетъ форму и доступно внѣшнему чувству; то ясно, что оно можетъ быть видимо и осязаемо. Эту внутреннюю гармонію жизни грекъ и стремился изобразить во внѣ и воплотить во внѣшнихъ формахъ— въ своей религіи, которая сливалась съ искусствомъ. Онъ не зналъ раздвоенія между идеею и формою, между духомъ и матеріей, между божественнымъ и человѣческимъ. Сонмъ олимпійскихъ боговъ есть не что иное, какъ галлерея художественныхъ произведеній; это типы человѣческой жизни, созданные фантазіей и перенесенные на картины и статуи. Это не безплотные духи и не идеи, отвлеченныя отъ матеріи и формы, а живыя существа, въ которыхъ духъ слитъ съ формою. Возникаютъ они изъ хаоса матеріи или изъ морской пѣны; ихъ жизнь гармонически сложена изъ своеобразной тѣлесности и могучей силы духа. Эта мысль о гармоніи между вещественнымъ и духовнымъ составляетъ основу эстетическаго воззрѣнія грека, и изъ нея объясняется то стремленіе его къ пластическому искусству, въ которомъ онъ превзошелъ всѣ народы міра. Этимъ объясняется и любовь его къ типамъ, въ родѣ Аѳродиты и Амура, въ которыхъ онъ силился чувственныя обнаруженія самого инстинкта возвесть на степень художественнаго явленія и въ которыхъ дѣйствительно чувственную сторону явленія онъ съумѣлъ до извѣстной степени подчинить разуму и эстетическому чувству. Онъ хотѣлъ, повидимому, чтобы всякое обнаруженіе человѣческой жизни было освящено присутствіемъ въ немъ инаго, высшаго, божественнаго начала и старался осуществить это на дѣлѣ. Съ этой точки зрѣнія его религія есть дѣйствительно обожаніе красоты. Вотъ

Digitized by Google

почему его боги, потерявшіе для насъ свой смыслъ, не вовсе однако же утратили свое значеніе, подобно богамъ другихъ народовъ, а остались и для насъ памятниками искусства.

Въ непосредственной связи съ такимъ характернымъ воззрѣніемъ на божество и міръ стоитъ своеобразный, также характерный взглядъ грека на человѣка и человѣческую жизнь. Если все божественно и весь міръ полонъ гармоніи, то и въ человѣкѣ все нормально, всѣ проявленія его жизни разумны, все обѣщаетъ миръ и покой, а цѣль жизни—наслажденіе, полное радостей. Нѣтъ разлада внутри человѣка, нѣтъ раздвоенія, тѣмъ болѣе нѣтъ ничего похожаго на борьбу между духомъ и тѣломъ, между чувственнымъ и сверхчувственнымъ, какъ нѣтъ подобнаго раздвоенія въ самомъ божествѣ. Гармонія, проникающая космосъ, живетъ и въ человѣкѣ и въ немъ по преимуществу. Такъ думалъ и такъ жилъ грекъ. Вопросъ о добрѣ и злѣ жизни, такъ занимавшій другіе народы древняго міра, повидимому, имъ былъ разрѣшенъ. Чужды были ему и тѣ дикія и странныя проявленія аскетизма, которыми отличались народы востока. Онъ не дѣлалъ никакихъ насилій своимъ человѣческимъ стремленіямъ и не любить жизни, не наслаждаться ею считалъ богохульствомъ, потому что во всемъ, по его взгляду, равно живетъ и проявляется божественное начало. Такъ жили и боги грека, его типы и идеалы. Что такое Олимпъ, справедливо замѣчаетъ по этому поводу одинъ изъ богослововъ, разсуждая о религіи Греціи,[1] какъ не царство безсмертныхъ личностей, отъ которыхъ также далека мысль

[1] Шейнертъ въ Die Christliche Religion.

Digitized by Google

о злѣ жизни, какъ и о самомъ уничтоженіи ея? Правда богамъ Греціи не чужды бѣды и горе; но ни то, ни другое не производитъ разлада въ ихъ жизни. Они интригуютъ, ведутъ между собою войны и брани; но это вовсе не ожесточенная вражда, а домашніе, семейные споры, которые чаще всего кончаются тѣмъ «несказаннымъ смѣхомъ», который служитъ выраженіемъ простодушія и безмятежности. По аналогіи съ своими безсмертными идеалами, и герои Гомера ведутъ войну подъ стѣнами Трои во имя чести и правды; но эта война «скорѣе походитъ на игру и забаву, чѣмъ на тѣ дикія битвы, о которыхъ разсказываютъ религіозныя саги восточныхъ народовъ». Здѣсь дѣйствительно нѣтъ и мысли о самостоятельности злаго начала, въ родѣ Аримана, нѣтъ ничего, напоминающаго египетскаго Тифона, ничего, похожаго на чувство тяготы жизни, которымъ переполненъ былъ индусъ. Таковъ господствующій, чисто геллѣнскій взглядъ на жизнь, который впрочемъ не отъ начала явился и не уцѣлѣлъ до конца, а смѣнился впослѣдствіи инымъ взглядомъ, менѣе свѣтлымъ, но болѣе глубокимъ.

Такъ же свѣтло и мирно смотрѣлъ грекъ и на отношенія человѣка къ богамъ. Все божественно и все человѣчно; нѣтъ слѣдовательно непроходимаго средостѣнія между богами и людьми. Тѣ и другіе близки и связаны между собою. Идею этой близости между безсмертными и смертными, повидимому, выразила греческая миѳологія и въ самомъ назначеніи жилища для своихъ боговъ. «Златые помосты», на которыхъ возсѣдаютъ боги, ихъ «мѣднокованные домы», не въ дали небесъ, не на третьемъ или на седьмомъ изъ нихъ, даже не на самомъ небѣ, а на одной изъ горъ, которая возвышается надъ землею только на нѣсколько футовъ, и которой вершина сво-

Digitized by Google

ею фигурою останавливала на себѣ вниманіе грека. Словомъ, грекъ считалъ себя другомъ боговъ въ эпоху процвѣтанія своего антропоморфизма. Нигдѣ дѣйствительно идея божества въ его отношеніи къ человѣку не отличалась такимъ мирнымъ характеромъ, какъ въ Греціи. Ни индійскій Брамъ, окруженный мракомъ загадочной Майи, ни сокровенный египетскій Аммунъ, ни тѣмъ болѣе сирофиникійскій кровожадный Ваалъ далеко не были такъ доступны и милостивы къ смертнымъ, какъ боги грека съ ихъ человѣкообразными свойствами, чуждыми всякой таинственности. Этимъ объясняется то явленіе, что отъ древности въ Греціи алтари боговъ были мѣстами убѣжища для угнетенныхъ и преслѣдуемыхъ. Иногда во имя религіи умолкала и народная брань и заключался миръ. Очевидно въ этомъ выражалась мысль, что божество есть сила милующая, благостная, что судъ и мщеніе человѣческое должны потерять свою силу тамъ, гдѣ оно обитаетъ. Чувство мягкости и человѣчности, вообще говоря, есть также одно изъ самыхъ видныхъ и отличительныхъ свойствъ греческой религіи сравнительно съ другими религіями древняго міра.

Такимъ образомъ божество изъ неопредѣленной, всюду разлитой въ природѣ силы, или міроваго духа съ его внутреннею пустотою, у грека превратилось въ живое, разумно-сознательное существо, стало *личностію*. Но это личность съ свойствами ограниченными, конечными, не возвышающаяся надъ міромъ природы. При всемъ своемъ выдающемся отличіи отъ всѣхъ другихъ языческихъ религій, религія Греціи въ сущности однородна съ ними, такъ какъ въ основѣ греческаго антропоморфизма лежитъ тотъ же пантеистическій натурализмъ, которымъ проникнуто все

Digitized by Google

религіозное воззрѣніе древняго міра, тотъ же принципъ смѣшенія, или слiянія божественной сущности съ міровою жизнію. Космическое начало отодвинуто антропоморфизмомъ на задній планъ, но не исчезло вовсе; скрытое присутствіе его чувствуется и въ самомъ антропоморфизмѣ. Боги Олимпа не независимы отъ природы, которая не ими создана. Есть какая-то особая, хотя темная, неопредѣленная сила, которая стоитъ надъ ними самими, какъ и надъ всей вселенной. Чѣмъ дальше, тѣмъ сильнѣе выступаетъ это темное, на время скрытое начало подъ именемъ судьбы, рока, который одинаково страшенъ и безсмертнымъ, и смертнымъ. Чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе утрачиваютъ и свое могущество, и свое значеніе живые олимпійскіе боги, уступая силѣ этой мрачной, непонятной судьбы; такимъ образомъ антропоморфизмъ, выродившійся изъ натурализма, снова переходитъ въ космическое понятіе о міровыхъ, непостижимыхъ законахъ, управляющихъ вселенною, предъ которыми безсильна человѣческая мысль, которые равнодушны къ человѣческой участи.

Рядомъ съ этимъ разочарованіемъ въ могуществѣ и достоинствѣ боговъ шло разочарованіе и въ жизни. Міръ между небомъ и землею, дружба съ богами скоро оказались мечтою. Гармонія, которой искалъ грекъ и которою онъ жилъ, обратилась въ иллюзію и обольщеніе. Зло и скорби жизни дѣйствительно существовали, вопреки свѣтлому, но легкомысленному взгляду грека, и чѣмъ дальше, тѣмъ яснѣе и сильнѣе сознавалъ и ощущалъ онъ на себѣ ихъ гнетъ. Эстетическое чувство, подъ вліяніемъ котораго грекъ хотѣлъ даже скорбныя явленія жизни сдѣлать предметомъ художественнаго созерцанія, на самомъ дѣлѣ не спасало его отъ бѣдъ и зла и не мирило съ ними человѣче-

Digitized by Google

ского сердца. Зло и скорбь не возбуждаютъ непріятнаго чувства въ изящной картинѣ, въ прекрасномъ разсказѣ (умирающій Лаокоонъ, Ніоба, у которой похищены дѣти); но не таковы онѣ на самомъ дѣлѣ и не такъ дѣйствуютъ на того, кто ихъ испытываетъ. Не смотря на безмятежность греческаго воззрѣнія, внутренняя, часто безъисходная борьба стремленій человѣка не могла не тяготить собою, а спасенія отъ нея не было; не смотря на мнимое дружество съ богами, «черная смерть», какъ называетъ ее Гомеръ, все таки царила надъ людьми и омрачала ихъ чувство. Темная власть этой «душеснѣдной» смерти, напротивъ, должна была, по прекрасному замѣчанію одного изъ новѣйшихъ церковныхъ историковъ, [1] быть еще поразительнѣе въ такой странѣ, какъ Грецiя, «гдѣ улыбающійся Амуръ долженъ былъ преклонить предъ нею свой потухшій факелъ и гдѣ могилу нужно было осыпать цвѣтами.» Чѣмъ больше развито было у грека стремленіе всюду видѣть гармонію и искать наслажденій красотою, тѣмъ болѣе должны были поражать его зло и разладъ жизни въ ея дѣйствительности. Вотъ почему со временъ Еврипида, который сказалъ, что и «красота смертна», искусство и литература Греціи начинаютъ проникаться жалобою на тяготу жизни и съ этого времени уже не прекращаются до конца эти плачевныя пѣсни.

Прекрасно греческое міровоззрѣніе, скажемъ словами того же историка, [2] но оно легкомысленно. Юношески свѣжо оно у народа, исторія котораго, какъ замѣчалъ Гегель, начинается разсказомъ о подвигахъ

---

[1] Шаффъ въ Geschichte der Apostolischen Kirche. 1854. S. 150. 151.
[2] Ibid.

Digitized by Google

юнаго героя Ахиллеса и кончается вмѣстѣ съ смертію другаго юнаго героя, Александра Македонскаго; но оно юношески мечтательно. Такой взглядъ на жизнь имѣлъ бы смыслъ и значеніе, если бы не было нравственнаго зла въ мірѣ, отъ котораго не спасала религія грека и не могла спасти. Только христіанство указываетъ и обѣщаетъ могущественную реальную силу для примиренія съ жизнію и съ ея постояннымъ врагомъ, смертію.

Но своеобразное греческое религіозное воззрѣніе явилось не вдругъ и не въ глубокой древности. Геродоту антропоморфные боги представлялись возникшими, или явившимися не далѣе, какъ вчера; [1] Гомеръ и Гезіодъ создали ихъ, по его словамъ, а они жили не ранѣе, какъ за 400 л. до его времени. Гомерическій эпосъ (Иліада и Одиссея) дѣйствительно принадлежалъ первому періоду греческой литературы. Это древнѣйшая, оставшаяся до насъ письменность грековъ, въ которой съ такою неподражаемою цѣльностію и ясностію воспроизведены и бытъ грековъ героическихъ временъ, и ихъ религіозныя вѣрованія. Но Иліада и Одиссея—не древнѣйшій памятникъ греческихъ религіозныхъ вѣрованій. До Гомера уже были музы, вдохновлявшія пѣвцовъ, и культъ музъ, подательницъ поэтически-религіознаго вдохновенія, уже былъ распространенъ. Гомеръ самъ черпаетъ изъ этого источника народныхъ сказаній, передавая ихъ художнически и привнося свое собственное творчество. Въ его пѣсняхъ сохранились и слѣды древнѣйшихъ вѣрованій, въ его время уже устарѣвшихъ. До него уже были ἀοιδοί — пѣвцы, составители гимновъ и пѣ-

[1] Herodot. 2, 53.

Digitized by Google

сень.[1] Существовалъ или не существовалъ самъ этотъ «слѣпой старецъ», о мѣстѣ родины котораго спорили между собою города Греціи, представляютъ ли Иліада и Одиссея собраніе пѣсень, которыя распѣвались различными народными рапсодами (ῥάπτω и ᾠδή) и приписаны затѣмъ одному миѳическому старцу, олицетворявшему собою всѣхъ пѣвцовъ и само народное творчество, или онѣ дѣйствительно произведеніе одного вдохновеннаго поэта древности, который вложилъ свой творческій духъ въ народныя сказанія, что вѣроятнѣе[2]—для насъ все равно. Гомерическій эпосъ есть памятникъ вѣрованій не первоначальныхъ, а уже измѣнившихся или, вѣрнѣе, начавшихъ измѣняться. Къ этому же періоду греческой литературы примыкаетъ и поэзія Гезіода, который долженъ быть признанъ древнѣйшимъ изъ поэтовъ послѣ Гомера,

---

[1] Это были, по Отфриду Мюллеру, или краткіе гимны, обращенные къ богамъ, или пѣсни, которыми сопровождались обряды брака и погребенія, имѣвшія религіозный характеръ и соединявшіяся съ музыкою и танцами. (См. K. Otfried Müller. Geschichte d. Griech. Litteratur. Erst Band. Aelteste Poësie d. Griechen). Греческое преданіе насчитывало нѣсколько именъ предполагаемыхъ древнихъ поэтовъ, предшествовавшихъ Гомеру, таковы: Линъ, упоминаемый у самого Гомера, Музей, Орфей и другіе. Линъ, по мнѣнію Мюллера, есть полубогъ (въ родѣ Адониса), въ честь котораго въ древности пѣлись скорбныя пѣсни, впослѣдствіи преобразившійся въ древняго пѣвца скорбнаго (имя его Αἴλινος указываетъ на припѣвъ Αἰ λινε — ахъ Линъ!). Въ противоположность этому извѣстны пѣсни радостныя παιᾶνες (пѣсни весны). Музей также миѳическая личность — понятіе вдохновеннаго пророка. Объ Орфеѣ будетъ сказано ниже. См. O. Müller. B. I. S. 28—35.

[2] Нынѣ склоняются больше къ мнѣнію о дѣйствительномъ существованіи Гомера; иначе трудно объяснить единство идеи и формы гомерическаго эпоса. Сохранилось также преданіе о гомеридахъ, въ которыхъ видятъ жреческую фамилію, составлявшую гимны; изъ нея изводятъ и Гомера. O. Müller. Gesch. d. Griech. Litter. Homer. S. 72.

Digitized by Google

если не современникомъ его. Онъ беретъ содержаніе для своихъ пѣсень изъ того же источника, изъ котораго черпалъ Гомеръ, но характеръ его поэзіи нѣсколько иной; свободнаго творчества у него повидимому менѣе, чѣмъ у Гомера, [1] и его поэзія отличается болѣе практическимъ, житейскимъ направленіемъ съ одной стороны, съ другой — наклонностію къ систематизаціи народныхъ вѣрованій и къ философскимъ воззрѣніямъ. Первое направленіе выразилось въ его «Работахъ и дняхъ» (ἔργα καὶ ἡμέραι)—поэма, въ которой, вмѣстѣ съ уроками земледѣлія и мореплаванія, передаются общія правила нравственности и религіозные взгляды на судьбу и жизнь человѣка, а равно и сказанія о первобытныхъ временахъ (пять вѣковъ жизни). Второе отобразилось на его Теогоніи, или родословіи боговъ (Θεογονία), въ которомъ видна уже попытка поставить во взаимную связь преданія о различныхъ богахъ и подъ формою родословія боговъ представить космогонію, или ученіе о происхожденіи и образованіи вселенной. Впрочемъ, не смотря на то, что его теогонія имѣетъ характеръ философемы, она вовсе не есть его вымыслъ, какъ это оказывается изъ сходства его сказаній о богахъ съ гомерическими и другими древними преданіями, нетолько греческими, но и обще-арійскими. [2] Это же воззрѣніе Гомера и Гезіода раскрывается, а иногда

---

[1] Гезіодъ, «аскрейскій старецъ», самъ разсказываетъ въ Теогоніи, что онъ сдѣлался поэтомъ, пася стада при подножіи св. горы Геликона, на которой обитали музы, укорявшія пастуховъ за то, что они помышляютъ только о насыщеніи. Hesiodi Carmina. C. Goettlingii. Gothae. 1843. Θεογονία. 25—28.

[2] Музы, научившія Гезіода поэзіи, по его собственнымъ словамъ, сообщили ему, что онѣ умѣютъ говорить вымыслы, впрочемъ правдоподобные, а иногда вѣщаютъ и цѣльную правду. Ibidem. Въ его поэ-

Digitized by Google

и развивается далѣе въ такъ называемыхъ гомерическихъ Гимнахъ богамъ, явившихся позднѣе, но приписываемыхъ Гомеру, [1] и въ послѣ-гомеровской лирической поэзіи, по преимуществу у Пиндара. [2] За этою поэзіей смѣшаннаго содержанія т. е. не чисто религіознаго, слѣдуетъ и имѣетъ важное значеніе особая поэзія, которую называютъ (О. Мюллеръ) богословскою и которая носитъ имя Орфея. Съ этимъ послѣднимъ именемъ связана цѣлая, такъ-называемая, орфическая литература, проникнутая своеобразнымъ направленіемъ; а самъ Орфей въ преданіи представляется однимъ изъ древнѣйшихъ поэтовъ, или вѣрнѣе, пророковъ, вдохновленныхъ Аполлономъ, богомъ религіозныхъ откровеній. [3] Ему приписывается изобрѣтеніе письма, метра, магіи и древнѣйшихъ религіозныхъ обрядовъ, особенно же тѣхъ, которые отличались таинственностію и извѣстны подъ именемъ мистерій. [4] Но до времени Пиндара никто не упоми-

---

зіи очевидно есть свободная обработка древнихъ преданій, но основа его сказаній—чисто народная.

[1] Гимны эти собственно составляли введеніе въ рапсоды Гомера. Съ богослуженіемъ они непосредственно не связаны, хотя и есть между ними пѣсни, обращенныя прямо къ богамъ, въ видѣ молитвъ. O. Müller. Gesch. d. Griech. Litter. B. 1. S. 127—135.

[2] Поэзія Пиндара имѣетъ своимъ содержаніемъ и миѳическія сказанія, и гномы и, сравнительно съ гомерическою, идетъ далѣе, не только выясняя и развивая воззрѣнія Гомера и Гезіода, но и привнося новое, философское ученіе.

[3] Составлена была и генеалогія, или послѣдовательная историческая таблица древнихъ пророковъ и поэтовъ до Гомера. Въ этой родословной Орфей или занимаетъ самое первое мѣсто, или непосредственно слѣдуетъ послѣ Аполлона за Линомъ, Піеромъ и Іагромъ (Οἴαγρος). Lobeck. Aglaopham. т. I. Orphica. p. 323.

[4] Postremo, ne quid omittatur, прибавляетъ къ этому Лобекъ, Orpheus Thracum populis fuit auctor amorem in teneros transferre mares. Ovid. Met. X. 83. Lobeck. Ibid. p. 243.

Digitized by Google

наетъ объ этомъ знаменитомъ Орфеѣ,[1] который своимъ чарующимъ пѣніемъ. укрощалъ звѣрей и останавливалъ теченіе рѣкъ и котораго слушать слетались птицы. Сами древніе (Аристотель) находили, что Орфей никогда не существовалъ.[2] Языкъ, какъ и воззрѣніе орфической литературы, также свидѣтельствуетъ, что она позднѣйшаго происхожденія и значительно расходится не только съ гомерическимъ, но повидимому и вообще съ чисто эллинскимъ взглядомъ. Направленіе этой литературы по преимуществу мистическое и непосредственно связано съ таинственными религіозными культами. Когда она возникла, отвѣчать на это трудно. Она стала извѣстною со временъ Ономакрита, поэта и предсказателя, жившаго въ VI в. до Р. Хр., который ввелъ и распространилъ въ Аѳинахъ особое таинственное ученіе (изреченія оракуловъ—χρησμοί и таинственные обряды—τελεταί), приписавъ ему происхожденіе отъ древняго ѳракійскаго пророка;[3] но есть основаніе думать, что элементы орфической литературы были и ранѣе. То самое обстоятельство, что Ономакритъ могъ выдать свое ученіе подъ именемъ Орфея, показываетъ уже, что въ его время имя этого поэта было извѣстно и пользовалось уваженіемъ. Достовѣрно одно, что орфическая письменность явилась послѣ Гомера, хотя нѣкоторыя стихіи ея могли имѣть свое происхожденіе въ глубокой древности или по меньшей мѣрѣ со-

---

[1] У Гомера нѣтъ упоминанія объ Орфеѣ, хотя встрѣчаются имена Лина и другихъ древнихъ пророковъ. Трудно объяснить это молчаніе Гомера только тѣмъ, что не было повода къ упоминанію объ этомъ древнемъ пѣвцѣ боговъ, какъ справедливо замѣчаетъ Лобекъ. Ibid. De aetate Orphei.

[2] Cicero. De natura deorum. 1, 107.

[3] Aglaopham. Orphica. p. 332—346.

Digitized by Google

хранить на себѣ слѣды вѣрованій до-гомерическихъ, даже пеласгическихъ. Огромная литература орфиковъ, осложнившаяся впослѣдствіи другими, сродными ей богословскими и философскими взглядами, и имѣвшая нѣсколько періодовъ своего развитія, непрекращавшагося даже до временъ христіанства, дошла до насъ большею частію въ отрывкахъ, уцѣлѣвшихъ у другихъ писателей (неоплатониковъ и апологетовъ христіанства). Нѣкоторыя сочиненія орфиковъ извѣстны только по имени. [1] Древнѣйшими и болѣе важными по содержанію изъ орфическихъ произведеній признаются: ἱεροὶ λόγοι—св. преданіе орфиковъ—поэма въ 24 рапсодіяхъ, сохранившаяся въ фрагментахъ; орфическія сказанія о космогоніи, также дошедшія въ отрывкахъ, и быть можетъ не отдѣльныя отъ ἱεροὶ λόγοι, а также гимны, которые большею частію критиковъ и филологовъ считаются за одну изъ древнѣйшихъ частей орфической литературы. [2] Къ самымъ значительнымъ остаткамъ орфической письменности принадлежатъ: Ἀργοναυτικά, т. е. разсказъ о плаваніи Аргонавтовъ въ Колхиду (по преданію Орфей плавалъ съ ними и своимъ пѣніемъ спасалъ ихъ отъ чарующаго пѣнія сиренъ), Λιθικά—поэма о таинственномъ, магическомъ значеніи камней, и Гимны (Ὕμνοι) къ богамъ. Остатки эти изданы Германномъ въ его «Orphica

---

[1] Полное указаніе сочиненій, приписываемыхъ орфикамъ, на основаніи перечня ихъ у Климента александрійскаго, Суиды и другихъ, см. у Лобека въ Aglaopham. Carminum orphicorum index. p. 861—410.

[2] Какъ шатки впрочемъ взгляды критиковъ на время происхожденія орфическихъ стихотвореній, видно изъ того, что одинъ и тотъ же отдѣлъ ихъ одни относятъ къ глубокой древности, другіе къ христіанской эпохѣ. Ἀργοναυτικά напримѣръ, по Германну, принадлежатъ къ V христіанскому вѣку, а по Геснеру—къ до-гомерическому періоду. Orphica. Hermanni. p. 775—826.

Digitized by Google

вмѣстѣ съ другими фрагментами орфической литературы, сохранившимися въ сочиненіяхъ другихъ писателей (Ἀποσπασμάτια).[1] Вмѣстѣ съ этою чистою богословскою литературою шло и развивалось другое болѣе свободное отъ религіозныхъ преданій воззрѣніе, хотя первоначально съ ними связанное. Таковы извѣстныя произведенія греческихъ трагиковъ. Изъ нихъ Эсхилъ всѣхъ ближе стоитъ къ гомерическому преданію и остается на почвѣ народной миѳологіи, осмысляя древнія народныя сказанія; Софоклъ, изображая по преимуществу нравственно практическую сторону жизни, также не разрываетъ своей связи съ народной религіей; но у Еврипида миѳологическія сказанія служатъ уже только субстратомъ для другихъ, чисто раціоналистическихъ взглядовъ; онъ уже совершенно отрѣшается отъ миѳологической точки зрѣнія. Чисто философскія воззрѣнія и взгляды также рано начинаютъ развиваться и то примыкаютъ къ религіи, то болѣе или менѣе расходятся съ нею. Подъ вліяніемъ этихъ послѣднихъ возникаютъ различныя школы раціоналистическихъ толкователей древней народной и гомерической миѳологіи, пока не является чистый скепсисъ.

На основаніи этихъ литературныхъ памятниковъ Греціи и свидѣтельства греческихъ историковъ (Геродота, Пазванія, Діодора), равно какъ и на основаніи сопоставленія греческихъ вѣрованій съ общеарійскими,[2] можно намѣтить съ большею или мень-

---

[1] God. Hermann. Orphica.

[2] Этотъ новый сравнительный методъ, приложенный къ религіи Греціи, значительно уясняетъ греческую миѳологію. По преимуществу держались его изъ новыхъ филологовъ: Welcker въ Grichische Götterlehre и Maury въ Histoire des Religions de la Grèce antique, а также и Отфридъ Мюллеръ въ Geschichte d. Griech. Litteratur.

Digitized by Google

шею точностію и самые моменты въ развитіи греческой религіи.

Первоначальная исторія Греціи, этой впослѣдствіи по преимуществу исторической страны, такъ же темна и запутана, какъ и древнѣйшая исторія другихъ народовъ, если не болѣе. Что такое были въ началѣ такъ извѣстные намъ позднѣе геллены, или греки, съ опредѣленностію не извѣстно. Исторія застала ихъ въ 5 и 6 вѣк. до нашей эры, раздѣленными на племена, говорившія однимъ языкомъ[1] и впослѣдствіи извѣстныя подъ общимъ именемъ грековъ, или гелленовъ; но общее для всѣхъ этихъ родовъ племя и его имя остались неизвѣстными. По Геродоту, древнѣйшіе обитатели позднѣйшей Греціи были пеласги.[2] Но то еще вопросъ, были ли эти ав-

---

[1] Ахеяне, эоляне, доряне и іоняне. Повидимому въ племенномъ родствѣ съ ними находились и малоизвѣстные лелеги. О связи грековъ по происхожденію съ фригійцами, лидійцами и другими народами Малой Азіи сказано выше. Herodot. I, 56. 7, 95.

[2] Имя пеласговъ (πελασγοὶ) производятъ отъ одного корня съ словами: παλαίχθων, πελίος, πελάγων, которыя значатъ «древній, старый». Если принять такое значеніе слова пеласгъ, то оно будетъ синонимическимъ съ именемъ грековъ (γραίς, γραῦς, γραῖα), которое значитъ также «старикъ, древній». Другіе, сопоставляя это слово съ подобными санскритскими словами, придаютъ ему значеніе «блуждающій, разсѣянный» отъ pil или pel «идетъ далеко, изгнанъ». См. Maury. Histoire des religions de la Grêce antique. Populations primitives de la Grêce. t. I. p. 2 — 3. Геродотъ, утверждая, что пеласги преобразились, или измѣнились въ гелленовъ, замѣчаетъ однакоже, что онъ не можетъ сказать, какимъ языкомъ они говорили. Судя по остаткамъ пеласговъ, ему извѣстныхъ, языкъ ихъ варварскій т. е., не греческій. Herod. 1, 57. Новѣйшія филологическія изслѣдованія, напротивъ, приводятъ къ убѣжденію, что, судя по остаткамъ пеласгическихъ именъ, языкъ ихъ не много отличался отъ греческаго и еще ближе стоялъ къ латинскому, вообще же — санскритскаго корня. Или не понималъ Геродотъ, что это только особливый

Digitized by Google

тохтоны страны и праотцами грековъ, или греки, явясь позднѣе, подчинили ихъ себѣ и дали странѣ свое имя. Всего вѣроятнѣе, что геллены дѣйствительно позднѣе выселились изъ Азіи и за тѣмъ, смѣшавшись съ племенемъ пеласговъ, не чуждыхъ имъ по происхожденію, заняли потомъ Архипелагъ и Пелопонезъ и, какъ племя болѣе сильное и способное, подавили собою и уничтожили въ себѣ древнѣйшихъ обитателей страны.[1] То несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что геллены происхожденія арійскаго, и конечно пришли въ Грецію съ обще-арійскими религіозными вѣрованіями. Трудно конечно возстановить образъ первобытной религіи грековъ въ его цѣльномъ видѣ; но то ясно, что она была натурализмомъ, напоминающимъ намъ индѣйскія Веды и иранскія преданія. Она всецѣло привязана къ природѣ видимой и частнѣе, какъ и всѣ арійскія вѣрованія, къ небу и свѣту. И общее имя бога, и названіе главнѣйшихъ и общепризнанныхъ божествъ, какъ извѣстно, одного и того же корня съ санскритскимъ—Θεὸς, Ζεὺς, δαήμων, δαίμων,[1]

діалектъ общаго съ греческимъ языка, или не всѣ пеласги были одного происхожденія. Изъ сопоставленія древнихъ пеласгическихъ именъ съ греческими и латинскими заключаютъ между прочимъ, что латинскій языкъ болѣе сохранилъ древнія формы и ближе къ санскритскому, чѣмъ греческій. Maury. Ibid. p. 5 и 6. Annotat. Вообще нынѣ принято, что между пеласгами и гелленами не было кровнаго различія.

[1] Геллены ἕλληνες первоначально, вѣроятно, ἕλλοι или σελλοὶ—имя, которымъ въ Додонѣ назывались жрецы Зевса и которое значитъ повидимому «моряки» — отъ ἕλος. Нѣкоторые предполагаютъ, что пеласги раздѣлялись на жителей морскихъ—гелленовъ и на жителей горныхъ — грековъ, изводя это послѣднее имя отъ гаелическаго cruach—гора. Maury. Ibid. p. 39.

[2] Ζεὺ-ς Δι-ὸς, называвшійся иногда и Δις (латин. Diespiter), Ζήν, Ζῆς, или Δεῦς, Δῆν, Δᾶν — одного корня съ санскритскимъ Dyau или Dyaushpitar, Diespiter — Jupiter т. е. Ζεὺς-πατὴρ. Θεὸς,

Digitized by Google

т. е. свѣтъ и исходящіе изъ него частные свѣты—демоны. Точно также большая часть другихъ именъ боговъ, если не всѣхъ, указываетъ на тотъ же первоначальный натурализмъ.[1] Идея божества и здѣсь сливалась сначала съ самою природою въ ея величественныхъ явленіяхъ, Зевсъ громовержецъ — съ самыми громами и молніями, а его дочь, голубоокая Паллада—съ безоблачнымъ небомъ. Самыя свойства божества не имѣли опредѣленности при этомъ сліяніи религіознаго чувства съ природою; вся она въ цѣломъ была священна и божественна; таково же было и все поразительное въ ней въ отдѣльности, все—и «царь Зевсъ, и Гея — земля, и чистые огни неба».[2] Замѣчательно въ этомъ отношеніи свидѣтельство Геродота, что древніе пеласги приносили жертвы богамъ вообще, но именъ и проименованій ихъ не знали.[3] Это свидѣтельство греческаго историка, каковъ бы ни былъ тотъ частный смыслъ, какой соединялъ

иначе δεὸς, или δῖος есть также видоизмѣненіе слова Ζεὺς и весьма близко, если не тождественно, съ общимъ санскритскимъ именемъ боговъ: Div, Dewa или Diewas. Того же корня и тоже значитъ и другое древне-греческое и общее имя для боговъ, или духовъ: δαίμων, или δαήμων—духъ, собственно «раздѣляющій, различающій, знающій» отъ δαίω. Но первоначальное значеніе этого имени указываетъ на понятіе свѣта и близко къ тому же санскритскому Div. Welcker. Griech. Götterlehre. B. I. S. 130 — 140. Preller. Griech. Mythologie. B. I. S. 91. Maury. lib. cit. pag. 53.

[1] Гестія—огонь; Деметра (δῆ-μήτηρ)—мать земля.

[2] Ζεῦ βασιλεῦ καὶ Γαῖα καὶ οὐράνιοι φλόγες ἀγνοὶ! Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον. Orphica. ed. Hermanni. Приводя это мѣсто изъ орфическаго гимна, мы предполагаемъ въ немъ слѣдъ, или остатокъ первоначальнаго натурализма, который у орфиковъ, какъ послѣ увидимъ, дѣйствительно воспроизводился подъ вліяніемъ пантеистическихъ воззрѣній.

[3] Herod. 2, 52.

Digitized by Google

съ нимъ самъ Геродотъ,[1] несомнѣнно указываетъ на постепенное осложненіе греческихъ религіозныхъ представленій и на развитіе ихъ изъ мало опредѣленныхъ и смутныхъ понятій въ тѣ ясные облики, въ какихъ знали ихъ греки временъ Геродота.[2] На многихъ изъ олимпійскихъ боговъ дѣйствительно можно прослѣдить и самый процессъ перерожденія ихъ изъ понятій чисто физическихъ въ иныя, антропоморфныя; а нѣкоторые изъ нихъ до конца остались съ прежнимъ характеромъ, болѣе физическимъ, чѣмъ человѣкообразнымъ (Геліосъ—ἥλιος, солнце; Селена,—Σελήνη, луна). Тоже подтверждаютъ и историческія свидѣтельства о культахъ боговъ во времена не только отдаленной древности, но и ближайшія къ эпохѣ самого Гомера. Въ этихъ культахъ, о которыхъ сохранились еще свѣжія преданія, Зевсъ далеко не тотъ, что у Гомера; онъ гораздо ближе по своему значенію къ понятіямъ боговъ природы у другихъ народовъ. Таковъ прежде всего Зевсъ «ликейскій», которому посвящена была замѣчательная высотою Ликійская гора въ Аркадіи, странѣ древнихъ пеласговъ. Его эпитетъ, какъ и названіе самой горы, ему посвященной, указываетъ на идею свѣта, съ которою представленіе о немъ было связано.[3] Еще болѣе ясенъ

---

[1] Свидѣтельство Геродота относили только къ жертвамъ и богослуженію, предполагая, что пеласги не призывали именъ боговъ при жертвоприношеніяхъ, называя ихъ общимъ именемъ боговъ (θεοὶ) или что они приносили жертвы всѣмъ богамъ вмѣстѣ. Maury. lib. cit. t. I. p. 64. Но смыслъ Геродотова свидѣтельства другой; онъ хочетъ сказать, что имена и прозванія боговъ заимствованы отъ египтянъ. Herod. 2, 53.

[2] Знать имена и прозванія боговъ, на языкѣ древнихъ, особенно египтянъ, о заимствованіи отъ которыхъ греками именъ боговъ говоритъ въ этомъ случаѣ Геродотъ, значило *знать ихъ свойства и значеніе*.

[3] Имя λύκος (lux) значило и свѣтъ, и волкъ. Понятіе волка дѣй-

Digitized by Google

астрономическій элементъ въ понятіи этого Зевса изъ другаго его эпитета «ἀστεροπός, т. е. звѣздовидный». Въ святилищѣ ликейскаго Зевса, говоритъ Павзаній, ни люди, ни животныя не давали отъ себя тѣни, т. е., оно было полно особаго, божественнаго свѣта. Въ древнемъ аркадскомъ культѣ Зевсу важное значеніе имѣли повидимому огонь и вода.[1] Таковъ и пеласгійскій, додонскій Зевсъ, котораго въ самой Иліадѣ призываетъ Ахиллесъ.[2] Этотъ Зевсъ «пеласгійскій, додонскій, далеко живущій владыка» (не на Олимпѣ) былъ Зевсъ «питающій» φηγοναῖος (отъ φαγεῖν) — олицетвореніе производительныхъ силъ природы. Въ Додонѣ его голосъ и его повелѣнія слышались изъ «темносѣнистаго дуба», какъ говоритъ Одиссея.[3] Онъ присутствовалъ въ этомъ священномъ деревѣ, которое служило выраженіемъ животворной силы и быть можетъ для пеласговъ было деревомъ жизни.[4] Таковъ же въ Беотіи Зевсъ Трефоній, т. е. Зевсъ кормилецъ, посылающій пищу изъ земли, культъ котораго до послѣдняго времени сохранялъ особый характеръ, указывающій на обожа-

---

ствительно смѣшано было здѣсь съ понятіемъ о свѣтѣ. Ликаонъ сынъ Пеласга, учредитель этого ликейскаго поклоненія Зевсу, по миѳу, превращенъ былъ въ волка. У египтянъ волкъ служилъ гіероглифическимъ знакомъ свѣта, почему и стоялъ въ связи съ понятіемъ Гора и Озириса. Вообще находятъ, что не у однихъ грековъ сближались представленія о свѣтѣ и о волкѣ, повидимому совершенно разнородныя. Нѣкоторые объясняли это сближеніе огненнымъ блескомъ глазъ волчьихъ (Плиній); по замѣчанію Крейцера, древніе называли годовое теченіе солнца «волчьимъ бродомъ», потому что дни года связаны одинъ съ другимъ, какъ волки, когда они переплываютъ рѣку, цѣпляясь одинъ за другаго. О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. Леонтьева. стр. 102. Creuzer. Symbolik. 11, 531—535.

[1] Creuzer. Symbolik. B. III, Erst. Heft. S. 79.

[2] Ilias. 16, 233.

[3] Odyss. 14, 328 и 19, 297.

[4] Леонтьевъ. О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. стр. 84.

Digitized by Google

ніе земли. Тѣ же натуралистическія свойства имѣлъ и Зевсъ идейскій, т. е. лѣсной,[1] какъ и Зевсъ горный, или Зевсъ горныхъ вершинъ, понятіе котораго непосредственно связано было съ представленіями о небѣ и его плодотворной силѣ въ отношеніи къ землѣ. Миѳъ о Зевсѣ критскомъ, похищающемъ Европу въ образѣ быка (слѣды этого сказанія сохранились и въ Иліадѣ),[2] свидѣтельствуетъ о томъ же. Въ этомъ чувственномъ миѳѣ, разсказанномъ съ подробностію въ овидіевыхъ Превращеніяхъ, древній Дій является олицетвореніемъ чувственно-животнаго элемента. Быкообразный Зевсъ, полюбившій финикіянку Европу, напоминаетъ скорѣе финикійско-египетскихъ боговъ съ характеромъ зооморфическимъ, или солнечнымъ, чѣмъ геллинскаго Зевса.[3] Родство самого олимпійскаго Зевса съ Посейдономъ—моремъ и Аидомъ—преисподнею въ основѣ своей безъ сомнѣнія имѣетъ ту мысль, что эти три брата суть представители трехъ областей видимой природы—неба, воды и земли съ ея глубиною. Представитель свѣта и неба Зевсъ только старѣйшій между ними.[4] Всѣ они составляютъ въ сущности одну силу природы въ ея главнѣйшихъ явленіяхъ; три брата это одинъ Зевсъ трехглазый (τριόπας) какъ и назывался онъ прежде. Зевсъ этотъ очевидно олицетворялъ собою всю природу въ цѣломъ, точно такъ, какъ Аргусъ «тысячеглазый» означалъ нѣкогда звѣздное небо. Наконецъ самый культъ у пеласговъ, на сколько сохранились извѣстія о немъ у историковъ, былъ грубо чувственъ и сто-

---

[1] Ἴδα—лѣсная гора въ Троадѣ и лѣсъ вообще.

[2] Ilias. 14, 321. 322.

[3] О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. стр. 140.

[4] Ilias. 15, 166.

Digitized by Google

лъ гораздо ближе къ культу другихъ чисто натуралистическихъ религій. Словомъ, до временъ гомерическаго эпоса, религія грековъ имѣла характеръ общій со всѣми натуралистическими религіями и была обожаніемъ явленій природы. Какъ и у другихъ народовъ въ первичныя эпохи, она имѣла множество мѣстныхъ оттѣнковъ и разнообразныхъ миѳическихъ сказаній. Это вполнѣ отвѣчало и первоначальной раздѣленности греческихъ племенъ и родовъ. Этимъ же объясняется въ религіи грековъ, какъ и другихъ народовъ, множество боговъ и богинь, повидимому тождественныхъ по своему значенію, и вообще осложненіе миѳовъ, въ которыхъ понятія совершенно однородныя получали разнообразную мѣстную форму.[1] Были впрочемъ и нѣкоторые средоточные пункты древняго культа—Аркадія, Критъ, Дельфы. Но развитіе греческой религіи въ извѣстной мѣрѣ обусловливалось и вліяніемъ иноземнымъ, котораго никакъ нельзя отвергать. Въ этомъ отношеніи существуютъ два совершенно противоположныхъ взгляда. Одни совсѣмъ изолируютъ греческую религію отъ всякаго посторонняго вліянія, все въ ней изводя изъ чисто греческаго творчества;[2] другіе почти все объясняютъ вліяніемъ Египта и Финикіи, вообще Азіи.[3] То и другое несправедливо. И гео-

---

[1] Мѣстныя названія однихъ и тѣхъ же боговъ, осложняя миѳологію, служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ и причиною спутанности и неясности въ понятіи о богахъ. Діана, Гея, Деметра, Рея, въ сущности были одно и тоже понятіе.

[2] Преимущественно миѳологическая школа Шеллинга, видящая въ грекахъ первенца изъ древнихъ народовъ, геній котораго отличался особенною силою творчества.

[3] Этого взгляда, какъ извѣстно, держался и самъ Геродотъ, изводившій боговъ изъ Египта и вѣрившій въ этомъ на слово жрецамъ Египта (Herod. 2, 4, 44). Но уже греческіе историки (Діодоръ) укоряли его за это легковѣріе. Изъ новѣйшихъ Рётъ (Geschichte unserer

Digitized by Google

графическое положеніе Греціи, открытой для Малой Азіи и для Египта (чрезъ острова Средиземнаго моря), и характеръ народа, живой и воспріимчивый, не позволяютъ отрицать иноземныя вліянія на грековъ, и историческія показанія свидѣтельствуютъ о давнемъ и непрерывавшемся сношеніи Греціи съ востокомъ.[1] Особенно это нужно сказать объ островахъ Средиземнаго моря, на которые, какъ мы уже говорили, несомнѣнно простиралось вліяніе финикійскаго и другихъ малоазіатскихъ культовъ. Таковъ по преимуществу былъ островъ Критъ, служившій транзитнымъ пунктомъ изъ Геллады въ Египетъ и Финикію. Не удивительно, что и культъ критскаго Зевса носилъ характеръ, напоминающій Финикію и Египетъ, на что указываетъ и самый миѳъ о похищенной Зевсомъ финикіянкѣ Европѣ.[2] Фригія и другія

Abendland. Philosophie. Der Griechische Glaubenskreis. S. 278—346) всѣ религіозныя понятія грековъ изводитъ, вслѣдъ за Геродотомъ, изъ Египта чрезъ Финикію. Пеласговъ онъ считаетъ также финикіянами.

[1] У самого Гомера не разъ упоминаются сидонскія жены, которыя ткали одежду героевъ Иліады, а по Одиссеѣ, эти герои, прежде возвращенія въ отечество, отправляются или заѣзжаютъ въ Египетъ, который Гомеру очень извѣстенъ. О заимствованіи греками чужеземныхъ культовъ въ позднѣйшее время, свидѣтельствуетъ Страбонъ. Особенно такою подражательностію и влеченіемъ къ новымъ иностраннымъ обрядамъ отличались женщины. У грековъ былъ и особый терминъ для обозначенія культа чужеземнымъ богамъ: ξενίσματα. Mangy. t. III. p. 71.

[2] Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи разсказъ Геродота о додонскомъ Зевсовомъ прорицалищѣ, учрежденіе котораго, по легендѣ, переданной ему додонскими жрицами, приписывалось двумъ голубкамъ, прилетѣвшимъ въ Додону изъ египетскихъ Ѳивъ. Сидя на буковомъ деревѣ, онѣ человѣческимъ голосомъ сказали, что здѣсь нужно учредить Зевсовъ оракулъ. Въ этихъ голубкахъ греческій историкъ видитъ египетскихъ жрицъ, проданныхъ грекамъ финикіянами. Сохраняя въ чужой странѣ память о своей религіи, одна изъ нихъ, по словамъ Геро-

Digitized by Google

страны Малой Азіи также вліяли на грековъ и изъ Фригіи, какъ изъ Ѳракіи, по преданію, шли греческіе миѳы. [1] Но вліяніе это вовсе не уничтожало самостоятельности взгляда грековъ, этого дѣйствительно даровитѣйшаго изъ народовъ древности. Онъ переработывалъ чужія религіозныя преданія, возбуждаясь ими къ своеобразному, ему свойственному, творчеству. [2] Востокъ несомнѣнно вліялъ на этотъ западъ; но воспринятое грекомъ съ востока, какъ и прежде замѣчали мы, видоизмѣнялось имъ, и въ свою очередь возвращалось, въ позднѣйшую эпоху, тому же востоку и принималось имъ, какъ нѣчто новое, ему неизвѣстное. [3]

Но это лишь общій отвѣтъ на вопросъ о первоначальномъ фазисѣ въ развитіи греческой религіи, предшествовавшемъ антропоморфизму; это только общая, мало опредѣленная мысль о томъ, что въ основѣ антропоморфизма лежитъ натурализмъ. Гдѣ исходный пунктъ самого это натурализма? Чѣмъ онъ открылся и какое простѣйшее, начальное представленіе лежало въ его основѣ, словомъ, что предшествовало этому натуралистическому политеизму, послѣ перешедшему въ антро-

---

дота, построила подъ букомъ божницу, а потомъ, научившись греческому языку, открыла прорицалище. Додонянамъ казалось, что иноземка, сначала не знавшая ихъ языка, говоритъ подобно птицамъ. Herod. 2, 56 и 57.

[1] Фригійцевъ нѣкоторые считаютъ переселенцами изъ Ѳракіи.

[2] Сами греки сознавали это. У Платона встрѣчается замѣчаніе, что геллены многое заимствовали отъ варваровъ, но этому заимствованному дали болѣе совершенную форму: λάβωμεν δὲ, ὡσ ὅ τι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωμεν, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται. Epinom. § 10. p. 35. ed. Becker. См. Maury. III. p. 69.

[3] См. замѣчаніе объ отношеніи между Египтомъ и Греціей въ исторіи религіи Египта.

Digitized by Google

поморфизмъ? Вопросъ важный какъ для самой исторіи религіи грековъ, такъ и еще болѣе, въ общихъ интересахъ философіи религіи и богословія. Самыя общія и исторически первоначальныя понятія грековъ о божествѣ, какъ уже сказано, заключены въ именахъ Зевса и Демона, которыя даютъ идею свѣта. Зевсъ—понятіе бога, взятаго въ себѣ самомъ, а демоны—проявленія его силъ въ природѣ и человѣческой жизни. Таково первоначальное значеніе этихъ понятій и у самого Гомера. Это, кажется, и было то начальное натуралистическое представленіе, изъ котораго развился болѣе сложный политеизмъ, а затѣмъ антропоморфизмъ. На этомъ основаніи повидимому слѣдовало бы заключить, что исходъ греческой религіи—тотъ же, что и у арійцевъ востока, и что слѣдовательно въ основѣ ея и здѣсь, какъ тамъ, лежитъ своеобразный, проникнутый уже натурализмомъ, *монотеизмъ*, обожаніе единой силы подъ образомъ, или въ формѣ свѣтоваго начала природы. Но у грековъ есть своя теогонія, въ которой сохранены преданія о первоначальныхъ временахъ греческой религіи и на основаніи которыхъ повидимому нужно предположить, что до Зевса уже были боги, его предшественники, и что до времени его владычества смѣнилась не одна династія боговъ. По Гезіоду, Зевсу предшествовалъ Кронъ (χρόνος) а Крону—Уранъ. Уранъ (небо) и Гэя (земля) произвели, говоритъ онъ, боговъ титановъ и между ними юнѣйшаго, но хитромысленнаго Крона, питавшаго ненависть противъ своего родителя вмѣстѣ съ другими титанами. Поэтому, какъ только они раждались, небо—Уранъ скрывало ихъ въ нѣдрахъ матери земли, не давая имъ видѣть свѣта. Земля стенала отъ этого, скрывая ихъ внутри себя, и наконецъ, при посредствѣ Крона, умыслила свергнуть ненавистное и

Digitized by Google

полное коварства господство Урана надъ нею и ея дѣтьми. Кронъ косою съ острыми зубцами отсѣкаетъ члены тѣла у своего отца, лишаетъ его тѣмъ производительной силы и самъ вступаетъ въ обладаніе міромъ. Но и господство Крона, имѣвшаго женою Рею, было также коварно. И онъ, какъ его отецъ, не давалъ свободы своимъ дѣтямъ, раждавшимся отъ Реи, пока наконецъ не явился его сынъ — «мыслитель» Зевсъ, отнявшій у него владычество. И Рея, какъ Гэя, томилась тѣмъ, что Кронъ угнетаетъ своихъ дѣтей и вмѣстѣ съ ними замыслила месть ему. Когда приближалось время родить Зевса, отца боговъ и людей, она, по совѣту своихъ родителей — «земли и покрытаго звѣздами неба», отправилась въ Критъ и тамъ скрыла рожденнаго Зевса въ пещерѣ горы, а Крону, поглощавшему раждавшихся отъ нея дѣтей, дала обвитый пеленами камень, который онъ и сокрылъ въ своей утробѣ вмѣсто Зевса. Оставшійся въ живыхъ и тайно воспитанный въ Критѣ, Зевсъ впослѣдствіи свергнулъ Крона и воцарился на его мѣстѣ, побѣдивъ отца и своихъ братьевъ титановъ.[1] Объ этихъ богахъ до Зевса знаетъ и часто говоритъ и самъ Гомеръ; онъ называетъ Зевса не иначе, какъ Кронидомъ, или Кроніономъ т. е. сыномъ Крона, и упоминаетъ о богахъ Уранидахъ, низверженныхъ въ преисподнюю.[2] Миѳъ объ этой борьбѣ Зевса съ титанами и его отцомъ Крономъ очевидно принадлежитъ древнему, до-гомеровскому времени и не измышленъ Гезіодомъ. Такимъ образомъ сказаніе это, хотя бы и свободно обработанное въ Гезіодовой теогоніи, повидимому указываетъ на

---

[1] Hesiod. Theogon. 154—210, 453—560.

[2] Ilias. 5, 898.

Digitized by Google

древнѣйшую эпоху греческихъ религіозныхъ вѣрованій, смѣнившихся поклоненіемъ Зевсу, который былъ сравнительно новымъ, а не первоначальнымъ богомъ. Такъ большею частію смотрѣли на это миѳологи, особенно же миѳологи идеалисты. Шеллингъ и его школа въ этой смѣнѣ боговъ и въ исторіи борьбы между ними видѣли моменты въ развитіи религіознаго сознанія грековъ и исторію внутренней психической борьбы, какою сопровождалась для сознанія эта смѣна вѣрованій. Даже болѣе—на Гезіодово сказаніе эта школа смотрѣла, какъ на драгоцѣнное свидѣтельство о первоначальныхъ фазисахъ въ развитіи религіознаго сознанія въ доисторическое время у всѣхъ народовъ, но сохраненное только въ преданіи грековъ, этого первенствующаго народа древности. Миѳологія грековъ съ своими сказаніями о богахъ до Зевса представляетъ, по мнѣнію идеалистической школы, въ миѳическихъ чертахъ тотъ путь, какимъ шло и должно было идти человѣческое сознаніе въ постепенномъ развитіи религіозныхъ воззрѣній, начиная отъ безразличныхъ и смѣшанныхъ представленій и переходя физическія понятія и натуралистическія вѣрованія. Грекъ прошелъ чрезъ всѣ тѣ моменты, какіе указывала философія религіи Шеллинга. Исторія греческой религіи можетъ служить нормою этого развитія, а греческій миѳъ о борьбѣ боговъ и ихъ смѣнѣ скрываетъ въ себѣ подъ формою конкретныхъ образовъ глубокій психологическій смыслъ; эта борьба между богами есть та неизбѣжная борьба мысли, или сознанія, которою посредствуется всякій переходъ отъ старыхъ вѣрованій къ новымъ. По теоріи Шеллинга, нами прежде изложенной, [1] религія открывается смутнымъ, неопредѣлен-

[1] См. т. I, стр. 42 и 43.

Digitized by Google

нымъ представленіемъ о божествѣ, какъ общей физической силѣ: это у грековъ Гэя и Уранъ; второму моменту въ развитіи понятія о божествѣ соотвѣтствуютъ у нихъ боги природы съ зараждающимися въ нихъ нравственными свойствами, но еще стоящіе подъ вліяніемъ грубой силы и дикихъ инстинктовъ: это царство титановъ. Только послѣ побѣды надъ ними является Зевсъ, богъ съ духовными свойствами. Такимъ образомъ эта теорія признаетъ реальное бытіе боговъ Урана и Крона до Зевса и смѣну ихъ считаетъ дѣйствительно совершившеюся и совершившеюся въ такой именно послѣдовательности.[1] Что такое былъ этотъ Кронъ сравнительно съ Зевсомъ и Ураномъ, на этотъ вопросъ идеалистическая теорія не даетъ опредѣленнаго отвѣта.[2] На ряду съ этимъ взглядомъ издавна идетъ другой, совершенно отвергающій всякое историческое значеніе боговъ гезіодовой теогоніи до Зевса. По этому послѣднему взгляду, Кронъ есть позднѣе явившееся олицетвореніе понятія времени

[1] Это воззрѣніе, высказанное въ первый разъ Шеллингомъ, развивалось болѣе или менѣе своеобразно въ Die Religions-Systeme der Hellenen Штура и у другихъ позднѣйшихъ историковъ и миѳологовъ. У насъ извѣстно, написанное подъ вліяніемъ той же Шеллинговой теоріи, сочиненіе г. Леонтьева «О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи» (Москва 1850 г.), на которое мы уже указывали. Сочиненіе это замѣчательно по той послѣдовательности, съ какою до подробностей, часто очень тонкихъ, проведена идея Шеллинга въ примѣненіи къ частному вопросу о древнихъ культахъ Зевсу, которые по взгляду автора служили переходными моментами отъ Крона къ Зевсу олимпійскому.

[2] Авторъ книги «О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи» характеризуетъ время поклоненія Крону, какъ эпоху смутнаго представленія о богахъ, соединеннаго съ безъименнымъ поклоненіемъ имъ, на что указываетъ приведенное выше свидѣтельство Геродота о безъименныхъ богахъ, которымъ въ древности приносились жертвы въ Додонѣ. Онъ замѣчаетъ, что вопросъ объ отличіи Зевса отъ Крона и Урана не можетъ быть рѣшенъ *только историческимъ* путемъ. Стр. 27.

Digitized by Google

(χρόνος). Буттманъ, находя неестественнымъ, чтобы отецъ величайшаго изъ боговъ, Зевса, какимъ является Кронъ въ теогоническомъ миѳѣ, былъ совершенно забытъ, лишенъ всѣхъ почестей и свергнутъ въ преисподнюю, и указывая на то, что древніе народы никогда такимъ образомъ не относились къ богамъ, не смотря на измѣненіе своихъ понятій о нихъ, полагаетъ, что онъ никогда не пользовался дѣйствительнымъ поклоненіемъ въ Греціи, а измышленъ позднѣе для пополненія представленій о доисторическомъ времени. [1] Въ новѣйшее время тотъ же въ сущности взглядъ, хотя въ иной формѣ и на иныхъ основаніяхъ, по преимуществу же подъ вліяніемъ началъ сравнительной миѳологіи, именно подъ вліяніемъ мысли, что Зевсъ указываетъ на обще-арійское древнѣйшее божество, высказывается многими филологами и миѳологами. Отфридъ Мюллеръ склоняется въ пользу мнѣнія, что Зевсъ былъ древнѣйшимъ богомъ грековъ, а его эпитетъ—Кроніонъ, такъ обычный у Гомера, значитъ сынъ времени, или первовремени, вѣчности. [2] Еще яснѣе высказываетъ это Велкеръ. Кронъ очевидно — время, говоритъ онъ, а названіе Зевса сыномъ Крона, съ какимъ мы постоянно встрѣчаемъ его у Гомера, значитъ «сынъ вѣчности» и указываетъ на него, какъ на существо абсолютное, какъ на первое и непосредственное проявленіе вѣчнаго начала и источникъ всякой жизни. Въ эпитетѣ Κρονίων, Κρονίδης, т. е., сынъ Крона, Кроновичъ, Кронидъ, какой даетъ Зевсу Гомеръ, нельзя не видѣть, остроумно замѣчаетъ Велкеръ, *почетнаго* имени. Оно усвояется только ему одному; братья Зевса

---

[1] Mythologus. 1814. См. подробнѣе у г. Леонтьева, стр. 17 и 18.
[2] Geschichte d. Gricchisch. Litteratur. B. I. S. 151. Сравн. S. 22.

Digitized by Google

(Посейдонъ и Аидъ, по миѳу, дѣти того же Крона) упоминаются безъ этого эпитета. Выраженіе—Зевсъ Кроніонъ такимъ образомъ совершенно тождественно съ выраженіемъ—Зевсъ вѣчный. Отвлеченный Кронъ, въ отношеніи къ Зевсу, тоже въ Греціи, по словамъ Велкера, что Заруана-Акарана у персовъ въ отношеніи къ Ормузду. Изъ этого эпитета «вѣчный» послѣ образовалось понятіе особаго бога — Крона. Уранъ точно также—продуктъ одной позднѣйшей систематизаціи вѣрованій. [1] Опредѣленнѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ умѣреннѣе воззрѣніе Преллера. Въ Кронѣ, какъ и въ Уранѣ, онъ видитъ олицетвореніе не отвлеченнаго понятія времени, или вѣчности, а живыхъ, реальныхъ силъ природы, какъ и въ самомъ Зевсѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ предполагаетъ, что и Кронъ и Уранъ явились позднѣе, и отвлечены отъ самого же Зевса, который есть одинъ древнѣйшій и единственный національный богъ грековъ, отъ начала имѣвшій культъ. Очевидно, говоритъ онъ, что «Уранъ и Кронъ отвлечены отъ культа Зевса, какъ и вообще старѣйшіе боги въ космогоніи возникаютъ изъ позднѣйшихъ.» [2] Уранъ и Кронъ, по этому взгляду, не отдѣльны отъ Зевса и содержатъ подъ собою тоже понятіе, только въ нѣкоторыхъ его частнѣйшихъ свойствахъ и обнаруженіяхъ; самое существованіе ихъ культовъ въ древнѣйшее время подвергается сомнѣнію. Наконецъ Мори вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими миѳологами думаетъ видѣть въ Кронѣ отличное отъ гомерическаго Зевса, пеласгійское божество (Зевса хтоническаго), признавая такимъ образомъ дѣйстви-

---

[1] Griechische Götterlehre. B. I. S. 140—155.

[2] Griechische Mythologie von Preller. B. I. S. 38.

Digitized by Google

тельность культа Крона, предшествовавшаго культу Зевса, но отрѣшаясь отъ воззрѣній идеалистической школы на послѣдовательность въ развитіи поклоненія Урану, Крону и Зевсу. Мнѣніе это сближаетъ Крона съ малоазіатскими богами въ родѣ Бэла или Ваала, и предполагаетъ въ культѣ Крону вліяніе на грековъ сирофиникійской религіи. [1]

Въ миѳическомъ разсказѣ, составленномъ притомъ уже подъ вліяніемъ стремленій къ систематизаціи народныхъ вѣрованій, каковъ разсказъ Гезіода, искать точной и полной исторіи развитія религіознаго сознанія съ его моментами значило бы построять эту исторію a priori. Тѣмъ болѣе произвольно такое предположеніе, что оно стоитъ въ непосредственной связи съ чисто идеалистической теоріей о фазисахъ въ развитіи религіознаго сознанія въ человѣкѣ,—теоріей, основанной на общихъ спекулятивныхъ началахъ Шеллинговой философіи. Но съ другой стороны было бы также произвольно и отрицать всякое историческое значеніе миѳическихъ боговъ, предшественниковъ Зевса. Слѣды древняго поклоненія одному изъ нихъ, ближайшему къ Зевсу, Крону, оставались и въ историческое время Греціи. По свидѣтельству Павзанія, даже въ Аѳинахъ было капище Крона и Реи близъ Зевсова храма. А на островахъ Критѣ и Родосѣ культъ Крону соединенъ былъ даже съ приношеніемъ людей въ жертву. [2] Извѣстенъ былъ праздникъ Кроній, учрежденіе котораго приписывалось временамъ отдаленной древности. [3] Въ виду этихъ сви-

---

[1] Histoire des religions de la Grèce antique. Par Maury. T. I. p. 81. 83. t. III. p. 219.

[2] Леонтьева О поклоненіи Зевсу, стр. 20.

[3] Праздникъ этотъ состоялъ въ пиршествѣ господъ съ рабами по уборкѣ хлѣба и плодовъ. Тамъ же.

Digitized by Google

дѣтельствъ исторіи трудно совершенно отвергать историческое значеніе культа Крону. Но и сама въ себѣ эта теорія, совершенно отвергающая всякое историческое значеніе Урана и Крона, особенно въ той крайней формѣ, въ какой она высказана у Буттмана и отчасти у Велкера, не представляется удовлетворительно рѣшающею спорный вопросъ. Вопреки положенію Буттмана, исторія древнихъ религій свидѣтельствуетъ, что хотя сущность воззрѣній на божество не измѣнялась, но имена боговъ разнообразились и прежніе боги иногда уступали свое мѣсто богамъ съ другимъ именемъ. Что касается до мнѣнія Велкера о томъ, что Кронъ есть олицетвореніе времени, или темной основы бытія, въ сравненіи съ которою Зевсъ есть возникшая изъ нея живая, реальная сила природы, то на первый взглядъ оно представляется самымъ естественнымъ и все легко объясняющимъ. Миѳъ о Кронѣ, пожирающемъ своихъ дѣтей, получаетъ при этомъ ясный и опредѣленный смыслъ: tempus est edax rerum. Такой именно смыслъ мы й привыкли соединять съ этимъ миѳическимъ сказаніемъ. Такимъ или подобнымъ образомъ объясняли идею Крона-Сатурна еще стоики. По ихъ взгляду, Кронъ есть темная, непонятная основа безчисленныхъ, взаимно чередующихся вѣковъ, изъ которыхъ слагается міровая жизнь, а Зевсъ—та сила, которая упорядочиваетъ ходъ міровыхъ явленій, опредѣляетъ время въ его связи съ движеніями небесныхъ свѣтилъ. [1] Но въ относительно древнюю эпоху трудно

[1] Cicero, de natura deorum. lib. 11. 64. M. T. Ciceronis opera. 1846. ed. Lambini. Передавая это воззрѣніе стоиковъ, Цицеронъ замѣчаетъ, что у латинянъ Кронъ Saturnus apellatus est, quod Saturetur annis; ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia, annisque praeteritis insaturabiliter expletus.

Digitized by Google

допустить существованіе бога съ такимъ отвлеченнымъ смысломъ, тѣмъ болѣе, что онъ смѣнился послѣ понятіемъ гораздо болѣе конкретнымъ. Заруана Акарана и египетскій Аммунъ отвлечены отъ Ормузда и Ра; но это отвлеченіе сдѣлано въ позднѣйшее время, и культъ этихъ боговъ явился послѣ. А главное, такое объясненіе затрудняется еще тѣмъ, что Крону, по гезіодовой теогоніи, предшествуетъ Уранъ. Если Кронъ значилъ, какъ предполагаетъ Велкеръ, время, или вѣчность и понатіе о немъ близко къ идеѣ о Заруана-Акарана, которая была высшимъ и послѣднимъ представленіемъ, дальше котораго нельзя было идти съ точки зрѣнія натурализма; то что будетъ предшественникъ Крона — Уранъ? Если Зевсъ есть сынъ вѣчности, то сама вѣчность—чье порожденіе?— или вѣчной матеріи, которую представляли Уранъ и Гэя? Мы не говоримъ уже о томъ, что у грековъ никогда не было аллегорическихъ миѳовъ, или олицетворенія чисто отвлеченныхъ понятій. Остается искать исхода къ рѣшенію вопроса съ точки зрѣнія среднихъ мнѣній—Преллера и Мори, которые, не отрицая вовсе дѣйствительнаго существованія Крона и Урана въ древней религіи грековъ, не признаютъ однакоже дѣйствительною, исторически вѣрною ту преемственность въ явленіи боговъ греческой религіи, какая указана въ теогоніи, по которой Уранъ и Кронъ предшествовали Зевсу. Боги старѣйшіе по теогоніи дѣйствительно, какъ справедливо замѣчаетъ Преллеръ, часто исторически бываютъ позднѣйшими. Мы можемъ указать въ этомъ случаѣ на индѣйскаго Браму и египетскаго Аммона. Кронъ и Уранъ могли существовать совмѣстно съ Зевсомъ, подлѣ него; они могли явиться даже позднѣе его и, не смотря на это, въ теогоніи сдѣлаться его предшественниками.

Digitized by Google

Что же такое эти боги, предшественники Зевса, по теогоніи Гезіода? На это отчасти отвѣчаютъ преданія о Кронѣ у позднѣйшихъ грековъ и ихъ воззрѣніе на это божество. Замѣчательно, какъ излагаетъ это г. Леонтьевъ, мнѣніе грековъ, что Кронъ, переставшій царствовать у нихъ, продолжалъ пользоваться поклоненіемъ у другихъ народовъ. У грековъ дѣйствительно были сказанія, что Кронъ убѣжалъ отъ Зевса на сѣверъ (на Кавказъ), или на западъ, и вообще къ варварамъ; но по преимуществу они находили своего Крона у семитическихъ народовъ, или народовъ Малой Азіи. Они относили къ нему человѣческія жертвы, приносимыя Ваалу и Молоху и еврейскую субботу называли днемъ Крона. [1] Трудно представить, чтобы такое мнѣніе имѣло своимъ основаніемъ только то, что забытый греками, оставленный ими, худшій богъ царитъ у варваровъ. А богъ варваровъ, говоря вообще, богъ природы, въ частности же богъ мало-азіатскихъ народовъ есть богъ солнца и плодородія, Бэлъ, или Ваалъ, которому, какъ и Крону, приносились кровавыя жертвы. Итакъ ближе всего это былъ солнечный богъ, съ представленіемъ о которомъ связана была идея плодородія. На это указываютъ какъ празднества въ честь Крона, уцѣлѣвшія до историческихъ временъ, такъ и то, что римскій Сатурнъ, отождествленный по значенію съ греческимъ Крономъ, прежде вовсе не былъ отвлеченнымъ богомъ времени, а богомъ жатвы и плодо-

[1] У г. Леонтьева собраны относящіяся сюда свидѣтельства греческихъ и латинскихъ писателей. О поклоненіи Зевсу, стр. 21—23. Что касается до названія еврейской субботы днемъ Крона, то очевидно греки въ этомъ случаѣ смѣшивали религію евреевъ съ религіями другихъ семитовъ.

Digitized by Google

родія, что видно и изъ его имени Saturnus. Греческое имя Крона также не стоитъ въ противорѣчіи съ такимъ понятіемъ о немъ. Κρόνος отъ κραίνω—завершаю исполняю, заканчиваю, созидаю, значитъ прежде всего бога умѣряющаго, упорядочивающаго, зиждущаго жизнь природы, а не бога времени. [1] Послѣднее значеніе есть уже производное. Богъ плодородія и перемѣнъ въ природѣ т. е. смѣны весны и зимы могъ впрочемъ впослѣдствіи стать, какъ и сталъ позднѣе, богомъ самого времени; съ понятіемъ о немъ соединено было и это болѣе отвлеченное представленіе. Но то въ высшей степени вѣроятно, что въ началѣ онъ былъ богомъ *временъ года*, связанныхъ съ представленіемъ о плодородіи. Понятно при этомъ отчасти и то, почему съ временемъ господства этого бога земныхъ благъ послѣ связано было и воспоминаніе о первобытныхъ временахъ, когда люди были довольны и счастливы, тогда какъ съ идеею бога времени они совершенно несогласимы. Подобныя божества въ другихъ религіяхъ, какъ напр. египетскій Себъ, имѣютъ характеръ болѣе или менѣе мрачный. Замѣчательно также, что въ орфическихъ гимнахъ отцомъ этого Крона, который называется въ нихъ уже αἰῶνος παγγενέτωρ, признается солнце, а матерью—луна. [2] Быть можетъ, это остатокъ преданій о солнечномъ происхожденіи и значеніи Крона. Итакъ

---

[1] Имени Кронъ даютъ также значеніе «прошедшій», производя его отъ того же κραίνω завершаю, и находя въ немъ указаніе на то, что Зевсъ сравнительно съ Крономъ былъ богъ новый (О поклоненіи Зевсу. стр. 28). Но принять такое значеніе имени Крона нельзя уже потому, что и Уранъ былъ богъ прошедшій, при предположеніи, что Зевсъ былъ преемникомъ Урана и Крона.

[2] Orphica. Ὕμνοι. VIII и XI. 14 и 5.

Digitized by Google

Кронъ въ противоположность Зевсу *мыслителю*, какъ характерно называется послѣдній въ теогоніи Гезіода, есть богъ природы вообще и въ частности богъ плодородія и перемѣнъ въ жизни земли. Такое понятіе о Кронѣ согласно и съ характеромъ жизни народа догомерической эпохи. Если боги Олимпа отвѣчали героическому періоду въ жизни грековъ, то, какъ замѣчаетъ О. Мюллеръ, боги, предшествовавшіе этому періоду, должны были имѣть ближайшее отношеніе къ природѣ и къ патріархальному быту; это по всей вѣроятности были боги весны, плодородія и земныхъ благъ. [1] Въ качествѣ бога плодородія, Кронъ очевидно сближался съ богами варваровъ и особенно съ Бэломъ сирійскимъ. Весьма вѣроятно также, что Малая Азія, быть можетъ, Финикія, какъ это и предполагается многими, имѣла вліяніе на развитіе въ Греціи грубыхъ формъ культа этому богу, требовавшему кровавыхъ жертвъ, хотя съ другой стороны заимствованіе такого культа обусловливалось и тогдашнимъ относительно грубымъ характеромъ самихъ пеласговъ, или древнихъ грековъ. Извѣстно по крайней мѣрѣ, что культъ Крону былъ развитъ вмѣстѣ съ легендами объ этомъ богѣ на островѣ Критѣ, открытомъ для вліянія финикіянъ. [2] Жена его, богиня Рея (отъ ῥεῖν течь) представляетъ собою ту же силу плодородія, заключенную во влажной, или водной стихіи, и по своему значенію близка къ тѣмъ мало-

---

[1] Geschichte d. Griech. Litteratur. B. I. 18—22.

[2] По мнѣнію Мори, легенда о Кронѣ и его отношеніи къ Зевсу—критскаго происхожденія. Культъ Крону и Реѣ также распространенъ былъ здѣсь по преимуществу. Maury. t. I. p. 81—83. Древній до-гомерическій Зевсъ съ его натуралистическими свойствами принадлежалъ, какъ мы видѣли, также по преимуществу Криту.

Digitized by Google

азійскимъ богинямъ, носившимъ имя «матерей бытія», которыя олицетворяли раждающую силу природы. Греки и римляне, какъ мы знаемъ уже, послѣ отождествляли ее съ малоазійскою Цибелою. [1] Древній культъ Реи въ Греціи дѣйствительно носилъ черты, сходныя съ культомъ богинь Малой Азіи. [2] Что касается до значенія Урана, то въ общемъ оно ясно и понятно. Это очевидно тоже, что индѣйскій Варуна, по словопроизводству «широкій» т. е. — все пространство небесъ, въ параллель землѣ, которой оно служитъ покровомъ; быть можетъ — тоже, что и въ Ведахъ, т. е. небо ночное, небо безъ звѣздъ и солнца, пространственная среда, на которой являлся и дѣйствовалъ солнечный богъ Кронъ. Земля и небо называются и въ Ведахъ «родителями бытія» т. е. всеобщею средою, изъ которой и на которой все возникаетъ. Покровъ ночнаго неба надъ землею у Гезіода представляется брачнымъ соединеніемъ неба съ землею для рожденія дня — представленіе очевидно древнее и отличающееся глубокою непосредственностію и пластичностію воззрѣнія. [3]

Но изъ того, что существовалъ культъ Крона и извѣстенъ былъ богъ Уранъ до Гомера и въ доисторическую эпоху, никакъ не слѣдуетъ еще, что эти боги предшествовали Зевсу и особенно, что этотъ

---

[1] Греки называли свою Рею также Mâ, т. е., мать боговъ и вообще бытія. Maury. t. I. pag. 78. Эпитетъ Реи «идейская — горная» также указываетъ на происхожденіе понятія о Реѣ отъ Цибелы, этой матери горныхъ лѣсовъ.

[2] Жрецы древней Реи (куреты) напоминаютъ малоазійскихъ галловъ — жрецовъ всеобщей матери бытія. Древніе очистительные обряды въ культѣ Реи также весьма сходны съ такими же обрядами въ честь Цибелы и Астарты.

[3] Hesiod. Theogon. 176. 177.

Digitized by Google

послѣдній явился на ихъ мѣсто и во времена господства ихъ не существовалъ въ религіи грековъ. Идея Зевса, какимъ является онъ въ преданіи, слѣды котораго сохранились и въ гомерическомъ эпосѣ, заключаетъ подъ собою и всѣ тѣ представленія, какія соединялись или могли быть соединяемы съ понятіями объ Уранѣ и Кронѣ. Существо Зевса и его значеніе, какъ описывается онъ у Гомера, обнимало собою всю природу, по крайней мѣрѣ имѣло непосредственное, близкое отношеніе ко всѣмъ областямъ міровой жизни. Онъ на небѣ, но у него братья, ему родственные, близкіе, «единаго племени и единой крови», [1] старецъ великій, обладатель сѣдаго моря Посейдонъ и царь тьмы, Аидъ. По особому миѳу о раздѣленіи владычества надъ міромъ между этими тремя братьями, — явившемуся конечно уже въ относительно позднее время, Зевсъ Посейдонъ и Аидъ бросали жребій о раздѣлѣ трехъ областей міра и каждый получилъ свою часть. Посейдону, какъ самъ онъ говоритъ, дано жребіемъ «волно-шумное море», Аиду — «подземные мраки», а Зевсу — «пространное небо въ эѳирѣ» и облакахъ; земля же осталась общею всѣмъ имъ, равно какъ и Олимпъ многохолмный. [2] Нѣтъ сомнѣнія, что миѳъ этотъ наводитъ смыслъ на вѣрованія, уже установившіяся, и что въ началѣ верховный изъ этихъ братьевъ, получившій въ свое владѣніе небо, былъ главнѣйшимъ и единственнымъ представителемъ божественной силы въ мірѣ. Замѣчательно, что въ Иліадѣ Аидъ, меньшій изъ этихъ братьевъ, называется *Зевсомъ* катахтоническимъ,[3] т. е.

---

[1] Iliad. 13, 354.
[2] Iliad. 15, 187—193.
[3] Iliad. 9, 457.

Digitized by Google

Зевсомъ подземнымъ, а Посейдону Зевсъ напоминалъ, что онъ *старше* его и больше знаетъ. [1] Есть вся вѣроятность въ заключеніи, что первоначально одинъ Зевсъ и былъ дѣйствительно владыкою всѣхъ трехъ областей въ природѣ т. е. и неба и моря и преисподней. Этого мало. У Гомера имя его, какъ справедливо въ этомъ отношеніи замѣчаетъ Велкеръ, отождествляется съ нарицательнымъ, общимъ именемъ божества и замѣняется словомъ Θεὸς; а сродство этого имени съ обще-арійскимъ названіемъ Бога доказываетъ глубокую древность и исконное и постоянное значеніе Зевса. Съ другой стороны у Гомера же высказывается, что Зевсъ есть источникъ всего и общая причина бытія, что въ немъ все и все изъ него истекаетъ. [2] Это очевидно основное, первоначальное представленіе, въ которомъ исходъ всѣхъ другихъ натуралистическихъ вѣрованій. Мысль о томъ, что Зевсъ есть отецъ боговъ и людей, какъ называетъ его Гомеръ, всегда была присуща сознанію грековъ, и всѣ другіе главнѣйшіе боги, какъ до Гомера, такъ и послѣ, носили имя также Зевса; всѣ они были Зевсъ, раздѣлившійся самъ въ себѣ, и самое это раздѣленіе между Крономъ и Ураномъ съ одной стороны, и Зевсомъ съ другой, позднѣе представляется временнымъ и не уничтожающимъ единства между ними. Если у Гезіода Кронъ низверженъ Зевсомъ въ преисподнюю, то у Пиндара онъ уже освобожденъ отъ своихъ узъ тѣмъ же Зевсомъ, а у орфиковъ самъ Зевсъ призываетъ его на помощь для устройства вселенной. [3] Въ самомъ Гезіодовомъ сказаніи можно

---

[1] Ilias. 15, 182. 13, 385.

[2] Ilias. 13, 632. σέο δ' ἐκ τάδε πάντα πέλονται.

[3] O. Müller. Geschichte der Griech. Litteratur. S. 420.

Digitized by Google

подмѣтить черты, доказывающія единство всѣхъ трехъ боговъ, которые представляются борцами за право владычества въ мірѣ. Зевсъ поражаетъ Крона, но по совѣту неба и земли. [1] Въ немъ таже сила, что и въ нихъ. Послѣ у орфиковъ понятіе о Кронѣ, предшественникѣ Зевса, также мѣняется; онъ даже называется *сыномъ Зевса*. Такимъ образомъ все приводитъ къ убѣжденію, что ни Кронъ, ни Уранъ въ сущности не отличны отъ Зевса и представляютъ собою стороны того, что было въ самомъ Зевсѣ. Уранъ, какъ и Варуна—та широкая среда, гдѣ и на которой дѣйствуетъ Зевсъ, какъ богъ свѣта—Индра у индусовъ; Кронъ это тотъ же Зевсъ или Индра, но взятый въ значеніи бога весны и лѣта и годичныхъ перемѣнъ. Весьма вѣроятно, какъ замѣтили уже мы, что этотъ послѣдній, носящій греческое имя, но, повидимому, не отвѣчающій ни одному изъ главныхъ арійскихъ божествъ, явился подъ вліяніемъ иноземнымъ въ Критѣ, откуда шла и легенда о немъ, и есть тотъ же Зевсъ, но хтоническій, имѣющій особое значеніе въ отношеніи къ землѣ и ея плодородію. Позднѣе Цицеронъ называлъ Крона критскимъ Зевсомъ. По его же словамъ, существовали и другія генеалогіи Зевса, въ которыхъ онъ изводился не отъ Урана, а отъ эѳира. [2] Скорѣе всего этотъ Кронъ былъ мѣстнымъ богомъ, понятіе о которомъ сложилось изъ смѣси пеласгическихъ вѣрованій съ восточными, а послѣ пріобрѣлъ всеобщую извѣстность. [3]

---

[1] Theogon. 470.

[2] De natura deorum. III, 21.

[3] Такое смѣшеніе пеласгическихъ вѣрованій съ малоазійскими было конечно тѣмъ легче, что, въ древнѣйшую эпоху, у самихъ древнихъ грековъ или пеласговъ понятіе Зевса носило безъ сомнѣнія болѣе

Digitized by Google

Такимъ образомъ древній культъ грековъ, какъ и культъ индусовъ, проникнутъ былъ единствомъ въ воззрѣніи на божество и представляетъ собою тоже, что мы видѣли уже у арійцевъ востока и у египтянъ, т. е. своеобразный монотеизмъ, привязанный впрочемъ къ идеѣ о всеобщей силѣ природы.

Если отъ этого первоначальнаго единства въ воззрѣніи на божество пойти еще далѣе къ его исходу, то необходимо признать, что въ основѣ древне-греческихъ понятій о божествѣ лежало представленіе о свѣтѣ, или эѳирѣ, который олицетворялъ собою Зевсъ, и что онъ и былъ исконнымъ и національнымъ богомъ грековъ, какъ Юпитеръ у италійцевъ, которые также имѣли своего Крона—Сатурна. Этотъ богъ «свѣтлаго дня», какъ арійскій Индра, и былъ царственнымъ богомъ въ отдаленную, доисторическую эпоху и окруженъ былъ другими низшими богами, олицетворявшими явленія неба и земли. А еще прежде, въ томъ нѣтъ сомнѣнія, онъ былъ и исходнымъ понятіемъ для всѣхъ натуралистическихъ представленій. Свѣтъ—вотъ къ чему привязана была и здѣсь первоначальная религія. Небо-Уранъ, древне-арійскій Варуна, въ космогоніи явился богомъ старшимъ Зевса, потому что онъ есть среда, на которой и изъ которой является свѣтъ. Но психологически, въ дѣйствительной исторіи развитія натуралистическихъ вѣрованій, Зевсъ старше, какъ богъ Ра въ Египтѣ

грубый натуралистическій характеръ. Мори предполагаетъ, что самая легенда о рожденіи Зевса отъ Крона и Реи или что тоже, по его словамъ, отъ неба и земли, составлена по образцу египетскихъ и малоазіатскихъ тріадъ боговъ. По чисто пеласгическому, какъ и арійскому воззрѣнію, замѣчаетъ онъ, земля или Рея — жена Зевса, а не мать. Maury. t. I. pag. 64.

Digitized by Google

старше Атму, или Аммуна, занимающаго въ теогоніи первое мѣсто [1], а Кронъ есть особая, мѣстная форма тогоже Зевса. Мы пришли такимъ образомъ и здѣсь къ первоначальному единству въ понятіи о богѣ, какъ въ религіи Египта, Индіи и Ирана. Вездѣ одно и тоже, замѣчательное въ антропологическомъ отношеніи, явленіе.

Но это единство и здѣсь, какъ тамъ, уже начинаетъ проникаться натурализмомъ и есть не столько деизмъ, сколько пантеизмъ. Оно связано съ идеей общей, верховной силы природы, именно — съ идеей эѳира, который у орфиковъ и называется στοιχεῖον κόσμου ἄριστον [2]. Изъ этого начинаетъ развиваться политеизмъ, но постепенно, какъ и во всѣхъ другихъ религіяхъ. Чѣмъ дальше отъ исторической эпохи и чѣмъ ближе ко временамъ первоначальной древности, тѣмъ одиночнѣе Зевсъ и тѣмъ менѣе около него сыновей и дочерей и вообще другихъ божествъ, ему подчиненныхъ.

Итакъ исходъ религіознаго воззрѣнія грековъ напоминаетъ намъ обще-арійскія вѣрованія. Главный и національный богъ грековъ отъ начала былъ богъ неба, или частнѣе, богъ свѣтлаго дня. Свѣтъ, эѳиръ сначала служитъ откровеніемъ божественной силы, или міровой сущности. Около этого понятія группи-

---

[1] Въ дополненіе къ тому, что сказано нами объ отношеніяхъ между ведическими богами Индрой и Варуной и въ виду мнѣній, что Варуна, а не Индра былъ первымъ и главнѣйшимъ богомъ индусовъ, потому что у арійцевъ запада, грековъ Уранъ первый и старѣйшій богъ (см. т. I. стр. 192), здѣсь мы можемъ замѣтить, что и у грековъ Уранъ не былъ самымъ первымъ и старѣйшимъ богомъ.

[2] Orphica. Ὕμνος V. Велькеръ находитъ въ древнемъ Зевсѣ идею «примитивнаго», какъ онъ выражается, пантеизма, т. е., и трансцедентальную идею и вмѣстѣ съ тѣмъ космическую.

Digitized by Google

руются дальнѣйшія, болѣе сложныя политеистическія представленія. Божествами признаются небо въ своихъ дѣйствіяхъ на землю, ее оплодотворяющихъ, солнце и луна въ своихъ явленіяхъ, огонь въ его животворной силѣ, словомъ — полная аналогія съ Ведами. Въ періодъ пеласгическій земныя божества по преимуществу выступаютъ подъ разными именами: Діоны, Гэи, Деметры, сообразно съ строемъ духовной жизни народа, всецѣло привязанной къ землѣ и ея дарамъ.

Но эти божества природы впослѣдствіи получили у грековъ новый характеръ: они выродились въ существа живыя, личныя, съ нравственно человѣческими свойствами. Изъ Зевса, какъ олицетворенія свѣточа жизни физической, постепенно возникаетъ идея свѣточа жизни разумной, какая въ самомъ человѣкѣ. Открывается господство этого новаго Зевса, т. е., Зевса съ новыми свойствами, Зевса не додонскаго или ликейскаго и идейскаго, а отца боговъ и людей, Зевса олимпійскаго.[1] Моментъ этотъ описывается въ греческой миѳологіи, какъ побѣда Зевса надъ другими богами послѣ упорной и жестокой битвы. Это извѣстная титаномахія, борьба Зевса съ титанами, воспоминаніе о которой сохранено у Гомера и, которая подробно изображается у Гезіода въ связи съ разсказами о побѣдѣ Крона надъ Ураномъ и Зевса надъ Крономъ. Мысль этого сказанія, очень сложнаго и сбивчиваго, та, что Зевсъ, свергнувъ иго отца своего Крона, долженъ былъ вести войну за свое полное господство съ другими Уранидами, т. е.,

---

[1] Трудно конечно историчесии прослѣдить всѣ перепетіи въ развитіи идеи о Зевсѣ олимпійскомъ, какъ это дѣлаетъ г. Леонтьевъ въ своемъ сочиненіи о поклоненіи Зевсу, на основаніи теоріи Шеллинга; къ тому же для нашей цѣли это излишне.

Digitized by Google

братьями его отца. Миѳъ называетъ ихъ общимъ именемъ «титаны», которое дано имъ великимъ Ураномъ «въ укоризну за ихъ злодѣйство», т. е., за сопротивленіе ему. [1] Что значитъ это имя, рѣшить трудно; по видимому оно происходитъ отъ корня,— τιταίνειν, простирать, стремиться и указываетъ на физическія силы. [2] Между ними упоминаются боги, или духи рѣкъ и подземной глубины, и солнце и луна. Въ борьбѣ этой помогаютъ Зевсу, освобожденные имъ отъ тиранства его отца и скрывавшіеся дотолѣ въ глубинѣ подземныхъ мраковъ, крониды и другія существа, названныя въ миѳѣ одноглазыми циклопами, «сторукими» и имѣющими по 50 головъ. Самая битва описывается, какъ всеобщая катастрофа въ природѣ: стенало небо отъ этого сраженія боговъ, земля издавала трескъ, горы колебались въ основаніяхъ, удары мощныхъ боговъ достигали до самого мрачнаго тартара. Когда битва кончилась, блаженные боги, по совѣту земли, убѣдили царствовать надъ ними «далеко зрящаго и многосовѣтнаго» Зевса, который и низринулъ титановъ въ преисподнюю. [3]

Идеалистическая школа въ этомъ миѳѣ о титанахъ, какъ и въ самихъ именахъ ихъ, пыталась видѣть чисто психологическія понятія и найти въ нихъ указаніе на прожитые моменты религіознаго сознанія грековъ при переходѣ отъ поклоненія Крону къ по-

---

[1] Hesiod. Theogon. 207.

[2] Діодоръ сицилійскій производитъ это слово отъ τοταία—названіе земли. Преллеръ считаетъ впрочемъ вѣроятнѣйшимъ производство отъ τιτήνη, что тождественно по значенію съ βασιλὶς и τίταξ, т. е. ἔντιμος, δυνάστης, βασιλεὺς. Preller. Gricchiche Mythologie. B. I. S. 39.

[3] Hesiod. Theogon. 665—745. 881—885.

Digitized by Google

клоненію Зевсу. [1] Но не нужно прибѣгать ни къ какимъ особымъ искусственнымъ толкованіямъ миѳа, чтобы видѣть значеніе его въ отношеніи къ вопросу объ олимпійскомъ Зевсѣ, какъ богѣ иномъ, новомъ, утвердившемъ свое господство въ религіозномъ сознаніи грековъ. Имя всѣхъ вообще титановъ и частныя имена нѣкоторыхъ изъ нихъ въ отдѣльности указываютъ на силы физическія, хотя точный смыслъ ихъ и невозможно опредѣлить. [2] Важны здѣсь не частныя свойства титановъ и значеніе каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, а то, что они уступили силѣ Зевса «мыслителя». Строго говоря, этотъ греческій миѳъ о борьбѣ боговъ самъ въ себѣ не заключаетъ ничего особеннаго и не есть въ миѳологіи явленіе выдающееся. Подобныя сказанія мы находимъ у индѣйцевъ въ Ведахъ и у египтянъ въ миѳѣ о побѣдѣ солнца и его силы надъ Сетомъ-Тифономъ. Сраженіе Индры съ Вритрой, свѣта съ мракомъ — обыкновенная тема ведическихъ гимновъ. Самое описаніе страшной борьбы между титанами и Зевсомъ напоминаетъ индѣйское сказаніе о сраженіи суровъ и ассуровъ за воду безсмертія. Быть можетъ, въ основѣ Гезіодова миѳа и лежали эти или подобныя традиціонныя, древнѣйшія сказанія о борьбѣ (Зевса) свѣта съ мракомъ, или мрачными облаками.

Особенность греческаго сказанія о борьбѣ боговъ лишь въ томъ, что окончаніе ея, побѣда въ этой борьбѣ приписывается началу разумному, человѣч-

---

[1] Stühr. Religions-systeme d. Hellenen. S. 179.

[2] Ὑπερίων—высокоидущій, θεία (отъ θεᾶσθαι)—свѣтлая, роскошная, κρεῖος (отъ κρέω, κρείω)—могучій, сильный, κοῖος (отъ καίω пылаю), βριαρεύς (отъ βριαρὸς)— крѣпкій и т. п. Preller. Mythologie. 39—48.

Digitized by Google

ному. Одолѣваетъ Зевсъ *мыслитель* и за нимъ утверждается господство надъ міромъ. Въ Индіи, въ Египтѣ побѣждаютъ въ борьбѣ съ силою мрака тѣже физическія силы свѣта, солнце, духи неба; дальше этого понятія тамъ миѳъ не идетъ, хотя силѣ свѣта и приписываются одинаково и моральныя, и матеріальныя свойства; здѣсь же господство надъ міромъ уступается «многосовѣтному Дію»,—живой личности, одаренной разумными свойствами. Съ этой точки зрѣнія, миѳъ о титанахъ есть выраженіе сознанія о господствѣ разумной силы надъ физическою, которая свергнута въ преисподнюю, т. е., оказалась ничтожною, лишенною значенія, не будучи подчинена иному, духовному, высшему началу.

Что бы ни значила въ космогоническомъ смыслѣ эта борьба (нѣтъ сомнѣнія, что у Гезіода значеніе ея прежде всего космогоническое), во всякомъ случаѣ она есть указаніе на превосходство антропоморфной — духовной силы. Что бы ни значили въ частности эти одноглазые циклопы (всего вѣроятнѣе — вулканическія явленія, скрытыя подъ землею), на что бы ни указывали сторукіе исполины, помогающіе Зевсу (по всей вѣроятности—метеорологическія явленія дождя, пара), во всякомъ случаѣ эти подземныя силы отдаютъ свои перуны и молніи, свое дикое могущество на служеніе Зевсу многосовѣтному, и прежній Зевсъ, представитель одного только физическаго свѣта, богъ солнца и плодородія уступаетъ свое мѣсто новому Зевсу, который также обладаетъ перунами — высшимъ обнаруженіемъ физической силы, ему покорившейся, но есть вмѣстѣ съ тѣмъ — и это главное— носитель совѣта, *мысли*. Другіе крониды, рожденные отъ одного съ нимъ отца, подчиняются ему и также въ связи съ нимъ видоизмѣняются: таже свѣтлая

Digitized by Google

сила, но съ инымъ характеромъ. Миѳъ есть выраженіе владычества Зевса, какъ онъ понимался со временъ антропоморфизма, которому предшествовалъ натурализмъ, ставшій теперь уже религіей прожитою. Все значеніе миѳа, снова повторяемъ, не въ борьбѣ, а въ побѣдѣ Зевса. [1]

Итакъ божество изъ силы природы преобразилось въ силу духовную, личную, въ смыслѣ человѣческаго духа. Зевсъ громовержецъ сталъ выше природы; вмѣстѣ съ нимъ стали такими же личными существами

---

[1] Шеллингъ и его школа, какъ замѣчено уже, видѣли въ миѳѣ о борьбѣ титановъ съ Зевсомъ объективное отображеніе внутренней субъективной борьбы въ сознаніи греческаго народа при переходѣ его отъ божества природы къ Зевсу. Съ той же философской точки зрѣнія г. Леонтьевъ разсматриваетъ и миѳъ объ Іо въ ея отношеніи къ Зевсу и находитъ въ немъ указаніе на внутреннюю субъективную борьбу, происходившую въ сознаніи грековъ. Тамъ, въ титаномахіи Гезіода, борьба совершается реально: боги представляются сражающимися. Здѣсь изображеніе самого человѣческаго сознанія среди этой борьбы. Іо, какъ извѣстно изъ миѳа, призывалась Зевсомъ въ супруги. Но Гера превратила ее въ корову и приставила къ ней стражемъ Аргуса. По умерщвленіи Аргуса Гермесомъ, на Іо послана была оса, терзавшая ее и гонявшая изъ страны въ страну. Блуждающая Іо (отъ ἰέναι) существо стремящееся, томящееся, по этому воззрѣнію есть образъ души, неудовлетворенной богомъ природы и тяготѣвшей къ Зевсу; стоглазый Аргусъ — сидерическое небо, олицетвореніе этого бога природы; Гера—богиня того же рода (предполагается, что миѳъ измышленъ во время господства олимпійскихъ боговъ, смыслъ его затерянъ и на мѣстѣ древней богини явилась Гера, а месть богини объяснена ревностію), враждебная Зевсу; оса — внутреннее жало въ душѣ, борющейся съ своими новыми стремленіями. Извѣстно однако же, какъ замѣчаетъ и самъ г. Леонтьевъ, что греки относили миѳъ объ Іо къ лунѣ, этому блѣдному, блуждающему спутнику земли. Корова также въ древности служила символомъ луны. Мы могли бы къ этому еще прибавить, что въ Ведахъ, какъ и скажемъ послѣ, облака и лучи солнца называются коровами и что Аргусъ, какъ и замѣчено уже, есть звѣздное ночное небо. Смыслъ миѳа очевидно чисто физическій. См. О поклоненіи Зевсу, стр. 7—9.

Digitized by Google

и его братья крониды, какъ-то Посейдонъ и другіе; стали раждаться сверхъ того отъ самого Зевса новые боги, его сыновья и дочери: это боги Олимпа. Они выродились изъ физическихъ представленій, но теперь уже не смѣшаны съ ними и дѣйствуютъ независимо отъ стихійныхъ силъ, имъ подчиненныхъ. Они сохраняютъ и свои прежнія физическія свойства, отъ которыхъ не совсѣмъ отрѣшены, но не слиты уже съ ними и свободно дѣйствуютъ въ сферѣ природы, какъ живыя личности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ они выраждаются въ личности, они начинаютъ пріобрѣтать болѣе нравственныя, чѣмъ физическія свойства, хотя нѣкоторые изъ нихъ (весьма не многіе) и остаются съ чисто-физическимъ значеніемъ. Таковы боги Иліады, Одиссеи и гомерическихъ гимновъ. Этотъ антропоморфизмъ Гомера, впрочемъ еще не полный, послѣ него развивается далѣе и получаетъ всю свою законченность у Пиндара. Окончательно отпадаютъ въ свойствахъ олимпійцевъ прежнія натуралистическія стихіи. Самъ Зевсъ при этомъ получаетъ еще высшія въ нравственномъ смыслѣ права и свойства; вообще развивается спиритуализмъ въ воззрѣніи на боговъ, особенно на верховнаго изъ нихъ, Зевса. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ антропоморфизмъ достигъ своей вершины и окончательно опредѣлился, начинается постепенное разложеніе его, которое грозитъ упадкомъ всѣмъ древнимъ вѣрованіямъ грековъ. Является критика миѳовъ, высказывается сознаніе, что боги Олимпа—существа ограниченныя, что они не болѣе совершенны, чѣмъ и самъ человѣкъ. Литература первыхъ по времени трагиковъ принадлежитъ тому послѣднему моменту въ развитіи антропоморфизма, когда началось стремленіе къ спиритуализму въ религіи. У Эсхила и Софокла понятія о богахъ гораздо воз-

Digitized by Google

вышеннѣе, чѣмъ въ гомерическомъ эпосѣ. Но Еврипидъ въ своемъ воззрѣніи представляетъ уже переходъ къ чисто отрицательному взгляду на боговъ Гомера и Гезіода. Онъ ставитъ вопросъ о самомъ бытіи олимпійскихъ боговъ. Возникаетъ затѣмъ, въ 5 вѣкѣ, чисто критическое направленіе, которое пытается объяснить происхожденіе миѳовъ о богахъ, какъ и самихъ боговъ, чисто раціоналистически, пока не разрѣшается оно полнымъ отрицаніемъ въ отношеніи къ миѳологіи (Эвгемеръ и Лукіанъ).

Параллельно съ этимъ, подъ вліяніемъ извнѣ, и въ противоположность этому духу отрицанія, въ области религіозныхъ убѣжденій развивается иное направленіе, повидимому сближающее вѣрованія грековъ съ другими религіями, но за то болѣе глубокое и полное таинственности. Это орфизмъ съ его сложною литературою, слагавшеюся въ продолженіе всего дальнѣйшаго періода времени до временъ христіанства. Это было другое, дотолѣ неизвѣстное, новое богословіе, приходившее на помощь старому, скудному, ограниченному въ своемъ содержаніи гомерическому воззрѣнію. По мѣрѣ возвышенія и развитія философіи и критическихъ взглядовъ на боговъ гомерова эпоса, орфизмъ распространялся и пріобрѣталъ большее и большее значеніе, привлекая къ себѣ таинственною стороною своего ученія. Въ своемъ существѣ это былъ мистическій пантеизмъ въ теоріи, а въ нравственномъ отношеніи—своеобразный, основанный на дуализмѣ, аскетизмъ. Въ школѣ, или сектѣ орфиковъ божество снова принимаетъ характеръ натуральнаго пантеизма, но въ мистической формѣ, которая представляется болѣе глубокою и таинственною. Литература орфиковъ не отрѣшается отъ древнихъ народныхъ сказаній; напротивъ она пользуется миѳологіей,

Digitized by Google

но влагаетъ въ миѳы свой смыслъ; преимущественно же она, какъ и соединенные съ ея воззрѣніемъ особые культы, привязана къ таинственному вопросу о послѣдней судьбѣ человѣка. Этотъ вопросъ и его новое, сравнительно съ гомерическою эпохою, рѣшеніе составляетъ главное содержаніе орфическаго религіознаго ученія. То и другое направленіе, раціонализмъ и противоположный ему мистицизмъ, идутъ рядомъ до конца греческой исторіи и умираютъ только вмѣстѣ съ смертію греческой религіи.

Философія у грековъ была независимѣе и отрѣшеннѣе отъ религіозныхъ воззрѣній, чѣмъ у другихъ народовъ. Тѣмъ не менѣе, въ общемъ воззрѣніи ея, особенно у представителей идеальнаго направленія, мы можемъ уловить соотвѣтствіе съ общимъ религіознымъ взглядомъ. Она обращала въ κόσμον νοητὸν— въ отвлеченно-идеальныя понятія то, что у Гомера представлено въ живыхъ, чувственныхъ образахъ. А мистическое направленіе въ религіи, т. е., орфическая литература составляла переходъ къ чистой философіи (средніе, или такъ называемые, смѣшанные богословы, или теософы—Ферекидъ сирскій, Епименидъ) по преимуществу въ вопросахъ космогоническихъ и затѣмъ вошла въ связь съ сродною ему по направленію философскою школою пиѳагорейцевъ, на воззрѣніе которой несомнѣнно имѣла сильное вліяніе. Позднѣйшій неоплатонизмъ также стоялъ подъ вліяніемъ религіозной мистики орфиковъ. [1] Для неоплатониковъ она была предметомъ особаго изуче-

[1] Объ отношеніи орфиковъ къ пиѳагорейской школѣ на основаніи доселѣ добытыхъ критическихъ изслѣдованій см. у Чистовича «Древне-греческій міръ и христіанство», стр. 55. 56.

Digitized by Google

нія. [1] Для насъ важенъ по преимуществу только второй моментъ въ исторіи греческой религіи, т. е., чисто антропоморфное представленіе боговъ, какъ характеристическое по отношенію къ греческой религіи, въ сравненіи ея съ другими религіозными воззрѣніями древности. Въ самомъ понятіи о богахъ важна для насъ не столько физическая, сколько нравственная сторона.

Составъ боговъ этого періода греческой религіи очень сложенъ; миѳы о богахъ въ высшей степени разнообразны. Греческая религія, говоря словами Велкера, «большое дерево съ сильными и широко разросшимися вѣтвями и листьями взаимно переплетенными». Ни одна сторона, кажется, не имѣла такого множества и такихъ сложныхъ, взаимно перемѣшанныхъ миѳовъ, какъ Греція, сама себя называвшая μυθοτόκος. Нѣтъ сомнѣнія, что все это разнообразіе боговъ и сказаній о нихъ имѣло свою цѣлость и стройность. [2] Но трудно и почти невозможно уловить ту дѣйствительную, теперь для насъ уже мало понятную связь, какая существовала между богами, возникшими изъ простѣйшихъ представленій, которыя затѣмъ осложнились чрезъ мѣстные культы. Только центральное положеніе Зевса и заключающихся въ немъ основныхъ понятій даетъ возможность отъискать единство и систему въ изображеніи боговъ Греціи.

Извѣстны впрочемъ три большихъ отдѣла, на ко-

---

[1] Апологеты христіанства также пользовались ею.

[2] Греки соединяли боговъ въ извѣстныя группы (θεῶν ἀγοραί — собранія боговъ) и сопоставляли ихъ въ гармоническую связь (σύνναοι, σύμβωμοι). Они считали боговъ то тріадами, то по 6-и и по 12-ти. Preller. Griech. Mythologie. B. I. S. 86. Welcker. Grich. Götterlehre. B. I. S. 122.

Digitized by Google

торые греки, согласно мнѣнію о дѣлежѣ міра между главными богами — Зевсомъ, Посейдономъ и Аидомъ, дѣлили своихъ боговъ; это—боги неба, моря и земли. Встрѣчается впрочемъ и менѣе сложное дѣленіе—на боговъ неба (οὐρανίοι) и земли (χθονίοι). Это послѣднее ближе отвѣчаетъ существу боговъ и ихъ значенію. Болѣе, чѣмъ вѣроятно, что весь составъ боговъ возникъ и развился изъ первоначальныхъ, Зевса—неба и земли—Гэи или вѣрнѣе, Діоны. Зевсъ и Діона (женское окончаніе того же Зевсъ, значившее землю, или силу земли, соединяющуюся съ небомъ), дали изъ себя весь послѣдующій политеизмъ. Зевсъ породилъ боговъ неба, [1] а Діона—боговъ земли, которые, въ свою очередь, подраздѣлялись на боговъ земной поверхности и боговъ подземныхъ.

Боги неба имѣютъ нѣкоторыя отличительныя свойства сравнительно съ богами земли. Первые вѣчно юны и по характеру свѣтлѣе; послѣдніе болѣе мрачны и шлютъ бѣды людямъ. Но всѣ они одинаково антропоморфны. Олимпъ по преимуществу — мѣстопребываніе боговъ неба. Впрочемъ туда являются и боги моря и воды, вообще въ этомъ отношеніи они смѣшиваются. Посейдонъ говоритъ, что земля и Олимпъ—общее достояніе боговъ. [2]

Древнѣйшій и нѣкогда единый и единственный богъ грековъ Зевсъ, остался и теперь, какъ до конца греческой исторіи, главою [3] и олимпійцевъ, и

---

[1] Οἱ ἄνω, ὕπατοι.

[2] Главнѣйшими изъ боговъ греки считали 12, соединяя ихъ въ пары: Зевсъ, Посейдонъ, Гера, Аѳина, Гермесъ, Аполлонъ, Дѣонисъ и Хариты, Артемида, Алеѳейосъ, Кронъ и Рея; или: Зевсъ, Гера, Посейдонъ, Деметра, Гермесъ, Гефестъ, Аполлонъ, Артемида, Гестія, Аресъ, Аѳродита и Аѳина. (Preller. S. 86.)

[3] Ἱερὰ χορυφὴ — такъ иногда называется Зевсъ.

Digitized by Google

всѣхъ другихъ боговъ, удержавъ за собою верховное значеніе среди многаго множества антропоморфныхъ божествъ. Онъ олицетворяетъ собою *общую идею могущества и силы правящей міромъ*, которая въ другихъ богахъ расчленяется на частныя формы и виды своихъ проявленій и въ физическомъ, и въ нравственномъ мірѣ. Въ немъ основа міропорядка, какъ въ немъ же источникъ силы и для всѣхъ прочихъ боговъ; это вседержитель вселенной, взятой въ цѣломъ ея объемѣ, т. е., во всей совокупности жизни боговъ, людей и природы. Идея этого верховнаго могущества царя боговъ живо и наглядно представлена въ Иліадѣ, гдѣ раздраженный отецъ боговъ и людей для убѣжденія въ своей силѣ предлагаетъ богамъ спустить съ неба золотую цѣпь и на ней соединенными силами совлечь его съ неба; напрасны были бы всѣ ихъ усилія. Но самъ онъ эту цѣпь, вмѣстѣ съ землею и моремъ, легко привлекъ бы къ себѣ и вселенную всю, вмѣстѣ съ цѣпью, обвилъ бы окрестъ вершины Олимпа; весь міръ повисъ бы у его ногъ на вершинѣ избранной имъ горы. [1]

Но идея этого вседержительства связана по преимуществу съ тѣмъ частнымъ физическимъ представленіемъ, которое отъ древности соединялось съ понятіемъ о божествѣ. Зевсъ есть сила неба вообще, и частнѣе, сила свѣта, или, еще точнѣе, сила утонченнаго свѣтоваго элемента, живущаго въ воздухѣ и въ самомъ видимомъ свѣтѣ, т. е. эѳира. [2] Онъ живетъ

---

[1] Ilias. 8, 15—27.

[2] Велкеръ находитъ (на основаніи изслѣдованій Уилькинса и Рёта), что у арійцевъ между стихіями природы былъ особый элементъ αχὰς—эѳиръ, или утонченная, свѣтовая матерія и что они признавали бытіе этой свѣтовой матеріи независимо отъ свѣтящихъ тѣлъ. Griech. Götterlehre B. 1. S. 298.

Digitized by Google

въ эѳирѣ, [1] т. е., во свѣтѣ безъ солнца или независимо отъ солнца, которое какъ и небесный видъ вообще есть порожденіе этого эѳира. [2] Въ этомъ смыслѣ онъ называется у Гезіода и «небородителемъ», а у Гомера «отцемъ свѣтовъ», т. е., самыхъ основныхъ свѣтовыхъ стихій. [3] Но этотъ отецъ свѣтовъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и движитель всѣхъ главнѣйшихъ и болѣе разительныхъ явленій въ небѣ, или на сводѣ небесъ и въ атмосферѣ, облегающей землю. Онъ посылаетъ звѣзды. [4] Онъ гонитъ или собираетъ на небѣ тучи и поэтому самъ называется «чернооблачнымъ». [5] Онъ же производитъ бурныя движенія въ воздухѣ и есть «могучій земли колебатель». [6] Отъ него исходятъ и самые дни и годы, измѣряемые перемѣнами въ состояніи неба; отъ него же—и всѣ атмосферныя перемѣны, и жизнь земли, въ связи съ вліяніемъ на *нее неба и небеснаго свѣта*. Словомъ, олимпійскій Зевсъ удерживаетъ за собою первоначальное физическое значеніе бога «свѣтлаго дня» и погоды, [7] напоминающаго Индру и бога пло-

---

[1] Ilias. 2, 412.

[2] У Гезіода въ Теогоніи эѳиръ является прежде титановъ, въ числѣ которыхъ стоятъ солнце и луна. Само небо представляется иногда сыномъ эѳира. Ex aethere et die terra, coelum, mare. Cic. de natura deorum. 17, 44. Preller. Mytholog. S. 32—33.

[3] Ilias. 13, 836. Крикъ ихъ (Троянъ и Данаевъ) дошелъ *до эѳира и свѣтовъ Зевса*, т. е. до самыхъ основъ неба.

[4] Ilias. 4, 75. Рѣдко впрочемъ говорятъ поэты о звѣздномъ небѣ, которое у всѣхъ арійцевъ мало обращало на себя вниманія въ сравненіи съ другими народами.

[5] Ilias. 2, 412. «Тучесобиратель» или «тучегонитель» — обычный эпитетъ Зевса у Гомера.

[6] Ibidem. 13, 59.

[7] На языкѣ грековъ фраза: «что дѣлаетъ Зевсъ»? замѣняла нашъ вопросъ: какова погода?

Digitized by Google

дородія — той стороны, которая воплощалась въ особомъ богѣ, мнимо-древнемъ отцѣ его — Кронѣ. Но по преимуществу его сила и могущество проявляются въ громѣ и молніи, этихъ величественныхъ явленіяхъ неба. «Громовержецъ»—его обычный характеристическій эпитетъ. На древнихъ рисункахъ онъ представляется разъѣзжающимъ по небу въ колесницѣ и бросающимъ стрѣлы молній. Въ крылатомъ конѣ Пегасѣ, рожденномъ Медузою, видятъ также [1] миѳологическое изображеніе такого же свойства Зевса. Пегасъ олицетворяетъ собою повидимому крылатыя облака, на которыхъ носится Зевсъ съ своими громами. Но чаще всего грозная сила Зевса въ физической природѣ представлялась подъ образомъ «эгиды», т. е., козлиной кожи, въ которую какъ въ броню, или щитъ облекается отецъ боговъ и которая производитъ грозный шумъ въ небѣ. «Эгіохъ», т. е., имѣющій эгиду — одно изъ именъ, ему исключительно усвояемыхъ. Что значила первоначально эгида Зевса, и какъ образовался такой символъ, связанный по своему имени съ представленіемъ о козѣ, какое значеніе имѣло здѣсь понятіе объ этомъ животномъ, подъ видомъ кожи котораго стала изображаться и самая эта эгида — рѣшить трудно; но то несомнѣнно, что поэтическій образъ шумящей эгиды указывалъ на грозную силу облаковъ, особенно бури, сопровождаемой громами и молніями. Αἰγίς—эгида собственно значила «порывистый вѣтеръ»; но αἴξ, αἰγὸς значитъ и коза. Думаютъ, что къ такому сопоставленію облачной бури и козлиной кожи далъ поводъ косматый сѣрожелтый цвѣтъ облаковъ, или, какъ часто бывало съ символами древности, основаніемъ для такой свя-

[1] Preller. B. 1. S. 94.

Digitized by Google

зи въ понятіи объ одеждѣ Зевса съ понятіемъ о козѣ и ея кожѣ служилъ фонетическій гіероглифъ, т. е., то обстоятельство, что изображеніе козы, имя которой было созвучно съ именемъ бури, первоначально было знакомъ этой послѣдней. Замѣчательно также, что волна вола, принесеннаго въ жертву Зевсу, употреблялась, когда нужно было молить его о дождѣ. Въ нее одѣвался или на нее становился молящійся; можетъ быть это было символомъ плодородія облаковъ. Извѣстно наконецъ, что кожа козлиная и вообще звѣриная (на плечахъ и на рукахъ) употреблялась вмѣсто щита въ сраженіяхъ — новое основаніе, по которому броня Зевса могла быть названа эгидой. [1] Но Зевсъ «громовержецъ» есть вмѣстѣ съ тѣмъ и «мыслитель». «Земли колебатель» въ нравственномъ смыслѣ есть сила, правящая міромъ, устрояющая его порядокъ. Воля «многосовѣтнаго» Дія направляетъ ходъ событій и рѣшаетъ судьбы жизни. Въ немъ и его «великомъ умѣ» мудрость и источникъ мудрости. [2] «Далеко зрящій» съ своихъ высотъ Зевсъ видитъ все, что происходитъ во вселенной и все зависитъ отъ его совѣтовъ. Онъ есть высшій разумъ въ мірѣ — Ζεὺς μητίετα, т. е. Зевсъ премудрый [3]—одно изъ постоянно встрѣчающихся на-

---

[1] Preller. B. 1. S. 94. Welcker. B. 1. S. 167. Послѣдній, въ объясненіе этого образа, замѣчаетъ также, что буря похищаетъ облака и какъ бы срываетъ съ нихъ шкуру. Эгида Зевса описывается блестящею, пламенно-цвѣтною, съ бахромами, производящею при потрясеніи шумъ и страхъ, символы грома и бури. Ilias. 17, 593. 4, 166. 15, 294.

[2] «Премудростью ты превышаешь всѣхъ—и безсмертныхъ, и смертныхъ». Ilias. 13, 651. 652.

[3] Ilias. 1, 508 и 175. Μητίετα (Эол). μητίετης означаетъ не просто мудрость, но умъ *озабоченный*, μητιάω и μήδομαι—понятіе, близкое къ идеѣ «провидѣнія».

Digitized by Google

званій его у Гомера. Онъ премудро устроилъ дѣла самихъ безсмертныхъ, раздѣливъ между ними почести. [1]

Къ нему обращаются и боги, и смертные съ мольбою объ отмщеніи несправедливости; онъ караетъ преступленіе и награждаетъ доблесть. Эта послѣдняя, чисто-нравственная сторона выступаетъ въ идеѣ Зевса по преимуществу въ послѣ-гомеровское время. Въ эту эпоху понятіе Зевса вообще одухотворяется, верховное значеніе его выражается яснѣе и полнѣе, свойства его получаютъ характеръ болѣе возвышенный. «Зевсъ! ты вождь, ты строитель всѣхъ вещей», говорится въ одномъ изъ гимновъ. [2] Онъ «вождь вселенной», по гимну Клеанта. [3] Онъ же источникъ жизни и смерти. [4] Отъ него исходитъ правда; онъ мститель беззаконій и сила, милующая несчастныхъ и обидимыхъ. Отъ него исходятъ и въ человѣческихъ обществахъ δίκη καὶ ὁσιὴ, т. е., справедливость и благочестіе, словомъ, всѣ нравственныя явленія въ человѣческой жизни и религіознаго, и политическаго характера. Въ его имя и его авторитетомъ царствуютъ правители и вожди народовъ. [5]

Древнее изображеніе додонскаго Зевса представляло дубъ и голубей на его вѣтвяхъ; новый Зевсъ царь Олимпійцевъ, представлялся у грековъ большею частію подъ фигурою зрѣлаго мужа, со скипетромъ

---

[1] Hesiod. Theogon. 74.

[2] Πάντων ἀρχὰ, πάντων ἀγήτωρ. У Климента александрійскаго. Strom. VI.

[3] Φύσεως ἀρχηγὸς. Apud Stob. Eclog. Phys. 1. 3. Maury. t. 1. 403. Тоже у Пиндара. Pindari carmina. Pyth. II, 89—90.

[4] Ζωῆς καί θάνατου πείρατα νέμων. Apud. Stob. Eclog. Phys. Maury. Ibid. p. 404.

[5] Διός θυγάτηρ ἡ βασιλεία. Aeschyl. Agam. 42. Maury. T. 1. 406.

Digitized by Google

въ одной рукѣ и съ молніями въ другой и вмѣстѣ съ царственнымъ животнымъ (орломъ) у его подножія. На знаменитомъ колоссальномъ изображеніи Зевса, сдѣланномъ Фидіемъ, въ правой рукѣ онъ держитъ статую побѣды, а въ лѣвой — скипетръ съ фигурою орла на концѣ; въ ногахъ его таинственный сфинксъ; по сторонамъ тронъ его окружаютъ Горы и Граціи. Фигура его выражала силу, мудрость и благость. [1]

Но царь неба и у грековъ, подобно верховнымъ богами другихъ древнихъ религій, не одинокъ. Жена его и сестра, рожденная, какъ и онъ, Крономъ, Гера (Ἥρα) представляетъ собою женскій элементъ того же неба, идею котораго олицетворяетъ Зевсъ. Это—подвижная, измѣнчивая стихія небесъ, атмосфера, воздухъ (ἀήρ). [2] Гомеръ называетъ ее старѣйшею изъ

---

[1] Creuzer. Symbolik. Dritt. B. Erst Heft. S. 133. 134.

[2] Имя Гера—Ἥρα объясняютъ различно. Одни сближаютъ его съ латинскимъ herus, нѣмецкимъ Herr, санскритскимъ are, что значитъ: господинъ, отецъ семейства и толкуютъ его въ общемъ смыслѣ, госпожа, мать (первоначальная эолическая форма этого имени: ἔρος, ἔρα, ἔερα). Maury. Relig. de la Grêce antique. t. 1. 75. О. Миллеръ смотритъ на него, какъ на женское окончаніе слова ἥρως. Другіе производятъ его отъ древняго ἔρα — земля и сопоставляютъ съ готскимъ airtha, англосаксонскимъ eorde, нѣмецкимъ Erde. Welcker. Griech. Götterlehre. B. 1. S. 363. Но еще прежде изводили и сами греки слово ἥρα отъ ἀήρ—воздухъ. Стоики, Ксенократъ и Платонъ видѣли въ ней олицетвореніе божественнаго элемента въ атмосферѣ и предполагали, что, если Зевсъ есть эоиръ, верхняя область небесъ, то Гера нижняя и представляетъ собою воздухъ вмѣстѣ съ землею. (Welcker. Ibid. S. 379). Характеръ ея и свойства, какъ увидимъ, болѣе отвѣчаютъ понятію воздуха, чѣмъ земли, хотя и это послѣднее представленіе не чуждо ей. Стремленіе придать ей общее значеніе матери-земли, какъ производительнаго начала, исходитъ конечно изъ понятія объ ея старѣйшинствѣ и верховномъ положеніи между богинями Олимпа. Нѣтъ сомнѣнія, что въ началѣ она смѣшивалась съ Діоной, Гэей, Деметрой; такова быть можетъ и была пеласгическая

Digitized by Google

богинь, отраслью великаго Крона.[1] Но если она и старѣйшая, то только между богинями неба, и заняла первое мѣсто между ними въ періодъ антропоморфизма. Теогоническій миѳъ о рожденіи Зевса и Геры отъ Крона основанъ на позднѣйшихъ вѣрованіяхъ: Исторически вѣроятнѣе, какъ и замѣчено прежде, что первоначальная несложная миѳологія заключала подъ собою представленіе о бракѣ неба и земли—Зевса и Гэи, или Деметры, еще вѣрнѣе, Діоны. Впослѣдствіи оба эти понятія—Зевса и Діоны, или Гэи, земли и неба, начали выдѣлять изъ себя частнѣйшія представленія, вмѣстѣ съ чѣмъ и прежде всего явилась и Гера, супруга Зевса, какъ бога неба и свѣта, и стала богинею воздуха, атмосферы въ ея подвижныхъ и измѣнчивыхъ явленіяхъ. Въ качествѣ богини небесной среды она олицетворяла собою дождь и бурю, а вмѣстѣ съ тѣмъ и плодотворную силу неба въ отношеніи къ землѣ. Она, подобно Зевсу, повелѣваетъ грому и молніи, направляетъ путь Геліоса и ей подчинены Горы и Ирисъ, т. е. облака и радуга.[2] Извѣстно, что въ Аргосѣ она изображалась со скипетромъ, который имѣлъ фигуру кукушки — символъ перваго весенняго дождя и весны вообще.[3] На это же ея значеніе указываетъ и сцена на горѣ Идѣ, описывающая бракъ Зевса съ Герой,[4] и быть мо-

---

Гера въ соотвѣтствіе съ пеласгическимъ Зевсомъ и соединяла въ себѣ понятіе и воздуха, и земли вмѣстѣ. Послѣ понятіе Геры перешло въ олицетвореніе атмосферы въ ея отдѣльности отъ земли.

[1] Iliad. 5, 721.

[2] Iliad. 8. 433. 18, 166—168.

[3] Гезіодъ замѣчаетъ, что когда кукушка въ первый разъ запоетъ на дубовыхъ вѣтвяхъ, тогда Зевсъ льетъ дождь на землю три дня. Ἔργα καὶ ἡμέραι. 488—490.

[4] Iliad, 14, 330—350. Земля мгновенно раститъ травы, «лотосъ росистый, шафранъ и цвѣты гіацинтовъ» въ моментъ этого брака.

Digitized by Google

жетъ самый эпитетъ ея у Гомера (βοῶπις) волоокая.[1] Но все это больше остатки прежнихъ пеласгическихъ представленій, когда жена Зевса олицетворяла собой исключительно физическое понятіе производительности, которое потомъ перешло на другихъ богинь.[2] Теперь Гера является болѣе всего въ нравственномъ качествѣ гордой супруги царя боговъ, представляя собою типъ женщины, или вѣрнѣе жены. Въ качествѣ представительницы этого начала, Гера есть покровительница брака и домашней, семейной жизни. Ея дочери Ейлейтіи (εἰλειθίαι), нимфы, помогающія родамъ; ей принадлежитъ и нимфа рожденія Харисъ.[3] Вообще это жена и госпожа дома между олимпійцами; ея характеръ полонъ достоинства и самоуваженія, сознанія могущества и величія. Въ Иліадѣ она вмѣстѣ съ цѣломудренной Аѳиной дѣйствуетъ противъ троянъ, похитителей Елены. Вмѣстѣ съ тѣмъ она отличается воинственностію, властностію и нѣкоторою строптивостію. Зевсъ жалуется, что она строитъ противъ него ковы, вноситъ раздоръ и не легко подчиняется его велѣніямъ.[4] Преллеръ въ этомъ послѣднемъ свойствѣ жены Зевса видитъ аллегорическое указаніе на физическую сторону въ понятіи этой богини, т. е. на измѣнчивость атмосферныхъ явленій и на сокрушительныя свойства бурной воздушной стихіи. Изображеніе ея вполнѣ отвѣчаетъ этому характеру жены Зевса и

---

[1] Корова и волъ — обычные символы производительной силы въ древности. Тоже значеніе будетъ имѣть этотъ символъ, если видѣть въ немъ указаніе на луну, имѣющую видъ большаго глаза на облачномъ небѣ; впрочемъ это могло быть и простою принадлежностію красоты, по понятіямъ древнихъ грековъ.

[2] Т. е. по преимуществу на богинь земли, Гэю и Деметру.

[3] Ilias. 15, 85.

[4] Ilias. 5, 892—894. 8, 422.

Digitized by Google

типу всѣхъ женъ.[1] Эта «златотронная», по Гомеру, царица представлялась сидящею на тронѣ, роскошно одѣтою и всегда съ пеплосомъ, т. е. покрываломъ на лицѣ—символъ супружества; на головѣ ея царскій вѣнецъ, украшенный изображеніями нимфъ и харитъ. Иногда въ рукахъ ея были граната, символъ брачной любви и плодородія, и скипетръ съ фигурою кукушки.[2]

Таковъ царь олимпійцевъ и его гордая златотронная жена, представляющіе общую идею могущества и силы въ мірѣ и человѣческой жизни. За ними слѣдуютъ боги и богини, которые служатъ типами частнѣйшихъ явленій неба и его силъ, преимущественно же частнѣйшихъ проявленій нравственно человѣческихъ свойствъ, начиная съ высшихъ идеальныхъ, или интеллектуальныхъ, и кончая низшими формами человѣческаго быта и чувственными человѣческими стремленіями.

Первое мѣсто между ними принадлежитъ «свѣтлоокой (γλαυκῶπις)[3] Аѳинѣ Палладѣ. Ея имя Ἀθήνη

---

[1] См. Пропилеи. 1851. кн. I. Буслаева. Женскіе типы въ изваяніяхъ греческихъ богинь.

[2] Гера называется иногда и дѣвою—παρθένος, и даже вдовою—χήρα. Кажется, въ ней воплощены были свойства женщины-супруги, начиная съ дѣвства и кончая вдовствомъ, а можетъ быть это были мѣстныя модификаціи ея типа. Самъ Зевсъ является въ миѳологіи мужемъ многихъ женъ—и богинь, и нимфъ, и даже смертныхъ. При объясненіи этого не нужно забывать, какъ справедливо замѣчаетъ Преллеръ, что бракъ боговъ въ натуралистическихъ религіяхъ равносиленъ понятію творчества (B. 1. S. 107). Позднѣе впрочемъ сами греки пародировали эти миѳы о связяхъ Зевса.

[3] Свѣтлоокая, или голубоокая — γλαυκὸς свѣтлый; γλαῦξ, γλαυκὸς значило еще сову съ ея красно-желтыми глазами. Птица эта служила символомъ Аѳины—Минервы, богини разума. Можетъ быть этотъ символъ былъ вызванъ однозвучіемъ эпитета, а можетъ быть служилъ гіероглифомъ свѣта и затѣмъ символомъ разумной жизни.

Digitized by Google

по всей вѣроятности указываетъ на тотъ эѳиръ, въ которомъ живетъ верховный Зевсъ (отъ αἰθ—αἰθήρ); [1] а ея эпитетъ у Гезіода и Гомера (Παλλὰς) Паллада—на движеніе эѳира въ воздухѣ. [2] Другой эпитетъ ея—Тритогенія, т. е. рожденная въ Тритѣ или изъ Трита (Τριτωγενὴς, τρίτω — вода, озеро), повидимому указываетъ на сродство ея съ воднымъ элементомъ и движеніемъ волнъ. [3] Послѣднее стоитъ не въ противорѣчіи съ первымъ: эѳиръ и первовода, или начальная чистая водная стихія—понятія сродныя и близкія въ космогоніи древнихъ.

И въ физической, и въ нравственной сторонѣ своей эта богиня является самою близкою къ Зевсу, какъ первое непосредственное отторженіе, такъ сказать, отъ его всеобъемлющаго существа, первое порожденіе его. «Свѣтъ Зевса», т. е. основа свѣтовой матеріи неба, открылась прежде всего эѳиромъ, среди котораго онъ живетъ; волны эѳира, воды неба были первымъ реальнымъ обнаруженіемъ силы Зевса. Хо-

---

[1] Отъ ἀίθειν горѣть, жечь. Αθήνη, какъ и σελήνη, женское окончаніе. Welcker. B. 1. S. 300. Другіе производятъ это имя отъ ἀθ, откуда ἄνθος цвѣтъ, и находятъ въ немъ указаніе на дѣвственность богини. Preller. B. 1. S. 147.

[2] Παλλὰς, πάλλαξ (πάλλανες, παλλάδες), по Мори, молодая, цвѣтущая и полная силы дѣва, virago (Maury. T. 1. pag. 98). Но другіе съ большею вѣроятностію этому эпитету придаютъ значеніе силы вѣющей, движущей въ воздухѣ. Въ Иліадѣ слова πάλλειν употреблено о движеніи меча Ахиллесова. 16, 141. Preller. B. 1. S. 147.

[3] Велкеръ думаетъ, что этимъ обозначается рожденіе богини въ водѣ, въ Тритѣ, въ Беотіи, гдѣ ей посвящались источники. Онъ находитъ также въ словѣ τρίτο сродство съ именами τρίτης, νηρίτης, νηρεὺς (B. 1. S. 311). Мори переводитъ: «рожденная среди водъ» T. 1. p. 96. Преллеръ сближаетъ этотъ эпитетъ Аѳины съ словами Ἀμφιτρίτη и Τρίτων и признаетъ въ ней ту первоводу, изъ которой, по теогоніи, возникли воздухъ и свѣтовая матерія неба (B. 1. S. 148). Мори находитъ сверхъ того понятіе это сходнымъ съ ве-

Digitized by Google

рошо выражаетъ эту идею греческій миѳъ, говоря, что Аѳина родилась изъ головы Зевса и безъ матери, т. е. безъ всякаго посредства. [1] «*Дочь* необорная молній метателя *Зевса*», говоритъ къ ней Гера, супруга Зевса. [2] Въ этомъ отношеніи Аѳина напоминаетъ намъ иранское воззрѣніе на происхожденіе Митра изъ Ормузда. Богъ Митра также есть первый лучъ свѣта, произшедшій изъ несозданнаго свѣта, первое обнаруженіе свѣтовой матеріи въ средѣ, гдѣ живетъ источникъ свѣта, Ормуздъ. Близость Аѳины къ Зевсу выражается постоянно и въ ея отношеніяхъ къ нему. Ея совѣты и желанія принимаются Зевсомъ благосклоннѣе, чѣмъ совѣты всѣхъ другихъ олимпійскихъ божествъ. Своей «милой» дочери болѣе всѣхъ потворствуетъ царь олимпійцевъ и на нее менѣе, чѣмъ на всѣхъ другихъ, негодуетъ. [3]

Какъ олицетвореніе эѳира, или первичной свѣтовой матеріи, изшедшей изъ Зевса, слѣдовательно одной изъ начальныхъ силъ неба, Аѳина имѣетъ эгиду, подобно Зевсу, и имѣетъ только она одна среди всѣхъ божествъ Олимпа, не исключая и Геры. Она ополчается въ броню самого Зевса и около персей носитъ «эгидъ, бахрамою косматый, страшный очамъ,

---

дическою Trita-aptya—«рожденная среди водъ» и съ египетскою богинею Нейтъ.

[1] По Гезіодовой теогоніи Аѳина рождена Зевсомъ отъ Метисы (Μήτις), *вѣдающей многое* (Theogon. 886—890). По всей вѣроятности это позднѣйшее олицетвореніе въ Аѳинѣ абстрактнаго понятія объ интеллектуальной сторонѣ Зевса. По Пиндару голова Зевса разсѣчена была при этомъ на двѣ части мечомъ Гермеса или Гефеста. Рожденіе сопровождалось сильнымъ возмущеніемъ во всей природѣ: солнце остановило свое теченіе, море поднялось, а въ самый моментъ рожденія ея золотой дождь палъ на землю.

[2] Iliad. 5. 714.

[3] Iliad. 8, 38—40. 373.

Digitized by Google

поразительнымъ ужасомъ весь окруженный». [1] Въ качествѣ грозной небесной силы, она управляетъ подобно Зевсу и явленіями природы. [2] Но болѣе всего выступаетъ она въ качествѣ богини съ чисто-нравственными свойствами.

Первое проявленіе Зевса въ природѣ—эѳиръ. Первое непосредственное обнаруженіе Зевса мыслителя въ сферѣ нравственно-человѣческихъ дѣйствій — разумъ, котораго олицетвореніемъ служитъ Аѳина. Въ этомъ значеніи она весьма сродна съ понятіемъ о Платоновомъ Λόγος, какъ первомъ и непосредственномъ порожденіи въ Богѣ разумнаго начала, стоящемъ въ срединѣ между міромъ и Богомъ. Первое откровеніе разумнаго начала, еще не смѣшанное съ другими проявленіями, въ параллель первому обнаруженію свѣтоваго эѳирнаго начала въ природѣ, носитъ особый характеръ. Это мысль, сама въ себѣ чистая, какъ эѳирная первовода, и холодная, какъ тотъ же эѳиръ, еще не перешедшій въ живительную, свѣтовую матерію. Свойства этой богини дѣйствительно близко подходятъ къ такому типу, хотя въ миѳологіи съ ея живыми пластическими чертами и образами такая отвлеченная идея и не могла быть точно выражена. Другіе боги, какъ это мы увидимъ, выражаютъ собою тоже начало разумности, но въ связи съ проявленіями чувства и воли. Аѳина—воплощенный, чистый, холодный разумъ, или вѣрнѣе *разсудокъ*. Правда

---

[1] Ilias. 5, 735—740.

[2] Какъ и Зевсъ, Аѳина посылала дождь; ей посвящались и ея имя носили источники и рѣки (культъ, развитый по преимуществу на рѣкахъ и берегахъ моря); ей посвящено было также масличное дерево: все это символы, указывающіе на ея значеніе въ природѣ. Такой же смыслъ имѣетъ и сказаніе о побѣдѣ ея надъ Медузою — морскимъ чудовищемъ.

Digitized by Google

она представляетъ собою и вообще типъ разумной и культурной жизни, начиная съ нѣкоторыхъ низшихъ проявленій ея; по Павзанію, она — δαίμων σπουδαίων, [1] богиня всѣхъ искусствъ; она покровительница ѣзды и мореплаванія, даже хлѣбопашества. Но не въ этомъ и не здѣсь ея характерное значеніе, по крайней мѣрѣ какъ она представлялась впослѣдствіи съ развитыми вполнѣ нравственными свойствами. У Гомера она является всегда тамъ, гдѣ нужно примирить враждующихъ, обуздать страсть гнѣва, вредные порывы чувства; ея мысль всегда отличается сдержанностію, ясностію и обдуманностію. Она покровительствуетъ хитро-умному Одиссею.[2] Изъ нея и изъ ея типа конечно впослѣдствіи развилась у неоплатониковъ извѣстная σοφία — вмѣстилище идей. Она всегда въ Греціи считалась покровительницею науки въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. въ формѣ, болѣе или менѣе отрѣшенной отъ искусства и религіи. Аѳины, гдѣ по преимуществу процвѣтала эта наука, были городомъ, которому она покровительствовала. Въ аѳинской академіи было ея святилище, гдѣ она почиталась вмѣстѣ съ Гефестомъ и Прометеемъ. Ея личныя свойства выражаютъ тотъ же типъ. Она женщина, но навсегда отказалась отъ всего женственнаго и отъ всѣхъ удовольствій супружеской жизни. Свѣтлоокая дочь Эгіоха — красота суровая, неприступная; это дѣва и вѣчная дѣва (παρθένος) между богинями Олимпа. [3] Занятія ея болѣе мужскія, чѣмъ женскія; [4] это — virago, дѣва-

---

[1] См. Preller. B. I. S. 176.

[2] Ilias. 10, 245.

[3] На это указываетъ и посвященный ей въ Аѳинахъ храмъ съ именемъ Партенона.

[4] Впрочемъ она иногда представляется и за прядкою и рукодѣльемъ.

Digitized by Google

мущина между богами, амазонка Олимпа. Она воинственна и могуча въ брани. [1] Это свойство ея такъ же рѣзко выступаетъ въ эпосѣ Гомера, какъ и ея мудрость, и оно съ одной стороны есть остатокъ прежняго физическаго представленія объ Аѳинѣ, какъ богинѣ небесной силы эѳира, обладающей стрѣлами Зевса, съ другой — соотвѣтствуетъ ея нравственному характеру, какъ женщины, отказавшейся отъ всего женственнаго. Впрочемъ войну она ведетъ не столько въ интересахъ самой войны, подобно другимъ богамъ, сколько въ интересахъ правды и съ нравственными цѣлями. И здѣсь выступаетъ она болѣе всего подъ формою разсудочной силы; возбуждая иногда къ брани, она еще болѣе склоняетъ къ миру и есть богиня мирной разумной жизни безъ увлеченій. [2] Болѣе всего эта черта ея характера выражается въ ея постоянной, неискоренимой нелюбви къ Афродитѣ, богинѣ чувства и чувственныхъ наслажденій. Это два противоположные типа. Гера также негодуетъ на Афродиту, но по личнымъ побужденіямъ и въ качествѣ представительницы супружескаго начала; Аѳина — по общему принципу, безусловно отвергающему женственность.

Изображалась она, соотвѣтственно своему характеру, чаще всего съ мечемъ и щитомъ въ длинной одеждѣ, покрывающей все тѣло и съ пеплосомъ на головѣ. Статуя ея въ Партенонѣ (Фидіева) представляетъ ее въ длинномъ до ногъ хитонѣ, съ шлемомъ на головѣ, въ верху котораго сфинксъ, а по сто-

---

[1] Въ палладіумѣ Аѳины эмблемою ея было воткнутое копье. Спавшій съ неба мечъ также считался ея символомъ.

[2] И древніе уже видѣли въ ней именно такой типъ. По свидѣтельству Платона (Cratyl. p. 407), софисты въ гомеровой Палладѣ находили олицетвореніе мысли, или разума. Welcker. B. I. S. 314.

Digitized by Google

ронамъ грифы; въ рукахъ ея (ника) побѣда и мечъ. Фигура ея производитъ впечатлѣніе спокойной сосредоточенности и скромности.[1]

Весьма близокъ къ Аѳинѣ и сроденъ съ нею типъ бога Аполлона, *прогоняющаго*, т. е. тьму, на что указываетъ его имя,[2] а вмѣстѣ съ тѣмъ изгоняющаго всякое зло и оживотворяющаго и физически, и нравственно.

Въ позднѣйшее время сами греки отождествляли Аполлона съ солнцемъ; но онъ не само солнце, подобно тому, какъ у восточныхъ арійцевъ отъ солнца (Süria) отличались другіе боги — представители свѣтоваго начала.[3] Солнце—Геліосъ оставалось и при Аполлонѣ, какъ отдѣльное отъ внутренняго, небеснаго свѣта, явленіе, какъ видимое, сосредоточенное въ извѣстной формѣ, обнаруженіе свѣтовой матеріи. Въ сравненіи съ нимъ Геліосъ есть крайній, или передній изъ боговъ, θεὸς πρόμος, какъ называетъ его Софоклъ въ Эдипѣ.[4] За нимъ предполагаются въ небѣ другіе боги свѣта или «свѣты Зевса». Эпитетъ Аполлона, у Гомера, замѣняющій и его имя, Фебъ (Φοῖβος Ἀπόλλων)[5] т. е. чистый, ясный, свѣтлый, указываетъ на чистоту его природы, какъ олицетворенія свѣтоваго начала и чистыхъ лучей солнца, точно такъ,

---

[1] Пропилеи. Прежде указанная статья г. Буслаева.

[2] Ἀπέλλων отъ ἀπέλλω.

[3] Первоначально конечно такого отдѣленія не было, какъ и послѣ Аполлонъ иногда сливался съ солнцемъ (у орфиковъ). Велкеръ признаетъ первоначальнаго Аполлона солнцемъ. Welcker. B. I. S. 457 und folg.

[4] Нѣтъ сомнѣнія, что это выраженіе у Софокла указываетъ на отношеніе Геліоса къ другимъ богамъ свѣта и имѣетъ именно этотъ смыслъ, безъ котораго оно и непонятно. Геліосъ въ данномъ мѣстѣ призывается въ свидѣтели.

[5] Φοῖβος равносильно ἁγνὸς, отъ этого — φοῖβον ὕδωρ.

Digitized by Google

канъ и другой эпитетъ: «сребролукій» или «свѣтлоокій». Это сила свѣтлаго неба, которое такъ ясно въ Греціи, побѣдоносно борющаяся съ враждебнымъ ей мракомъ и взятая въ общемъ ея явленіи, отдѣльно отъ Геліоса, и представляетъ собою понятіе, сродное многимъ, особенно арійскимъ вѣрованіямъ.

Если Аѳина напоминаетъ намъ Митру въ своемъ происхожденіи, какъ непосредственное откровеніе начальнаго свѣта, то Аполлонъ еще болѣе сходенъ съ этимъ иранскимъ богомъ отчасти по происхожденію, а всего болѣе по своимъ свойствамъ и физическимъ, и нравственнымъ. По миѳу, аллегорическій смыслъ котораго совершенно ясенъ, онъ рожденъ Зевсомъ отъ Латоны, или Леты, что значитъ: ночь, мракъ. [1] Лучи свѣта явились изъ мрака отъ сокровенной силы неба, сущность котораго представляетъ Зевсъ. Митра также раждается во мракѣ или изъ мрака. [2] Дальнѣйшее миѳическое сказаніе о побѣдѣ его надъ чудовищнымъ дракономъ Пиѳономъ, [3] котораго онъ вскорѣ по рожденіи убиваетъ своими стрѣлами, т. е. силою своихъ лучей, заключаетъ въ себѣ общую мысль о побѣдѣ свѣта надъ мракомъ и надъ тѣмъ, что производитъ на землѣ отсутствіе свѣта. [4] А миѳъ о странѣ гипербореевъ, гдѣ не бываетъ мрака, — странѣ,

---

[1] По всей вѣроятности, отъ λήθω, λανθάνω.

[2] Мори сравниваетъ Аполлона съ ведическимъ Индрой, который борется съ Вритрой (T. I. 126—133). Сага о происхожденіи Аполлона прибавляетъ, что онъ родился въ Делосѣ и Дельфахъ. Преллеръ находитъ здѣсь указаніе на вѣрованіе, что мѣстомъ перваго явленія свѣта былъ островъ. По другой сагѣ Аполлонъ родился изъ глубины моря. Preller. B. I. S. 186.

[3] Легенды объ этомъ различны, но общій смыслъ ихъ одинаковъ. См. у Преллера. Ibid. S. 187.

[4] По имени этого дракона и въ память побѣды надъ нимъ, въ Дельфахъ святилище Аполлона получило имя πήθω — пиѳонъ, а самъ

Digitized by Google

въ которую уходитъ Аполлонъ и изъ которой затѣмъ онъ возвращается, означаетъ конечно оживленіе земли весною подъ вліяніемъ свѣтовыхъ лучей и удаленіе солнца зимою. По этому миѳу о гипербореяхъ, Зевсъ даетъ Аполлону колесницу, которую везутъ лебеди, птицы свѣта, отечество которыхъ въ этой чудной гипербореской странѣ. Когда онъ возвращается оттуда на своей лебединой колесницѣ, на встрѣчу ему съ пѣснію летятъ соловьи и ласточки.[1] Итакъ въ природѣ видимой это богъ свѣта и живительной силы солнца, хотя не само солнце. Онъ борецъ «далеко разящій», т. е. прогоняющій мракъ и всякое физическое зло; онъ животворная сила, которая обновляетъ землю и даетъ ей жизнь весною. Поэтому же Аполлонъ есть богъ луговъ и стадъ (Νόμιος), питающихъ человѣка, а въ самомъ человѣкѣ — богъ γενέτωρ, т. е. податель силъ и возбудитель крѣпости физической. Онъ былъ покровитель юношества и мужеской силы; его благословеній просили при совершеніи брака. Потому же самому онъ и богъ цѣлитель, Пеанъ (Παιήων), прогоняющій болѣзни и возстановляющій силы (ἀλεξίκακος). Вмѣстѣ съ этимъ соединялось впрочемъ и понятіе о немъ, какъ о богѣ смерти, губителѣ,[2] по-

---

Аполлонъ — эпитетъ «пиѳонскій» — πύθιος. Preller. S. 188. Тоже и въ миѳѣ объ убійствѣ Аполлономъ титана Титія. Odys. II, 576.

[1] Herod. 4, 13, 33. Hesiod. Ἀσπίς Ἡρακλέος. 315. Преллеръ въ этой сагѣ о чудной странѣ гипербореевъ съ ея вѣчнымъ свѣтомъ, признаетъ смутное указаніе на наши сѣверныя ясныя ночи. Лебедь былъ однимъ изъ символовъ Аполлона. Золотые грифы въ этихъ дальнихъ странахъ, по его мнѣнію, указываютъ на тоже и служили также символами Аполлона. B. I. S. 190 und folg.

[2] Нѣкоторые поэтому и самое имя Аполлона производили отъ ἀπόλλυμι — погубляю, истребляю, придавая ему понятіе объ истребленіи, или погубленіи зла. Велкеръ, который отождествляетъ Аполлона съ солнцемъ, объясняетъ возникновеніе такого представленія

Digitized by Google

видимому совершенно противоположное съ первымъ. Но богъ, податель жизни, можетъ и отнимать ее. Весьма вѣроятно, что въ этомъ случаѣ олицетворялась таже сила свѣта, но взятая въ своихъ губительныхъ явленіяхъ, какъ сила сожигающая землю, и Аполлонъ поэтому представлялъ собою двойственный типъ, подобно индѣйскому Аріаману—былъ подателемъ жизни и вмѣстѣ духомъ губителемъ. Это древнѣйшее представленіе впрочемъ скоро уступило свое мѣсто другимъ понятіямъ и было забыто. Богъ, податель жизни и силъ въ природѣ физической, въ жизни соціальной есть богъ войны и силъ воинскихъ, въ которыхъ выражается, особенно въ древности выражалось все могущество государственной жизни. Воинственный «далеко разящій» борецъ мрака въ природѣ есть типъ борца и въ человѣческой жизни.

Но преимущественное и болѣе характеристическое значеніе Аполлона—въ области жизни интеллектуальной, подъ которымъ мы и знаемъ его по преимуществу. Представитель свѣтлыхъ лучей, какъ и Аѳина, богиня эѳира, или яснаго неба, есть источникъ и податель и духовнаго свѣта, разума. Впрочемъ разумное начало, олицетворяемое Аполлономъ, уже не то чистое и вмѣстѣ холодное и суровое, которое выражалось въ Аѳинѣ. Проявленія разума въ его типѣ имѣютъ болѣе жизненный характеръ, отвѣчающій болѣе жизненному значенію этого бога въ самой природѣ. Онъ богъ разума въ религіи, гдѣ мысль одушевлена чувствомъ и дѣятельнымъ служеніемъ. Онъ податель и носитель *откровенія* религіознаго, богъ ора-

---

изъ идеи о солнцѣ палящемъ, жгучемъ, которое въ Аттикѣ въ концѣ лѣта производитъ болѣзни (лихорадку) и голодъ вслѣдствіе засухи. B. I, S. 457 und folg.

Digitized by Google

куловъ и мантики, богъ *пророчества*. Отъ него по преимуществу узнается воля боговъ. Онъ богъ открытій и изобрѣтеній, особенно въ области искусства, которое живетъ чувствомъ. Ему приписывается изобрѣтеніе лиры и другихъ музыкальныхъ инструментовъ. Онъ «пророкъ» у самого Зевса на Олимпѣ и податель вдохновенія людямъ, — богъ греческаго искусства и олимпійскихъ игръ. Вообще Аполлонъ представляетъ собою живую силу и въ физической, и въ нравственной природѣ и есть идеалъ могущества въ томъ и другомъ смыслѣ. Это типъ чисто греческій, типъ доблести съ чисто греческой точки зрѣнія, по которой совершенство человѣка составляетъ mens sana in corpore sano. Изображеніе Аполлона выражаетъ именно такой взглядъ: это красивый мужчина въ цвѣтѣ лѣтъ или юноша могучій, вооруженный чаще всего стрѣлами и лукомъ. [1]

Рядомъ съ этимъ богомъ солнечныхъ лучей стоитъ сестра и близнецъ его по рожденію — богиня Артемида (Ἀρτέμις) имя, повидимому указывающее на тѣже явленія, что и имя Аполлона — воинствующая, разрушающая, т. е. мракъ и зло.[2] Какъ и Аполлонъ, лучъ

---

[1] Было множество мѣстныхъ культовъ Аполлона, вслѣдствіе которыхъ онъ получалъ разнообразные эпитеты и свойства, не уклонявшіеся впрочемъ отъ основнаго его характера. Между прочимъ, какъ и самъ Зевсъ, былъ Аполлонъ ликейскій, что значило тоже конечно, что и Зевсъ ликейскій. Волкъ также служилъ символомъ его, какъ и ликейскаго Зевса. Имя животнаго, созвучное имени свѣта, быть можетъ, имѣло и символическій смыслъ, т. е. указывало на его силу, сокрушающую все нечистое и мрачное.

[2] Мори. T. I. p. 149. Otfr. Müller. Die Dorier. T. I. S. 202. Другіе находятъ здѣсь указаніе на ея дѣвственность и производятъ ея имя отъ ἀρτεμής ненарушенный, неповрежденный, нетронутый, какъ и въ Иліадѣ оно употреблено въ томъ же смыслѣ о Гекторѣ. (Iliad. 7, 308). Preller. B. I. S. 228.

Digitized by Google

солнечнаго свѣта, она рождена отъ той же Латоны, т. е., произошла изъ того же мрака и называется ὁμότροφος Ἀπόλλωνος, [1] т. е. совоспитанницей Аполлона. По всей вѣроятности это олицетвореніе ночныхъ лучей свѣта, какъ ея близнецъ олицетвореніе дневнаго свѣта, или лучей луны, хотя и не сама луна, которая осталась отдѣльною отъ нея, какъ и Геліосъ отдѣльнымъ отъ Аполлона. Первоначально конечно она была богиня луны, какъ и онъ—богъ солнца.

На востокѣ богиня луны была олицетвореніемъ производительнаго начала природы, и культъ ея иногда, какъ это было въ Малой Азіи, сопровождался страстными, фанатическими оргіями. Нѣкоторыя черты богини «матери бытія» сохранились и въ греческой Артемидѣ, но типъ чисто геллинской, олимпійской Артемиды — иной и болѣе поэтичный и утонченный, какъ и типъ Аполлона далеко не тождественъ съ восточными богами свѣта и солнца. Артемида, какъ и Аполлонъ, богиня и растительности, и животнаго царства; когда она гнѣвается, животныя умираютъ. Она богиня весны, какъ и ея братъ (Ὕμνια—отъ ὕμνος, богиня весны и пѣсень); имя ея также привязано и къ миѳу о гипербореяхъ; она посылаетъ, какъ и Аполлонъ, голодъ и, какъ онъ, убиваетъ, караетъ смертію: таже мысль о двойственной силѣ свѣта. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ она покровительница рожденія, какою была богиня луны и у другихъ народовъ. Таковы типы Артемиды таврической, символомъ которой былъ волъ, ефесской, о которой говорится въ книгѣ Дѣяній [2] и о которой мы уже упоминали, персидской, которая сходна съ Анаитой. Но чисто гре-

---

[1] Hymn. Homer. ed. Baumeister. IX. Εἰς Ἀρτεμιν. 2.

[2] Гл. 19-я.

Digitized by Google

ческій типъ ея—другой: [1] это «богиня ловитвъ златострѣлая» [2] (ἀγροτέρα), какъ называлась она въ Аттикѣ, т. е. охотница. [3] Таинственная богиня ночнаго свѣта, изображающаяся съ факеломъ, стала богинею росы, лѣса, горъ и скалъ съ ихъ обитателями, жизнь которыхъ начинается съ наступленіемъ мрака и ночи, а въ нравственной своей сторонѣ—представительницею тихой, идиллической жизни въ лѣсахъ и горахъ, чуждой обычнаго людскаго шума и страстности. Поэтическій обликъ ночнаго свѣтила, блѣднаго но чистаго и прекраснаго, вызывающаго на тихія и мирныя думы, перенесенный на Артемиду, создалъ изъ нея богиню дѣву, прекрасную (καλλίστη) и чистую (ἁγνὴ), [4] которая летаетъ по горамъ и доламъ, окруженная нимфами и харитами (олицетвореніемъ граціи и стыдливости), но бѣжитъ отъ нескромныхъ взоровъ и хочетъ жить уединенно въ тихомъ и мирномъ весельи. Она покровительствуетъ по преимуществу дѣвамъ и дѣтямъ, еще чуждымъ страстей и непорочнымъ. Съ ея именемъ соединено представленіе о безмятежныхъ радостяхъ жизни и скромныхъ удовольствіяхъ. Это

---

[1] Типъ Артемиды далеко неодинаковъ въ различныхъ мѣстностяхъ. Welcker. B. I. S. 560–604. Если онъ не взятъ греками прямо у другихъ народовъ Малой Азіи, и самостоятельно выработанъ потомъ, то во всякомъ случаѣ вліяніе другихъ религій на понятіе о греческой Артемидѣ несомнѣнно было и оставалось до конца. Таврическая Артемида, заимствованная изъ религіи народовъ сѣвера, жившихъ по берегамъ Понта, какъ и древняя аркадская Артемида, была богиня чисто натуралистическаго характера, а позднѣйшая Артемида ефесская представляла собою смѣсь греческихъ воззрѣній съ малоазійскими и была, какъ замѣчали мы, модификаціей типа Астарты.

[2] Ilias. 16, 183.

[3] Животными, ей по преимуществу посвященными, были: оленья самка, (вслѣдствіе чего она носила имя ἐλαφία), коза, баранъ, медвѣдь.

[4] Παρθένος ἰοχέαιρα. Hym. Homer. IX. Εἰς Ἄρτεμιν. 2.

Digitized by Google

очевидно другая сторона той жизни, которую олицетворяетъ собою братъ ея Аполлонъ, какъ ночь есть обратная сторона дневной жизни. Аполлонъ типъ жизни цвѣтущей, дѣятельной, страстной, типъ ума, обращеннаго на дѣятельную жизнь; Артемида типъ жизни сосредоточенной въ себѣ, чувства мирнаго и въ себѣ заключеннаго, типъ сравнительно съ первымъ блѣдный, но въ высшей степени привлекательный. Изображалась эта богиня въ образѣ дѣвы то съ факеломъ, то съ лирой въ рукахъ, окруженная нимфами, а иногда съ ослиной самкой, которая ее сопровождаетъ, или несетъ на себѣ, иногда же въ видѣ охотницы съ собакою. Выраженіе ея лица всегда скромно. Съ нею часто смѣшивалась близкая къ ней по значенію Геката, несомнѣнно богиня луны и одна изъ формъ того же типа.[1]

Но если Аполлонъ съ Артемидою былъ типомъ жизни человѣка въ ея цвѣтущей дѣятельности и лучшихъ, благороднѣйшихъ проявленіяхъ его силъ и физическихъ, и особенно умственныхъ, то Гермесъ ту же самую жизнь съ ея теченіемъ олицетворяетъ въ болѣе широкихъ чертахъ, представляя идею общаго жизненнаго движенія и обнимая собою и низшія стороны жизни. Что значитъ его имя, сказать трудно, какъ трудно опредѣлить и то, что́ онъ былъ въ древности и что́ значилъ. Производятъ его названіе то отъ ὁρμάω—толкаю, движу, направляю[2], что повидимому всего болѣе отвѣчаетъ его свойствамъ, то отъ Ἕρμα,

[1] По теогоніи Гезіода, Геката—дочь Астеріи, т. е. звѣзднаго неба, что также указываетъ на луну, богиня покровительница пловцовъ и всадниковъ, дающая богатство. Гомерическій гимнъ соединяетъ ее съ Геліосомъ; позднѣе Геката стала богинею ночи, таинственности и чародѣйства.

[2] Welcker. B. I. S. 342.

Digitized by Google

ἕρμαξ, каменная скала, (древнѣйшее пребываніе Гермеса было на горахъ и утесахъ). [1] Въ древности онъ былъ богомъ животной производительности и животныхъ стадъ—ἐπιμήλιος въ Аркадіи. [2] Повидимому вначалѣ онъ имѣлъ ближайшее отношеніе къ идеѣ солнца, какъ и впослѣдствіи къ Аполлону. По всей вѣроятности представленіе о Гермесѣ было связано съ идеею неба, но въ его движеніи, или измѣненіяхъ, вмѣстѣ съ измѣненіями на самой землѣ. По крайней мѣрѣ впослѣдствіи аркадскій богъ производительной силы сталъ такимъ олицетвореніемъ движенія и перемѣнъ въ природѣ, не сливаясь ни съ какимъ отдѣльнымъ, реальнымъ явленіемъ. Это персонификація самого движенія, или теченія явленій природы. [3] Такимъ является онъ въ теогоніи. По Гезіоду и гомерическому гимну, онъ сынъ Зевса отъ Майи, [4] дочери Атланта, поддерживающаго сводъ небесъ, зачатый въ глубокую ночь, въ гротѣ, или горной пещерѣ, когда спали и боги и люди. Родившись утромъ, какъ

---

[1] Отъ εἴρω — necto. Preller B. I. S. 294.

[2] Фаллъ былъ его символомъ.

[3] Нѣтъ нужды въ этомъ случаѣ различать, какъ дѣлаетъ это Велькеръ, Гермеса животнаго отъ Гермеса космическаго (B. I. S. 333). Изъ одного и того же бога перемѣнъ въ природѣ могъ образоваться и типъ бога покровителя животной силы, которая развивается подъ вліяніемъ неба. Вѣрнѣе, животный Гермесъ былъ частнымъ проявленіемъ Гермеса космическаго. Преллеръ, имѣя въ виду болѣе позднее значеніе Гермеса, предполагаетъ, что онъ олицетворялъ собою воздушное пространство между небомъ и землею, какъ нѣчто, посредствующее между тѣмъ и другимъ. Это ближе отвѣчаетъ свойствамъ его, какъ бога плодородія, который выродился затѣмъ въ типѣ посредника между богами и людьми. Preller. B. 1. S. 295.

[4] Διὸς καὶ Μαΐάδος υἱός. Hymn. Homer. III. Εἰς Ἑρμῆν. Эта Μαῖα (Ма-мать) и именемъ своимъ, и пещернымъ мракомъ напоминаетъ индѣйскую Майю.

Digitized by Google

говоритъ тотъ же миѳъ, онъ къ полудню уже изобрѣлъ струнный инструментъ, а къ вечеру отправился на добычу—красть стада Аполлона. Миѳъ изображаетъ его безпокойнымъ, подвижнымъ и хитрымъ. Онъ сбрасываетъ съ себя пеленки, въ которыя одѣли его по рожденіи мать и нимфы, хочетъ быть свободнымъ еще въ колыбели и вообще неудержимъ въ своихъ движеніяхъ. Изъ найденной имъ на горахъ черепахи, (а черепахъ въ Греціи въ сырую погоду очень много), онъ выдѣлываетъ музыкальный инструментъ, предварительно убивъ ее для этого и снявъ щитъ, между половинами котораго вставилъ смычокъ. Музыкальный инструментъ ему нуженъ для добычи. Какъ скоро наступилъ вечеръ, онъ отправляется въ Піерію, гдѣ пасутся стада Аполлона, и угоняетъ коровъ, стирая и уничтожая слѣды ихъ, чтобы ихъ нельзя было найти, а самъ скрывается въ колыбель, гдѣ притворяется невинно спокойнымъ дитятей съ инструментомъ въ рукахъ. Съ первыми лучами утра, Аполлонъ начинаетъ искать своихъ лошадей и коровъ, находитъ нѣкоторые слѣды ихъ и является на гору, въ которой Майя родила Гермеса. Гермесъ, сначала притворяющійся спящимъ, дѣлаетъ гримасы и смѣшитъ своего разгнѣваннаго брата. Затѣмъ оба (Гермесъ въ пеленкахъ, какъ былъ) являются на судъ къ Зевсу, который присуждаетъ хитраго вора возвратить брату похищенное; Гермесъ отдаетъ украденное и прельщаетъ Аполлона своею игрою. Они дѣлаются друзьями; Гермесъ получаетъ отъ Аполлона волшебный жезлъ и право на будущее время пользоваться его стадами, а вмѣстѣ съ тѣмъ и силу пророчества (*пророчество Θріи*); они становятся неразлучными и въ своей дѣятельности. Миѳъ переданъ нами кратко въ

Digitized by Google

его главныхъ чертахъ. [1] Что значитъ это шуточное миѳическое сказаніе, лучше всего видно изъ сопоставленія его съ ведическими гимнами, въ которыхъ облака и солнечные лучи называются коровами или волами Индры, похищаемыми темнымъ Аги. Итакъ это—древне-арійскій образъ, олицетворяющій явленія небесныхъ перемѣнъ. Все въ этомъ миѳѣ, не исключая и того, что слѣды коровъ уничтожаются, указываетъ на движеніе небесныхъ свѣтилъ и явленій, безслѣдно мѣняющихся на пустомъ пространствѣ небесъ. Коровы и лошади, похищаемые Гермесомъ, это небесныя свѣтовыя явленія, чередующіяся съ ночью, или дни, смѣняющіеся мракомъ, за которымъ вновь слѣдуютъ свѣтлые дни. Тотъ же смыслъ заключаетъ подъ собою и другой, извѣстный уже Гомеру, миѳъ о Гермесѣ, какъ убійцѣ тысячеглазаго Аргуса, почему Гермесъ и называется постоянно въ Иліадѣ ἀργειφόντης. [2] Если тысячеглазый Аргусъ есть звѣздное небо, то убійца его есть сила, скрывающая, или уничтожающая звѣзды, измѣняющая видъ неба. Съ этой точки зрѣнія, т. е., съ точки зрѣнія представленій о богѣ небесныхъ движеній, а въ связи съ этимъ и всѣхъ перемѣнъ на землѣ, понятны всѣ свойства, подъ какими извѣстенъ Гермесъ. Богъ дневныхъ и ночныхъ перемѣнъ есть и богъ всѣхъ происходящихъ отъ этого явленій на землѣ въ большей или меньшей степени. Богъ дневныхъ и ночныхъ перемѣнъ есть богъ сна и сновидѣній; «жезлъ свой волшебный онъ полагаетъ на глаза людей», усыпляя ихъ и имъ же возбуждаетъ ихъ отъ сна. [3] Кто посылаетъ сонъ и

---

[1] Hymn. Homer. III. Εἰς Ἑρμῆν.
[2] Iliad. 24, 345.
[3] Ibidem. 24, 343. 344.

Digitized by Google

бодрствованіе, тотъ участвуетъ и въ явленіи вѣчнаго сна—смерти. Идея смерти дѣйствительно соединялась съ понятіемъ о Гермесѣ, который есть руководитель душъ во мракѣ аида — ψυχοπόμπος. За нимъ устремляются и слѣдуютъ тѣни умершихъ. Вообще же это богъ жизненнаго круговращенія и міроваго движенія. А такъ какъ исходная точка этого движенія—небо и воля боговъ, такъ какъ перемѣны на небѣ, которыми обусловлены и перемѣны въ жизни земли и людей, служатъ откровеніями, внѣшними обнаруженіями божественныхъ силъ, то Гермесъ есть вѣстникъ, или посланникъ Зевса, какъ очень часто и называется онъ у Гомера, и жезлъ его получаетъ новое значеніе знака герольда. Это сила, посредствующая между небомъ и землею, какъ токъ явленій въ воздушномъ пространствѣ, связанномъ съ небомъ и землею, посредствуетъ между тѣмъ и другою. Ему «отъ боговъ», какъ говоритъ Гомеръ, «наипаче пріятно съ сыномъ земли сообщаться.» [1] Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, онъ также богъ откровеній, изобрѣтеній, искусства, и въ качествѣ Зевсова герольда, богъ краснорѣчія. Вообще онъ въ этомъ отношеніи очень близокъ къ Аполлону, но не отождествляется съ нимъ: онъ есть не столько источникъ откровеній, какъ Аполлонъ и Аѳина, сколько διακτῆρος, т. е. посланникъ, передающій эти дары, осуществитель, исполнитель воли боговъ; онъ болѣе внѣшняя, чѣмъ внутренняя сила. Отъ Аполлона онъ получаетъ символы пророчества и своей таинственной силы. Съ другой стороны, какъ общая сила жизненныхъ движеній, въ нравственной сторонѣ своей онъ обнимаетъ и низшія стороны жизни и притомъ болѣе практической, чѣмъ чисто интел-

[1] Ilias. Ibidem. 335.

Digitized by Google

лектуальной. Гермесъ есть богъ всякаго общенія между людьми, и особенно богъ торговли и торговыхъ оборотовъ, защитникъ и покровитель ея. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ богъ истины и справедливости является защитникомъ и покровителемъ обмана, воровства и всего, что называется житейскою ловкостію. Въ этомъ случаѣ очевидно образъ похитителя коровъ неба перенесенъ на бога торговли и житейскихъ оборотовъ, и перенесенъ конечно въ сообразность съ нравственными воззрѣніями эпохи на житейскую мудрость. Въ общемъ же, Гермесъ есть олицетвореніе закона жизненнаго движенія и міровой гармоніи, на что повидимому указываетъ его музыкальный инструментъ, которымъ онъ прельщаетъ и коровъ Аполлона, и его самого.

Изображенія его разнообразны, въ соотвѣтствіе съ разнообразіемъ свойствъ, приписываемыхъ ему въ миѳологіи: то онъ пастухъ и гонитъ стадо, то купецъ и даже хитрый обманщикъ, то музыкантъ съ лирой въ рукахъ, большею же частію и особенно въ послѣднее время—посланникъ боговъ. Въ древности символами его были быкъ, баранъ и фаллъ. Иногда онъ представлялся несущимъ на плечахъ быка или ѣдущимъ на немъ. [1] На позднѣйшихъ изображеніяхъ, Гермесъ, какъ посланникъ Зевса, представлялся подъ видомъ движущагося въ облакахъ дитяти или юноши съ широкими ушами и лицомъ, выражающимъ умъ и проницательность; иногда же являлся онъ подъ фигурою оратора (λόγιος).

Итакъ въ лицѣ Гермеса жизненное начало, олицетворяемое типами Аѳины и Аполлона, не теряя своего интеллектуальнаго характера, низошло до сте-

---

[1] Preller. B. 1. S. 326.

Digitized by Google

пени понятія о жизненномъ движеніи вообще и человѣческой дѣятельности въ широкомъ значеніи слова. Въ Гермесѣ заключена общая идея человѣческой культуры. Въ типѣ бога Гефеста это же начало человѣческой жизни и дѣятельности нисходитъ до низшихъ, культурныхъ проявленій, хотя исторически идея Гефеста ранѣе, чѣмъ типы Аполлона и Аѳины.

Гефестъ (Ἥφαιστος) есть олицетвореніе огня, который обожался у всѣхъ почти народовъ и особенно у арійцевъ, у которыхъ эта стихія означала также и культурную силу, такъ какъ открытіе огня было первымъ и главнѣйшимъ изъ средствъ къ развитію культурной жизни. Агни у индусовъ былъ земнымъ явленіемъ небеснаго свѣта, всюду разлитаго. Повидимому и у грековъ въ миѳологіи остались слѣды этого воззрѣнія. По гомерическому гимну, Гефестъ сынъ Геры—одной, какъ Аѳина дочь одного Зевса (по Геродоту, въ Аргосѣ на статуѣ Геры представленъ былъ Гефестъ исходящимъ изъ груди Геры). Но въ Иліадѣ и Одиссеѣ онъ сынъ Геры и Зевса. [1] Велкеръ стоитъ за первое преданіе и объясняетъ его изъ того, что Гера есть земля; [2] но Гера въ качествѣ супруги Зевса раздѣляетъ съ нимъ физическія свойства неба, а не земли. Съ другой стороны въ нѣкоторыхъ мѣстныхъ культахъ (въ Аттикѣ) [3] Гефестъ ставился въ связь и ближайшее отношеніе къ Аѳинѣ, этому олицетворенію свѣтоваго неба. Правда, онъ любимый сынъ Геры; но Гера есть начало посредствующее между небомъ и землею и она произвела его для земли, какъ истеченіе изъ неба. Весьма вѣроятно, что вул-

[1] Ilias. 1, 580. Odyss. 8, 312.
[2] B. 1. S. 660.
[3] Preller. B. 1. S. 138.

Digitized by Google

каны, которыхъ въ Греціи было не мало, породили представленіе о Гефестѣ, но прежнее арійское воззрѣніе оставило на немъ свой слѣдъ. Быть можетъ, миѳъ, передаваемый Гомеромъ о томъ, что хромой богъ былъ сброшенъ нѣкогда съ неба волею матери Геры, родившей этого хромаго сына, [1] заключаетъ въ себѣ слѣды первоначальнаго физическаго воззрѣнія на земной огонь, какъ на истеченіе небеснаго огня. Въ глубинѣ земли, въ мрачной пещерѣ, окруженной океаномъ, Гефестъ куетъ украшенія въ продолженіе 9 лѣтъ. Это очевидно олицетвореніе вулкана, гдѣ огонь, ниспавшій съ неба, собирается и имѣетъ свое средоточіе, изъ котораго, прорываясь, является на поверхности земли. А «слабыя голени, медлительная походка» [2] хромаго бога безъ сомнѣнія указываютъ на конкретное явленіе пламени, медленно двигающагося безъ видимыхъ орудій движенія. Изъ этого представленія о вулканической силѣ огня образовался типъ бога ковача и вообще техника. Онъ строитъ мѣдные домы боговъ на Олимпѣ, куетъ разныя украшенія, устрояетъ Ахиллесу крѣпкій и красивый щитъ. [3] Это также богъ искусства, какъ Аѳина и Аполлонъ, но искусства низшаго, техническаго: это не творчество въ собственномъ смыслѣ слова, а работа изъ матеріала.

Видъ Гефеста выражалъ значеніе его, какъ олимпійца ремесленника, «съ выей дебелой и косматыми персями». [4] Таковъ типъ его и въ скульптурѣ: это могучій ковачъ, въ свойственной ремесленнику одеждѣ,

---

[1] Ilias. 18, 395.
[2] Ibid. 410—412.
[3] Ibid. 18, 400. 470 и далѣе.
[4] Ibid. 415.

Digitized by Google

съ хромыми ногами. Но хромой богъ имѣетъ женою одну изъ харитъ, по Иліадѣ и Гезіоду, [1] а по Одиссеѣ—Афродиту. [2] Въ этомъ находятъ идею о сочетаніи искусства съ удовольствіемъ и пріятностію.

Тоже почти понятіе заключаетъ подъ собою и богиня Гестія (Ἑστίη), что значитъ «огонь», но повидимому культурное значеніе этой богини Олимпа, которой незнаетъ Гомеръ, но которая причисляется къ олимпійцамъ въ гомерическомъ гимнѣ и у Пиндара, гораздо шире. Эта богиня еще ближе подходитъ къ арійскому Агни и почти тождественна съ латинскою Вестою. Она есть богиня огня, домашняго очага, домашняго скота, дома, семейныхъ и общественныхъ союзовъ. Она связывалась съ Гермесомъ, который представляетъ собою общій подвижной элементъ жизни. Гестія постоянно пребываетъ на Олимпѣ, не сходя съ него (въ качествѣ богини дома), тогда какъ другіе боги оставляютъ его и перемѣщаются, и вмѣстѣ съ Зевсомъ мудрымъ промышляетъ о людяхъ.[3]

Все это боги, представляющіе интеллектуальный элементъ человѣческой жизни и обнимающіе собою болѣе или менѣе широкій кругъ явленій, обозначаемыхъ именемъ культуры и цивилизаціи. Но Афродита и Аресъ олицетворяютъ собою стремленія человѣка въ ихъ не интеллектуальной, а чувственной и физической сторонѣ. Это типы главнѣйшихъ изъ человѣческихъ страстей, изъ которыхъ одна движетъ личною жизнію человѣка, другая—соціальною.

Афродита (Ἀφροδίτη), богиня любви и чувствен-

---

[1] Iliad. 18, 382. Theogon. 945.

[2] Od. 8, 268. Преллеръ считаетъ это послѣднее мѣстнымъ, лемносскимъ сказаніемъ. B. 1. S. 138.

[3] Homer. Hymn. XXIV. 4. Ἐπέρχεο εὐμενέουσα σὺν Διὶ μητιόεντι.

Digitized by Google

ныхъ наслажденій, названа такъ по происхожденію своему изъ морской пѣны. [1] Первоначально типъ этой богини былъ сходенъ со всѣми подобными богинями древнихъ религій; это былъ типъ матери, силы раждающей, или богини самого рожденія и чувственной страсти. Афродита въ древности была конечно тоже, что и Діона, Гера, Гэя и всѣ другія богини. Въ физической природѣ она вѣроятно означала влажный элементъ, которому приписывалась производительная сила. Таковъ безъ сомнѣнія смыслъ теогоническаго сказанія о томъ, что она родилась отъ Зевса въ морской пѣнѣ. Весьма вѣроятно также, что въ началѣ она имѣла свойства одинаковыя съ богинями рожденія въ другихъ религіяхъ. Есть основаніе думать, что типъ богини чувственныхъ наслажденій въ своемъ происхожденіи не чисто греческій. Гомеръ называетъ ее Кипридой; это значитъ, что островъ Кипръ, открытый для вліяній востока, былъ ея отечествомъ и первоначальнымъ мѣстомъ ея культа. [2] Но если дѣйствительно ея типъ сложился подъ вліяніемъ востока, то необходимо признать, что эстетическое чувство грековъ значительно утончило его и въ возможной степени облагородило, точно такъ, какъ обычному и распространенному сказанію о происхожденіи раждающей силы изъ воды оно придало изящный колоритъ въ миѳѣ о рожденіи этой богини красоты изъ морской пѣны. [3] Слѣды ея физическаго значенія остались до конца; она богиня влаги и моря, богиня про-

---

[1] Hesiod. Theogon. 197—198.

[2] Самыя сказанія о ея происхожденіи потому неодинаковы. По Гомеру она дочь Зевса и Діоны (Iliad. 5, 312). У Гезіода она раждается изъ пѣны, которая текла изъ членовъ Урана, брошенныхъ въ океанъ побѣдителемъ его Крономъ. Theogon. 188—192.

[3] Преллеръ находитъ даже нужнымъ различать двухъ Афродитъ,

Digitized by Google

изводительной силы въ природѣ и богиня весны съ ея растительностію. Въ этомъ значеніи она обыкновенно связывалась съ Адонисомъ, представляя собою силу, оплодотворяющую землю. Но теперь «златовласая Киприда» по преимуществу «владычица смѣховъ» и чувственныхъ наслажденій. Она не обладаетъ мощною силою, какъ Аѳина; даже смертные поражаютъ ее въ битвахъ; [1] не ей заповѣданы шумныя брани.[2] Въ Иліадѣ она покровительствуетъ похитителю Елены; у нея Гера заимствуетъ изъ волшебнаго пояса силу очарованій для вліяній на Зевса. [3] Словомъ, она воплощеніе красоты, нѣжности и чувственной страсти, которая въ ея лицѣ у грековъ, какъ замѣчено, получила менѣе грубый характеръ, чѣмъ на востокѣ. Въ скульптурѣ типъ ея служитъ идеаломъ «женской красоты». [4]

Аресъ (Ἄρης, Ἄρεος)—бурный демонъ войны и разрушенія. Что такое былъ онъ по своему физическому значенію, это не ясно. Можетъ быть онъ служилъ олицетвореніемъ бури въ воздухѣ, какъ сынъ Геры. [5] Нѣкоторые же видятъ въ немъ хтоническаго бога смерти и разрушенія; еще другіе — сирофиникійское

одну съ грубыми, чувственными свойствами, другую съ болѣе утонченными. B. 1. S. 265.

[1] Iliad. 5, 335—340.

[2] Ibid. 420.

[3] Ibid. 14, 219.

[4] Какъ въ началѣ, такъ и впослѣдствіи, типъ Аѳродиты принималъ на себя постороннія вліянія. Но сирійская Аѳродита, т. е. восточная Милитта, съ которой сравниваетъ Геродотъ Венеру, повидимому отличалась отъ Аѳродиты олимпійской.

[5] Hesiod. Theogon. 922. Велкеръ въ имени Ареса, какъ и римскаго Марса (Mars), находитъ сродство съ санскритскимъ swar—блестѣть и зендскимъ hvare—свѣтъ, солнце и причисляетъ его къ богамъ солнца, считая олицетвореніемъ могучей силы этого свѣтила. B. 1. S. 415.

Digitized by Google

воинственное божество, перешедшее къ грекамъ, именно Azar. [1] Въ культѣ онъ дѣйствительно выступаетъ очень мало, почти не имѣетъ его; а извѣстная въ Одиссеѣ сцена, разсказывающая о связи его съ Аѳродитой, кончается тѣмъ, что онъ удаляется во Фригію, какъ Аѳродита въ Кипръ. [2] По Геродоту, онъ фригійскаго происхожденія. Какъ бы то ни было, на Олимпѣ онъ олицетвореніе храбрости и воинской силы; онъ «мужеубійца» (ἀνδροφονος). Жена его Эніо (Ἐνυώ) олицетвореніе разрушенія и ужасовъ войны, а сестра Эрисъ (Ἔρις)—раздора и вражды. Личный характеръ его бурный, раздорный. Это богъ войны въ ея физической сторонѣ. Аѳина и Аполлонъ также воинственны; но они, особенно первая, любятъ войну не для самой войны, а для высшихъ цѣлей и требованій жизни; Аресъ же не знаетъ иныхъ побужденій къ ней, кромѣ желанія битвы и убійствъ. Миѳологія связываетъ его съ харитами и съ Аѳродитой, быть можетъ потому, что эти послѣднія, какъ и онъ, представляютъ чувственную сторону жизни. Богъ физической силы и тѣлеснаго могущества естественно благосклоненъ къ богинѣ чувственныхъ удовольствій. Изображался онъ съ символами войны и разрушенія, копьемъ и горящимъ факеломъ. [3]

Кромѣ этихъ главныхъ божествъ неба было множество второстепенныхъ, имъ подчиненныхъ, которыя служили или частнѣйшимъ олицетвореніемъ тѣхъ представленій, какія заключены въ главнѣйшихъ, или были остаткомъ прежнихъ боговъ, въ періодъ антро-

---

[1] Maury. T. 1. p. 123—125.

[2] Od. 8, 300—362.

[3] Посвященный ему въ Аѳинахъ и носившій его имя Ареопагъ былъ въ древности мѣстомъ кроваваго суда. Preller. B. 1. S. 256.

Digitized by Google

поморфизма утратившихъ свое значеніе. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ и замѣчено, удержали свое прежнее чисто-физическое значеніе. Таковы Геліосъ и Селена—солнце и луна, таковы же и «розопестрая» Эосъ, т. е. заря, Оріонъ, Сиріусъ и Плеады. Таковы и вѣтры: Борей, Нотъ, Зефиръ и многопожирающія гарпіи, которыя были олицетвореніемъ тѣхъ же вѣтровъ. Другіе низшіе боги, окружающіе Зевса и олимпійцевъ, изъ физическихъ представленій выродились въ соотвѣтственныя имъ антропоморфныя понятія, или получили особыя человѣкообразныя свойства. Крылатая Ирисъ, или Ирида, олицетвореніе радуги, которая казалась путемъ, соединяющимъ небо съ землёю, стала посланницей Зевса, разносившей его повелѣнія безсмертнымъ и смертнымъ. Горы (отъ ὥρος годъ, время), стрегущія небо, олицетвореніе движенія небесныхъ тѣлъ и порядка въ явленіяхъ неба, стали слугами боговъ и богинь при отправленіи ихъ на землю, а среди людей—нравственными типами порядка и гармоніи въ жизни; ихъ имена: Евномія (Εὐνόμια), Дике (Δίκη), Эйрене (Εἰρήνη), т. е. законосообразность, справедливость и миръ. Геба, олицетвореніе юношеской свѣжести и полноты силъ, на Олимпѣ питаетъ боговъ амброзіей и нектаромъ. Хариты и граціи, а равно и Ганимедъ,[1] Еросъ (Ἔρος—любовь), Психе (Ψυχή—душа, чувство) окружающіе Афродиту, представляютъ частныя свойства общаго типа богини любви, какъ Ейлейтіи и Асклепіосъ — Эскулапъ, олицетвореніе цѣлебныхъ силъ природы, частныя свойства Геры, богини рожденія и Аполлона цѣлителя. Наконецъ есть между ними и чисто интеллектуальные типы — рас-

[1] Отъ γάνος, γάνυμι, краса, радость.

Digitized by Google

членіе того, что заключалось въ идеѣ Аѳины—это музы, рожденныя Зевсомъ отъ Мнемосины, богини памяти; культъ ихъ былъ по преимуществу на свящ. горѣ Геликонъ, которая признавалась ихъ обиталищемъ и мѣстомъ, гдѣ получалось поэтическое и вообще умственное вдохновеніе.

Боги моря, этой второй части, или области міровой жизни, по миѳу о раздѣленіи вселенной между богами, представляютъ собою, подобно многимъ изъ второстепенныхъ боговъ Олимпа, только поэтическое олицетвореніе самого моря съ поразительными явленіями на его поверхности и въ его глубинахъ, и почти лишены нравственнаго значенія, которое привязано исключительно къ понятію неба и свѣта. Рядъ этихъ неисчислимыхъ боговъ воды и моря идетъ отъ древняго Океана и Тѳѳисы, [1] которые кажется были божествами воды, какъ элемента, или стихіи, къ Понту, вмѣстилищу водъ, порожденія котораго означали собою ту или другую сторону явленій моря, страшную или благопріятную для людей. «Старецъ» Нерей[2], сынъ Понта, является повидимому у Гомера богомъ водъ, сидящимъ въ безднахъ моря. Нереиды—хариты, или граціи моря, олицетвореніе его спокойной зеркальной поверхности, а гарпіи и мать ихъ Тавмасъ представляютъ тоже море въ его бурныхъ явленіяхъ. Но въ Иліадѣ, какъ и позднѣе, владыкою моря, равнымъ Зевсу на Олимпѣ, является Посейдонъ (Ποσειδάων). [3] Понятіе этого воднаго Зевса очевидно развилось послѣ изъ представленій о Нереѣ и Понтѣ, богахъ водной стихіи, и въ немъ приняло цѣльный поэтическій образъ—это

---

[1] Iliad. 14, 201.

[2] Отъ νάω ναρὸς, νηρὸς вода, рѣка. Welcker. B. 1. S. 616.

[3] Отъ πότος питье, ποταμὸς рѣка.

Digitized by Google

верховный изъ водныхъ боговъ. «Въ заливѣ глубокомъ Эги» — его золотой домъ; у него мѣдноногіе кони, бурно летающіе, съ золотыми волнистыми гривами— въ чемъ нельзя не узнать волнъ моря и вѣтровъ на его поверхности. [1] Его жена Амфитрида (отъ τείρω, τρίβω - τρίτων)—олицетвореніе тѣхъ же волнъ моря—одна изъ нереидъ, взятая имъ въ супруги. Необходимые аттрибуты его на изображеніяхъ — трезубецъ въ рукахъ, символъ ярости волнъ или дельфинъ подлѣ него—эмблема спокойнаго моря. Онъ описывается, какъ богъ могучій и большею частію суровый. [2] Короче, Посейдонъ есть само море, большею частію бурное и страшное. [3] Но связь моря съ землею придала ему и нѣкоторыя другія свойства. Онъ колебатель земли, о которую разбиваются морскія волны. А значеніе воды для плодородія отчасти усвояло ему и раждающую силу. Волъ служилъ также его символомъ. По преимуществу же онъ былъ богомъ скота и частнѣе лошадей, которыя, по миѳологіи, обязаны были ему и своимъ происхожденіемъ: имъ они созданы или отъ него родились. Быть можетъ миѳъ приписываетъ Посейдону созданіе ихъ потому, что лошади на землѣ тоже, что суда на морѣ. Еще болѣе зависѣли отъ него корабли, какъ и самое путешествіе по морю. Всѣ чудовища морскія, а съ ними и все, что на морѣ и въ морѣ, было ему подвластно. Сила и суровость этого морскаго бога дѣлали его грознымъ и воинственнымъ. Такимъ онъ описывается и въ Иліадѣ. Какъ и Зевса, и олимпійцевъ, его окружаютъ второстепен-

---

[1] Iliad. 13, 20—30.

[2] Ibid. 17—20.

[3] Культъ его былъ развитъ по преимуществу въ Ѳессаліи и Беотіи и вообще по берегамъ моря.

Digitized by Google

ные боги. Таковъ богъ Тритонъ (отъ того же τείρω, какъ и Амфитрида), послѣ породившій безчисленное множество тритоновъ (т. е. олицетвореній морскихъ волнъ), которые играли съ нереидами (т. е. съ поверхностью моря). Нѣкоторые изъ этихъ тритоновъ, или морскихъ божествъ по преимуществу выдаются своими свойствами. Таковъ постоянно мѣняющійся Протей, [1] старикъ, знающій всѣ глубины и бездны моря [2] и превращающійся въ огонь, въ животныхъ, въ дерева, въ воду. Это очевидно олицетворенная подвижность и текучесть водъ. Свойство измѣнчивости—преимущественное свойство всѣхъ боговъ воды и моря. Такова Ино Левкотея, т. е. сіяющая бѣлизною (имя принадлежащее впрочемъ всѣмъ нереидамъ—λευκοθέαι) Таковы сирены, чарующія своимъ пѣніемъ, представлявшія собою коварство водной стихіи—олицетвореніе морскихъ рифовъ и водоворотовъ, такъ опасныхъ для мореплавателей. Таковы волшебныя телхины (τελχῖνες отъ θέλγω—обольщаю), въ которыхъ повидимому выражались вулканическія свойства острововъ Средиземнаго моря. Самыя бездны моря съ ихъ таинственностію представлялись подъ формою чудовищныхъ, сильныхъ существъ. Тамъ греческая миѳологія помѣщала и титановъ, и одноглазыхъ циклоповъ — эти типы силы грубой, еще непокорившейся волѣ мыслителя. Зевса.

Но боги моря, не исключая и самого Посейдона, оставались почти безъ всякихъ моральныхъ свойствъ, какъ и замѣчено уже, и почти не имѣли типическаго значенія по отношенію къ человѣку. Имъ припи-

---

[1] Имя это, напоминающее Нереиду Πρωτώ, повидимому указывало на подвижность воды. Preller. B. I. S. 477.

[2] Его дочь называется εἰδοθέη, т. е. многовидная. Odys. 4, 366.

Digitized by Google

сывается одно только нравственное свойство, именно сила пророчества, усвояемая и Нерею, и Посейдону, и отчасти Протею, который называется «многознающимъ». Это чисто нравственное свойство боговъ моря объясняютъ изъ физическаго понятія о прозрачности водной поверхности или изъ того, что источникъ растительной и животной жизни, какова вода, есть вмѣстѣ источникъ и нравственной, какъ и всякой другой жизни.[1] Лучше всего это объясняется болѣе общимъ, но и болѣе содержательнымъ представленіемъ о глубинахъ и безднахъ моря, въ которыхъ сокрыты тайны жизни и разума. Въ неизслѣдимой глубинѣ моря заключена мудрость, недоступная человѣку. Протей, знающій эти бездны, и называется поэтому «прорицательнымъ» (νημερτὴς) старцемъ.[2]

Гораздо болѣе нравственнаго значенія имѣли боги земли (хтоническіе) — другая сторона Зевса, раздѣлившагося на небо и землю. Среда, на которой живетъ человѣкъ, воспринимаетъ на себя и отражаетъ въ себѣ дѣятельность силъ неба. Послѣднее неразлучно съ первою. Съ другой стороны ея глубины, недоступныя человѣку, какъ и высоты неба, имъ противоположныя, полны таинственности. Въ эти бездны земныя нисходитъ и самъ человѣкъ. Рожденіе и смерть одинаково зависятъ отъ матери земли; изъ ея лона возникаетъ человѣкъ, въ нее же и отходитъ по смерти. Такова основа для развитія идей въ понятіи о хтоническихъ богахъ Греціи, которые въ позднѣйшую эпоху получили особенное значеніе въ мистическихъ культахъ.

Идея земли, какъ божества, конечно очень древ-

---

[1] Welcker. B. 1. S. 620.
[2] Odyss. 4, 384.

Digitized by Google

ния. Первое женское божество, съ которымъ соединился Зевсъ, безъ сомнѣнія, какъ уже и говорили мы, было связано съ представленіемъ о землѣ.[1] Изъ этого общаго понятія развивались частнѣйшіе типы, олицетворявшіе собою разныя стороны земной жизни въ связи съ силою неба, осложнявшіеся еще болѣе въ мѣстныхъ культахъ. Вотъ почему и общій типъ, и имя богини земли и другихъ хтоническихъ божествъ неодинаковы. Къ этому еще нужно прибавить вліяніе на Грецію иноземныхъ культовъ, которое по преимуществу замѣтно въ культѣ этихъ хтоническихъ божествъ, что объясняется отчасти и самымъ характеромъ этихъ божествъ, всюду и во всѣхъ религіяхъ имѣвшихъ сходныя черты.

Повидимому самымъ древнимъ и общимъ типомъ земли, какъ божества, была богиня Гэя (Γῆ), что и значитъ «земля»; имя этого божества вполнѣ отвѣчаетъ тому древнему пеласгическому воззрѣнію, которое Геродотъ характеризуетъ временемъ безъименныхъ боговъ, т. е. боговъ еще совершенно слитыхъ съ явленіями природы и неопредѣлившихся въ своихъ свойствахъ [2]. Гэя заключала подъ собою безразлично все, что вмѣщала въ себѣ земля, и что совершалось на ея поверхности, и въ этомъ смыслѣ называлась всеобщею матерью (πάντων μήτηρ) и всеобщею питательницею. [3] Она же была богинею смерти и пре-

---

[1] Замѣчательно, что почти во всѣхъ языкахъ земля—рода женскаго въ противоположность мужскому началу неба. Preller. B. 1. S. 499.

[2] Мы говорили уже, что имя Діоны, какъ женское окончаніе имени Зевса, признается также древнѣйшимъ. Можетъ быть оно тождественно по значенію съ Гэей, а можетъ быть, и это вѣроятнѣе, оно было первымъ изъ частныхъ именъ, или эпитетовъ земли, какъ *жены* Зевса. См. ниже.

[3] У Гезіода въ теогоніи (115—120) Гэя мать всего сущаго—и бо-

Digitized by Google

исподней, которая въ ея нѣдрахъ. Словомъ, это олицетвореніе самого тѣла земли, какъ планеты, безъ различенія земной поверхности и происходящихъ на ней явленій отъ предполагаемой таинственной жизни въ ея глубинахъ. Она одинаково признавалась и богинею рожденія и питанія, и богинею таинственнаго вдохновенія, и наконецъ богинею смерти. Всѣ другіе хтоническіе боги и богини служили частнѣйшимъ выраженіемъ явленій въ жизни земли. При нихъ Гэя почти теряла значеніе и становилась на второй планъ, хотя всегда являлась вмѣстѣ и рядомъ съ ними. [1] Изображалась она то подъ видомъ самого тѣла земли, окруженнаго явленіями неба и воздуха, то въ образѣ матери, кормилицы дѣтей. [2]

Первая изъ частныхъ формъ въ общемъ понятіи о богинѣ земли есть Деметра, т. е. Геметра (γῆ μήτηρ), [3] земля-мать, или земля въ смыслѣ начала раждающаго и питающаго. Это таже земля (черная, μελαίνα), но не въ общемъ, а въ спеціальномъ значеніи богини земледѣлія и культуры. Это божество также очень древнее и у пеласговъ «черная» богиня представлялась подъ видомъ лошадиной головы съ гривою, окруженною змѣями и дикими животными: грубый символъ плодородія. [4] Она называлась также владычицею (δέσποινα) и иногда смѣшивалась съ Діоною, же-

---

говъ и людей. При этомъ впрочемъ нужно имѣть въ виду, что Гезіодъ смотритъ на землю, какъ на вмѣстилище скрытыхъ въ глубинѣ ея элементовъ міра и между ними самого свѣта.

[1] У Гомера она призывается вмѣстѣ съ солнцемъ и небомъ. Iliad. 3, 104. 15, 36. 19, 259.

[2] Preller. B. 1. S. 501. 502.

[3] γῆ или γέα называлась и δᾶ, откуда и δῆμος народъ. Preller. B. 1. S. 588.

[4] Maury. t. 1. pag. 70.

Digitized by Google

ною Зевса додонскаго, т. е. съ богинею, имя которой происходитъ отъ имени Зевса, какъ начала оплодотворяющаго, раждающаго, творческаго. [1] У Гомера она носитъ тотъ же типъ главнѣйшаго изъ божествъ земли, какъ силы производительной; ея эпитетъ καρποφόρος аллегорически указываетъ на это свойство. Повсюду въ Греціи миѳы о Деметрѣ связаны были съ представленіемъ о земледѣліи и его изобрѣтеніи. [2] Вмѣстѣ съ этимъ богиня плодородія естественно стала и богинею культуры и гражданскаго порядка. Въ этомъ смыслѣ ей усвоено характеристическое имя θεσμοφόρος, т. е. учредительницы извѣстныхъ θεσμοὶ — положеній, законовъ, касающихся соціальной жизни, преимущественно же брака, а затѣмъ и вообще культуры.[3]

Но все это болѣе или менѣе отвлеченныя понятія о богинѣ плодородія; болѣе живыя и сложныя черты получаетъ она вмѣстѣ съ тѣмъ какъ является дочь ея, Персепона. Сама Деметра была олицетвореніемъ земной почвы въ ея производительной силѣ; Персепона, дочь ея, стала олицетвореніемъ частнѣе самого сѣянія или зерна, самого продукта олицетворяемой земной почвы. Вмѣстѣ съ этимъ связалась естественно исторія оплодотворенія, или жизни зерна, его возникновенія изъ глубины земли въ формѣ растенія,— и Деметра вмѣстѣ съ дочерью въ миѳологіи получила новый, болѣе живой смыслъ, а впослѣдствіи и

---

[1] Ibid. pag. 73.

[2] Саги о близкихъ къ Деметрѣ древнихъ герояхъ — Триптолемѣ, Ясонѣ, Еризихтонѣ указываютъ въ нихъ конечно основателей земледѣлія. См. Preller. B. 1. S. 602—606.

[3] Мы замѣчали уже, что Рея Цибела, отъ которой въ теогоніи изводится самъ Зевсъ, есть также богиня рожденія и культуры; но это типъ болѣе малоазійскій, чѣмъ греческій. Она иногда смѣшивается и отождествляется и съ Гэею, и съ Деметрою. Preller. S. 505.

Digitized by Google

болѣе широкій, глубокій и таинственный, соединяясь въ этомъ послѣднемъ случаѣ съ представленіемъ о подземныхъ силахъ и подземномъ таинственномъ мірѣ. Обѣ неразлучныя богини, мать и дочь, приняли такимъ образомъ двойственный характеръ, изображая собою жизнь земли и на ея поверхности, и въ ея таинственной глубинѣ. Значеніе этой Персепоны, [1] дочери Деметры изображено въ изящномъ миѳѣ о похищеніи ея Аидомъ. Этотъ всюду извѣстный и популярный въ Греціи миѳъ изложенъ въ гомерическомъ гимнѣ, обращенномъ къ Деметрѣ. [2] Персепона, или Кора (Κόρη, дѣва, или просто дочь, т. е. земли, иначе—продуктъ земли), [3] еще юная, вмѣстѣ съ дочерями Океана играла и собирала цвѣты на полѣ нисейскомъ — розы, шафранъ, гіацинтъ; наконецъ она сорвала нарцисъ. [4] Въ этотъ моментъ разверзается подъ нею земля и богъ аида Плутонъ схватываетъ ее и уноситъ въ преисподнюю на своей золотой колесницѣ, не смотря на всѣ ея вопли и мольбу Зевсу,

---

[1] Филологическое значеніе имени Персепона точно не опредѣлено. Напрасно повидимому трудились надъ этимъ какъ сами греческіе грамматики, такъ и новѣйшіе филологи. Первые производили это слово отъ φέρω и φόνος «несущая смерть», позднѣе изводили его изъ Persephaatta, что значило бы: «дверь свѣтильникъ (porte flambeaux) и указывало бы на мистическій культъ богини. Maury. t. 1. p. 481. Велкеръ склоняется въ пользу производства отъ φερρεφάττα (отъ φέρω и φάττα лѣсной голубь), не выясняя впрочемъ съ точностію значенія слова. B. 1. 393 — 394. У римлянъ Персепону замѣняла Proserpina, отъ proserpere, богиня прозябанія.

[2] Homer. Hymn. Υ. Εἰς Δημήτραν. Гомеръ знаетъ Персепону, какъ могучую подземную богиню. Od. 213—216. Но болѣе ничего не извѣстно о ней ни изъ Иліады, ни изъ Одиссеи.

[3] Имя Κόρη едва ли не древнѣе, чѣмъ Персепона. Maury. t. 1. p. 481.

[4] Этотъ цвѣтокъ служилъ символомъ смерти и жизни въ аидѣ по его рѣзкому, удушливому и одурящему запаху и его холодной и мертвенной красотѣ. Preller. B. 1. S. 595.

Digitized by Google

владыкѣ боговъ. Никто не слышитъ этихъ воплей, кромѣ солнца и луны, свидѣтелей этого похищенія, допущеннаго Зевсомъ. Вопли ея, въ дальнѣйшемъ бѣгствѣ Плутона, наполняютъ собою горы и моря, и наконецъ доходятъ до слуха матери, Деметры, узнавшей голосъ дочери. Она полна глубокой скорби и отчаянія. Но никто ни изъ боговъ, ни изъ людей не хочетъ сказать ей, куда унесена ея дочь. Только на десятый день Аврора сообщила ей, что она видѣла похищеніе, но не признала похитителя. Наконецъ всевидящее солнце сказало ей имя похитителя, одного изъ главнѣйшихъ боговъ, родственныхъ самой Деметрѣ. Но отъ этого скорбь ея не уменьшилась. Деметра оставляетъ Олимпъ и общество боговъ, принимаетъ на себя видъ старухи и обходитъ города и селенія, ища своей дочери, пока не приходитъ въ Елевсисъ (имя это и значитъ пришествіе—Ἔλευσις) и здѣсь остается при дорогѣ у колодезя, къ которому приходятъ дочери мѣстнаго царя и которымъ она предлагаетъ быть кормилицей. Она поступаетъ затѣмъ въ кормилицы младшаго изъ царскихъ сыновей, Демофоонта, хотя окружающій ее небесный блескъ и св. огонь въ ея лицѣ заставляютъ подозрѣвать въ ней богиню. Какъ египетская Изида, она чародѣйствуетъ надъ ребенкомъ, питаетъ его амброзіей и своимъ дыханіемъ, а по ночамъ кладетъ въ огонь. [1] Любопытство матери открываетъ тайну чародѣйскаго воспитанія; мать ребенка приходитъ въ ужасъ, а богиня дѣлаетъ «слѣпымъ, безсмысленнымъ людямъ» горькій укоръ въ невѣдѣніи дѣлъ божественныхъ, угрожая въ наказаніе за это войнами и раздорами. Она откры-

[1] Сходство этого сказанія о Персефонѣ съ сказаніемъ объ Изидѣ замѣчательно и въ историческомъ, и въ теоретическомъ отношеніи.

Digitized by Google

вается затѣмъ въ своемъ величіи, какъ богиня. Но грусть о похищенной дочери снова овладѣваетъ ею. Она страдаетъ, и земля перестаетъ по ея велѣнію приносить плоды; голодъ распространяется повсюду, и Деметра грозитъ совершеннымъ истребленіемъ человѣческому роду. Самые алтари боговъ опустѣли. Наконецъ Зевсъ сжалился надъ нею. Онъ зоветъ ее чрезъ Иріду и предлагаетъ возвратиться на Олимпъ, но напрасно; напрасно являются къ ней съ тѣмъ же предложеніемъ и другіе боги. Наконецъ для примиренія съ нею Зевсъ обѣщаетъ возвратить ея дочь изъ аида, если только тамъ она не вкушала пищи. Деметра соглашается. Оказалось впрочемъ, что Персефона вкусила отъ зеренъ гранаты (извѣстный символъ рожденія и плодородія). Вслѣдствіе этого Зевсъ даетъ ей повелѣніе третью часть года проводить у Плутона въ области аида, а двѣ трети съ своею матерью и съ богами. Персефона возвращается изъ аида и привѣтствуется богами, особенно же Гекатою (луною). Ея мать также восходитъ на Олимпъ, а землю вновь покрываетъ листьями и цвѣтами, прекративъ свой гнѣвъ, и сама даетъ людямъ уроки земледѣлія. Аграрно-космическое значеніе этого миѳа, который носитъ черты древности и первоначальной простоты воззрѣнія, ясно съ перваго взгляда. Персефона, похищаемая Плутономъ, богомъ подземнымъ, отъ котораго исходятъ дары природы (аидъ сначала и прежде всего есть Плутонъ—отъ πλοῦτος богатство, и затѣмъ уже богъ смерти; характеръ его двойственнъ, какъ двойственно значеніе и самой Персефоны), есть сѣмя, зерно котораго, брошенное въ землю и повидимому исчезнувшее, умершее, возвращается снова въ формѣ хлѣбнаго растенія. Солнце и луна, свидѣтели этого похищенія,—силы, участвующія въ оплодотво-

Digitized by Google

реніи почвы. Скорбь Деметры, голодъ, который она шлетъ на землю, это умираніе почвы въ зимніе мѣсяцы. Ея дочь, вкушающая отъ гранатоваго яблока въ аидѣ, соединяющаяся бракомъ съ Плутономъ и за тѣмъ по рѣшенію Зевса третью часть года обреченная на пребываніе въ подземной области—олицетвореніе закона годовыхъ перемѣнъ и прозябенія сѣмени: почва и брошѣнныя въ нее сѣмена въ продолженіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ зимы обречены на мертвенность, за которою слѣдуетъ оживленіе природы весною. Таково первоначальное значеніе миѳа. Но вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ развитіемъ нравственныхъ понятій Деметра и Персепона получили высшій и отчасти мистическій смыслъ. Представленіе о глубинахъ земли, куда уходитъ зерно и сѣмя, связало аграрное и культурное значеніе этихъ богинь съ идеей о смерти и безсмертіи человѣка. Сѣмя, прозябающее весною и являющееся въ новой формѣ, стало мистическимъ образомъ послѣднихъ судебъ человѣка. Какъ и въ египетской религіи, судьба человѣка находила свою аналогію въ жизни земли. Чѣмъ дальше, тѣмъ шире и полнѣе развивались эти понятія о загробной жизни человѣка. Богини земледѣлія и культуры превратились въ богинь смерти, и эта сторона ихъ впослѣдствіи выдвинулась на первый планъ. Особенное значеніе культъ Деметры и Персепоны, какъ послѣ увидимъ, получилъ въ такъ называемыхъ мистеріяхъ и осложнился отъ соединенія съ культомъ другаго подобнаго по значенію бога Діониса, который подъ именемъ Якха сталъ сыномъ Персепоны.

Діонисъ есть богъ, весьма близкій къ Деметрѣ и Персепонѣ. По своему значенію онъ также земной (хтоническій) богъ и порожденіе земли подъ вліяніемъ силъ неба и небеснаго свѣта. Но въ немъ эта

Digitized by Google

послѣдняя, небесная стихія выступаетъ болѣе, чѣмъ въ Деметрѣ: это жизнь земли въ связи съ жизнію свѣта и его силъ. А главное, въ его типѣ съ гораздо большею ясностію и полнотою раскрыты тѣ чистонравственныя воззрѣнія, которыя соединялись и съ понятіемъ о Деметрѣ и Персепонѣ.

Ни одно изъ божествъ греческихъ не имѣло такого широкаго и высокаго нравственнаго значенія, какъ Діонисъ и его мистеріи. Съ его именемъ связано самое развитіе греческой литературы; его культу обязаны своимъ происхожденіемъ греческая трагедія и комедія. Съ его идеей соединялись и чисто философскіе взгляды. Самыя высокія нравственныя представленія, до которыхъ дошелъ грекъ, воплощены были въ его типѣ. Его культъ имѣлъ и самое высокое сакраментальное значеніе. Но съ другой стороны нѣтъ божества, значеніе котораго во всѣхъ подробностяхъ сказаній о немъ было бы такъ трудно къ уясненію, какъ миѳическіе легенды и разсказы о Діонисѣ съ его различными именами и свойствами. Еще Діодоръ сицилійскій и Геродотъ затруднялись многоразличіемъ сказаній о Діонисѣ, спутанныхъ и часто разнородныхъ до противоположности. Трудность эта до нынѣ не побѣждена, не смотря на самыя напряженныя изслѣдованія со стороны новѣйшихъ историковъ и филологовъ; особенно это нужно сказать о мистической сторонѣ въ культѣ Діониса. Нѣтъ сомнѣнія, что эти подробности навсегда останутся для насъ мало понятными, какъ онѣ были непонятны уже для Геродота и Діодора. Но отъ этого общій типъ Діониса теряетъ не много. Идея его сама въ себѣ проста и обща многимъ, если не всѣмъ древнимъ религіямъ. Это въ сущности тоже, что Адонисъ, или Атисъ въ Малой Азіи, Митра въ Иранѣ, Озирисъ въ Египтѣ.

Digitized by Google

По нравственному своему значенію онъ всего ближе стоитъ къ Митрѣ и Озирису. Озирисъ близокъ къ нему и по своему физическому значенію. Можно сказать болѣе, типъ Озириса нашелъ себѣ своеобразную и совершеннѣйшую форму въ греческомъ Діонисѣ. Съ этой общей точки зрѣнія новыя изслѣдованія подробностей ничего не придали бы типу этого бога. Что касается до подробностей въ сказаніяхъ о Діонисѣ, то онѣ по всей вѣроятности — слѣдствіе мѣстныхъ культовъ взаимно переплетавшихся, а ихъ множество и разнообразіе объясняется самымъ значеніемъ этого бога, и физическимъ, и отчасти позднѣйшимъ мистическимъ, которое возбуждало дѣятельность фантазіи и давало ей широкій просторъ.

Діонисъ (Διόνυσος)[1] по своему первоначальному физическому значенію былъ богомъ растительности, производительной силы природы вообще и олицетворялъ живительное вліяніе солнца на землю;[2] частнѣе это былъ бо́гъ винограда, какъ самаго живительнаго и возбуждающаго продукта весенней и лѣтней природы.[3] Мори вслѣдствіе этого сравниваетъ его съ ведическимъ богомъ Сома, олицетвореніемъ наркотическаго напитка боговъ, хотя индѣйскому Сома у грековъ ближе всего отвѣчаютъ нектаръ и амброзія.[4] Гомеръ знаетъ Діо-

---

[1] Отъ Δῖο и νύσος богъ Нисы. Νῦσος, νῦσα отъ νῦω, сроднаго съ νύμφη, значитъ: роскошный лугъ, цвѣтущая долина. Welcker. 1. 439. Мори находитъ сходство въ имени Діониса съ именемъ древней богини Діоны. 1, 74.

[2] Велкеръ придаетъ ему значеніе солнечнаго бога, какъ и Аполлону, Пану и Гермесу. B. 1. 425 und folg. Вѣрнѣе онъ олицетвореніе весенней природы подъ вліяніемъ солнца.

[3] Онъ и носилъ въ Самосѣ имя винограда, ἄμπελος.

[4] Мори находитъ сродство въ имени οἶνος, vinum, вино, съ эпитетомъ «vinas», возлюбленный, который въ Ведахъ усвоенъ богу Сома. Т. 1. p. 118.

Digitized by Google

ниса подъ этою формою бога веселья. [1] Миѳъ о его рожденіи и подвигахъ выражаетъ тоже физическое значеніе. Онъ рожденъ отъ Зевса въ Нисѣ,[2] Семелою,[3] дочерью Кадма, которая по вліянію ревнивой и коварной въ отношеніи къ ней Геры проситъ Зевса показать ей все его величіе, и вслѣдствіе этого пораженная его громами и молніями, умираетъ, но, умирая, раждаетъ недозрѣлый плодъ, который тотчасъ же былъ бы истребленъ пламенемъ Зевса, еслибы земля мгновенно не извела изъ себя прохлаждающаго покрова, который спасъ его отъ огня. Зевсъ взялъ Діониса въ свои бедра и вновь родилъ его, когда онъ дозрѣлъ: очевидное указаніе на весенній громъ и оплодотворяющій дождь, посылаемый тучегонителемъ Зевсомъ. [4] По рожденіи Діониса Зевсъ отдалъ его на воспитаніе нимфамъ Нисы, а по другимъ сказаніямъ, богинѣ моря Ино: указаніе на туже плодотворную силу земли и воды. [5] Выросшій Діонисъ насаждаетъ виноградъ, напивается вмѣстѣ съ своими воспитательницами и демонами лѣса и, полный буйнаго веселія,

---

[1] Гомеръ называетъ его радостію смертныхъ (χάρμα βροτοῖσιν). Ilias. 14, 325.

[2] Нисса первоначально мѣстность миѳическая; послѣ явилось много Нисъ, которыя считались мѣстомъ рожденія Діониса. Preller. B. 1. S. 522.

[3] Различное значеніе придаютъ этому имени. Производятъ его отъ θεμέλη почва и сближаютъ съ σεμνή—почтенная. Замѣчательно, что имя «Семела» замѣняется иногда Θυώνη, Διώνη, т. е. именемъ древней богини плодородія. Preller. B. 1. S. 521. Мори видитъ въ Семелѣ измѣненное названіе луны ξελένη. T. 1. pag. 508.

[4] Гимнъ диѳирамбъ, διθύραμβος (отъ δίς, θύρα и ἀναβαίνω) и былъ пѣснею объ этомъ двойномъ рожденіи Діониса, который и самъ иногда называется Диѳирамбомъ, т. е. богомъ два раза прошедшимъ чрезъ дверь рожденія. Preller. B. 1. S. 521.

[5] Семела мать Діониса называется Ὑη, т. е., влажная и самъ онъ Ὑης влажный, дождливый. Preller. B. 1. S. 522.

Digitized by Google

ищетъ чувственныхъ наслажденій. Лѣса и горы наполняются его буйными подвигами, въ которыхъ участвуютъ нимфы и демоны. Мифъ объ Аріаднѣ и ея отношеніяхъ къ Діонису заключаетъ въ себѣ тотъ же смыслъ. Аріадна (Ἀριάδνη, иначе ἀριάγνη, т. е. всечистая, святая) дочь критскаго царя Миноса, Тезею, аѳинскому юношѣ, вознамѣрившемуся убить минотавра, которому въ Критѣ приносились человѣческія жертвы, даетъ нить, съ помощью которой онъ выбрался изъ лабиринта, гдѣ жило умерщвленное имъ чудовище. Тезей беретъ ее съ собою изъ Крита, но потомъ оставляетъ по повелѣнію Діониса на островѣ Наксосъ. Діонисъ утѣшаетъ покинутую Тезеемъ царевну и дѣлаетъ ее своею женою. Иначе и ближе къ мысли о значеніи Діониса, какъ бога весны и плодородія, разсказывается это въ Одиссеѣ. Поэтому разсказу, Аріадна была убита Артемидою по наущенію Діониса и затѣмъ имъ же возбуждена къ жизни. [1] Покинутая и убитая Аріадна, «прекрасноволосая» по Гомеру, [2] есть тоже, что и Семела, т. е. почва, зимою оставленная и покинутая солнцемъ, или убитая имъ; только здѣсь она не мать, а жена Діониса. [3] Съ тѣми же свойствами является этотъ богъ и въ легендѣ о тарренскихъ морскихъ разбойникахъ. Діонисъ, прекрасный юноша въ пурпуровой мантіи, отправляется на островъ Наксосъ. На него нападаютъ разбойники, которые схватываютъ его и заключаютъ въ узы. Но онъ освобождается изъ оковъ, принимая видъ льва, а

---

[1] Odyss. 11, 322—325.

[2] Ilias. 18, 591.

[3] Мифъ объ Аріаднѣ имѣлъ разнообразныя формы въ различныхъ мѣстностяхъ, но общее содержаніе его вездѣ одно и тоже. Preller. B. 1. S. 535.

Digitized by Google

разбойники лишаются чувствъ и падаютъ въ море, обращаясь въ дельфиновъ.[1] Словомъ, онъ наполняетъ весь міръ своимъ весельемъ и поражаетъ своею силою и боговъ, и демоновъ, и людей.

Но это Діонисъ ликующій, богъ веселья. Иной характеръ имѣютъ миѳы о Діонисѣ страдающемъ, мучимомъ, въ которыхъ изображается другая сторона его физическаго значенія, т. е. смерть природы зимою. Уже у Гомера есть слѣды сказанія объ убійцѣ Діониса, Ликургѣ, отрасли Дріаса.[2] По этому сказанію, которое передается въ подробностяхъ у Эсхила и у другихъ поэтовъ, Діонисъ спасся отъ этого сына Дріады, т. е. лѣсной горы,[3] на которой живутъ волки, погрузившись въ море, гдѣ его взяла подъ защиту богиня Тетисъ. Ненавистный богамъ Ликургъ былъ ослѣпленъ Зевсомъ и долженъ былъ скоро умереть: образъ мрачной, мертвящей зимы съ ея бурями и холодомъ, которая наконецъ сама умираетъ. Еще болѣе извѣстенъ миѳъ о растерзаніи Діониса титанами—обычный символъ дикой, безпорядочной силы въ природѣ. Этотъ страдающій, мучимый Діонисъ повидимому отличенъ отъ перваго Діониса, веселаго, буйнаго. Миѳы, въ которыхъ выражается по преимуществу эта мрачная, или скорбная сторона въ Діонисѣ, принадлежатъ главнымъ образомъ къ литературѣ орфической и производятъ этого бога уже не отъ Семелы, а отъ Деметры или даже Персепоны. Въ нихъ онъ является по преимуществу съ

---

[1] Homer. Hymn. VII. Διόνυσος ἠ λῃστὰι. 45—53.

[2] Iliad. 6, 130—140.

[3] Лѣсная гора—олицетвореніе растительности. Послѣ она воплощена въ образѣ нимфы, раждавшейся и умиравшей вмѣстѣ съ деревомъ.

Digitized by Google

именемъ Загрея (Ζαγρεὺς). Трагическая стихія въ понятіи о Діонисѣ олицетворяется въ прежде изложенныхъ нами миѳахъ или Семелою, или Аріадною; здѣсь же она переносится на него самого и выражается болѣе рѣзко и выпукло. Дѣлаясь сыномъ Деметры и Персепоны, Діонисъ воплощаетъ въ себѣ ихъ страданія. Какъ Деметра является въ двухъ сторонахъ, т. е. богинею земли и земной глубины, такъ и Діонисъ становится и богомъ веселья, и богомъ смерти, и самъ страдаетъ. Таковъ именно орфическій миѳъ о Діонисѣ, явившійся позднѣе. Рожденный отъ Персепоны и Зевса, Загрей (Ζαγρεὺς)[1] по злобѣ Геры былъ въ дѣтствѣ схваченъ и растерзанъ титанами. Напрасно онъ при этомъ мѣнялъ свой видъ; при послѣднемъ превращеніи его въ быка, титаны растерзали его и съѣли. Но сердце его принесено Зевсу Аѳиной и затѣмъ сохранялось Аполлономъ; а титаны обращены въ прахъ. По одному изъ дальнѣйшихъ сказаній о такой участи Діониса, Зевсъ пьетъ изъ чаши, въ которой лежало сердце Діониса и раждаетъ снова Діониса-Якха (Ἴακχος);[2] по другому отдаетъ его сердце Семелѣ, которая вновь его раждаетъ. Этотъ

---

[1] Ζαγρεὺς—тоже что ἀγρεὺς и значитъ «охотникъ». Имя это употребляется и о богѣ Аидѣ и въ приложеніи къ нему значитъ охотникъ, уловляющій мертвыхъ. У Эсхила Діонисъ называется ὁ μεγάλως ἀγρέων, что нѣкоторые понимали въ смыслѣ его господства надъ богами. Вѣроятнѣе, что это имя усвоено Діонису, какъ сыну Аида, какимъ является онъ въ одномъ изъ орфическихъ миѳовъ, по которому онъ родился отъ Персепоны въ безднахъ Аида. Preller. B. 1. S. 627.

[2] Имя Якха производятъ отъ радостныхъ восклицаній при видѣ изображенія Діониса, во время праздниковъ въ честь его. По Плутарху, въ процессіяхъ на торжествахъ Діониса слышались ἴακχοι καὶ βοαί. Maury. t. II, p. 329.

Digitized by Google

послѣдній миѳъ весьма сходенъ съ миѳами объ Атисѣ и Озирисѣ.

Итакъ по первоначальному физическому значенію своему Діонисъ — богъ весны и весенняго оживленія природы, или богъ даровъ природы и особенно того веселья, которое даетъ вино. [1] Въ этомъ смыслѣ онъ назывался и λύσιος, ἐλεύθερος (liber у римлянъ), т. е. богомъ освободителемъ природы отъ оковъ зимы и спасителемъ человѣка отъ нуждъ и бѣдъ зимняго времени. Но онъ же и сама эта природа, страдающая зимою и изводящая изъ себя весну. Онъ страдаетъ, чтобы возстать въ обновленной силѣ и могуществѣ. Сердце его, какъ и сердце Озириса, источникъ и средоточіе жизни, остается и порождаетъ изъ себя новую жизнь. Сообразно съ такимъ двойственнымъ значеніемъ Діониса и самые праздники въ честь его носили двоякій характеръ—и радостный, и скорбный, подобно праздникамъ въ честь малоазійскаго Адониса и египетскаго Озириса. Праздники въ честь Діониса ликующаго дали изъ себя комедію, а тѣ, которые были учреждены въ воспоминаніе его смерти—трагедію.

Но отъ физическаго значенія бога вина легко было перейти и къ нравственному. Богъ вина и веселья есть богъ юношеской силы и могущества,—и греческій Діонисъ впослѣдствіи сталъ типомъ завоевателя, который проходитъ съ своею побѣдоносною силою всѣ страны даже до предѣловъ Индіи. [2] Въ этомъ отношеніи онъ представляетъ дальнѣйшее развитіе

---

[1] Фаллъ отъ начала и до конца служилъ символомъ Діониса.

[2] Что это значило, то ли, что походы Александра Великаго указали грекамъ на сходство Діониса съ богами Востока и Индіи, или что греки олицетворили въ Діонисѣ свою политическую силу, обнимавшую собою самые отдаленные предѣлы Азіи, сказать трудно.

Digitized by Google

той стихіи, которая олицетворена въ Аполлонѣ. Но богъ вина и физической силы естественно сдѣлался и богомъ воодушевленія, энтузіазма, экстазиса, который производится виномъ и которымъ сопровождались и самые праздники въ честь его, полные шумнаго оживленія. Съ этой стороны онъ также сталъ подобенъ Аполлону, какъ подателю духовныхъ даровъ и вдохновенія. Въ дальнѣйшемъ движенія мысли представленіе о свободѣ отъ нуждъ физическихъ постепенно выраждалось въ идею о свободѣ соціальной и нравственной и о господствѣ разума надъ природою. Но и на этомъ не остановился типъ Діониса, подобно типамъ другихъ сродныхъ съ нимъ боговъ Олимпа. Въ позднѣйшую эпоху его культъ, какъ послѣ увидимъ, вмѣстѣ съ культомъ Деметры принялъ мистическій характеръ. Діонисъ сталъ образомъ страданія души и ея освобожденія отъ зла, а вмѣстѣ съ тѣмъ и освободителемъ человѣка отъ нравственнаго зла и его идеаломъ. Съ нимъ связались наконецъ и представленія о загробной жизни. [1] Его мистеріи служили выраженіемъ позднѣйшаго греческаго воззрѣнія на безсмертіе.

Какъ и когда развилась эта нравственно-мистическая стихія въ типѣ Діониса, дающая ему исключительное значеніе среди боговъ Олимпа, на это отвѣчать съ положительностію невозможно. Нѣтъ сомнѣнія, что первоначальное чисто физическое значеніе Діониса очень древнее, хотя Геродотъ и причислялъ его къ новымъ богамъ, быть можетъ потому, что при этомъ имѣлъ въ виду позднѣйшія формы его культа

---

[1] Какъ мы замѣтили, Діонисъ считался и сыномъ Аида и Персефоны. Въ этомъ очевидно выразился двойственный характеръ Діониса, подобный типу самой Персефоны, богини земли и скрытой въ ней глубины, или бездны.

Digitized by Google

и сопоставлялъ его мистеріи съ египетскими. [1] Мысль Мори о сродствѣ Діониса съ индѣйскимъ Сома въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія. [2] Другіе греческіе писатели изводятъ Діониса изъ Фригіи, съ именемъ которой связано и у Гомера имя Ликурга, убійцы Діониса. Такимъ образомъ культъ Діониса повидимому шелъ съ востока, оттуда же, гдѣ былъ развитъ культъ Адониса, Атиса и Озириса. Но первоначальные миѳы о Діонисѣ свѣтлы и чужды тѣхъ мрачныхъ образовъ, съ какими связанъ былъ культъ Адониса или Атиса. Мрачныя стихіи въ греческомъ Діонисѣ явились, какъ мы сказали уже, позднѣе, когда онъ принялъ имя Загрея. Поэтому вѣрнѣе предположить, что только этотъ послѣдній элементъ развился въ греческомъ Діонисѣ подъ вліяніемъ иноземнымъ. Діонисъ греческій соединился съ Адонисомъ; свѣтлая и мрачная стихіи въ немъ смѣшались, какъ въ египетскомъ Озирисѣ. А такъ какъ Діонисъ съ именемъ Загрея по преимуществу является у орфиковъ, то орфическому воззрѣнію, которое дѣйствительно стояло подъ вліяніемъ восточныхъ идей, нужно приписать и это осложненіе въ типѣ Діониса. Такое объединеніе различныхъ до противоположности свойствъ въ лицѣ одного бога было вполнѣ сообразно съ общимъ воззрѣніемъ орфиковъ на божество, какъ увидимъ послѣ. Мистическій элементъ также вошелъ въ него вмѣстѣ съ развитіемъ этого орфическаго направленія и въ связи съ общимъ дуалистическимъ взглядомъ орфи-

---

[1] Herodot. 2, 52.

[2] Первоначальное значеніе Діониса, какъ бога весны, такъ просто и такъ обще всѣмъ религіямъ древняго міра, что было бы странно объяснять происхожденіе этого бога всецѣло изъ вліянія на грековъ другихъ религій.

Digitized by Google

ковъ, который совершенно чуждъ Гомеру. У орфиковъ Діонисъ сталъ богомъ временнымъ и вѣчнымъ, измѣняющимся и неизмѣняемымъ, какъ и Озирисъ. Въ цѣломъ конечно типъ Діониса, хотя и близкій къ Озирису, есть все-таки типъ греческій и отличается большею ясностію и выразительностію своихъ свойствъ сравнительно съ типомъ египетскимъ. Онъ своеобразенъ, какъ своеобразно и мистическое направленіе у грековъ. [1] Символами Діониса, кромѣ фалла, служили: чаша, волъ, пантера и козелъ, имѣвшіе соотвѣтственно съ осложнившимся типомъ Діониса двоякое значеніе, т. е. и физическое, и мистическое. Изображенія его также различны: онъ представляется и дитятей, и юношей, и могучимъ мужемъ, — то въ со-

---

[1] Двойственный типъ Діониса дѣлаетъ значеніе этого бога совершенно понятнымъ, особенно если при этомъ имѣть въ виду мѣстныя варіаціи его миѳовъ. Типъ его представляется амальгамою чисто греческихъ древнихъ представленій о богѣ весны и веселья и малоазійскихъ и вообще восточныхъ понятій о богахъ того же или подобнаго значенія и характера. Смѣшеніе это если не введено, то усилено орфическою школою. Поэтому нѣтъ нужды прибѣгать къ тѣмъ натянутымъ и искусственнымъ теоріямъ касательно моментовъ развитія этого типа, которыя представляетъ школа Шеллинга и которыя стоятъ въ связи съ общимъ идеалистическимъ взглядомъ ея на исторію грековъ, тѣмъ болѣе, что въ сущности отъ этого типъ Діониса нисколько не становится яснѣе. Діонисъ Загрей, древній, суровый Діонисъ Вакхъ отъ Семелы и Діонисъ Яхъ, богъ чисто духовный (идеальная сторона Зевса): таковы, по Шеллингу, моменты въ развитіи идеи Діониса. Но исторически Діонисъ Загрей, сынъ Аида, у грековъ типъ позднѣйшій; а Яхъ тоже, что и Діонисъ Вакхъ,—прибавка къ миѳу о Персефонѣ, ничего не значущая, кромѣ смѣшенія однородныхъ божествъ. Самое имя Яха, какъ замѣчено уже, есть имя того же Діониса. Типъ этого бога въ позднѣйшее время дѣйствительно имѣлъ идеальное содержаніе, но генезисъ его былъ иной; процессъ осложненія заключенныхъ въ немъ понятій вовсе не имѣлъ ни той логической послѣдовательности, ни той ясности и опредѣленности, какія усвояются ему идеалистическими взглядами.

Digitized by Google

стоянiи опьяненiя, увѣнчанный цвѣтами, то въ борьбѣ съ врагами. Древнѣйшая форма его—простой кусокъ дерева, иногда виноградъ.

Весьма сходенъ съ Діонисомъ въ его физическомъ значенiи богъ Панъ. Это олицетвореніе растительной и животной жизни и вообще матеріальныхъ благъ. Этотъ богъ принадлежалъ по преимуществу гористой Аркадiи съ ея стадами и носилъ колоритъ самой природы страны. Миѳологія воплотила въ немъ непосредственное явленіе самой земной производительности. Раждаетъ его Гермесъ, пасущій овецъ Дріона, т. е. лѣснаго мужа, или духа, — раждаетъ отъ его дочери. Рожденное дитя имѣетъ странную форму: оно съ козлиными ногами, двумя рогами и бородой; но весело оно смѣется и скачетъ. Мать испугалась при видѣ его, а Гермесъ, завернувъ его въ заячью кожу, принесъ на Олимпъ къ Зевсу. Боги обрадовались, увидѣвъ его, особенно Вакхъ, и назвали его Панъ, [1] потому что онъ былъ утѣхою для всѣхъ. Рожденный такимъ образомъ богъ пасетъ стада, скачетъ по горамъ вмѣстѣ съ нимфами, а на ночь удаляется въ пещеру и играетъ на своей пастушеской свирѣли такъ пріятно, какъ не поетъ весною ни одна птица. Но въ полдень, въ самый жаркій часъ дня, Панъ спитъ и все затихаетъ, чтобы не потревожить сна лѣснаго бога. [2] Лучше нельзя было изобразить жизнь природы весною и лѣтомъ съ ея дарами и вліяніемъ на человѣка. Это сама земля подъ дѣйствіемъ лучей

---

[1] Собственно имя Πάν происходитъ отъ πάομαι пасу, πᾶμα—пастбище, ποιμήν пастухъ. Preller. B. 1. S. 581. Велкеръ сопоставляетъ это имя съ πάων, παιάων, παίαν эпитетъ Аполлона, признавая Пана солнечнымъ богомъ. B. 1. S. 454.

[2] Такъ описывается онъ у Теокрита. См. Preller. B. 1. S. 582. 583.

Digitized by Google

солнца. Солнечный элементъ также есть въ Панѣ, который рисуется съ факеломъ въ рукѣ и представляется любящимъ луну. Но, какъ и всѣ, или почти всѣ боги, Панъ имѣетъ кромѣ физическаго и нравственное значеніе бога не только чувственныхъ наслажденій, но и культуры и таинственнаго вдохновенія, сближаясь и въ этомъ отношеніи съ Діонисомъ; впрочемъ эта стихія въ его культѣ была слабо развита и не выдавалась. Онъ оставался болѣе всего богомъ матеріальныхъ даровъ природы и чувственнаго наслажденія. Когда наступала зима, греки говорили: «великій Панъ умеръ». Имѣя въ виду его нравственное значеніе, мы могли бы сказать вмѣстѣ съ Шерромъ, что Панъ умеръ, когда греческій сенсуализмъ уступилъ свое мѣсто христіанскому спиритуализму.[1]

Главныхъ боговъ земли, какъ и боговъ неба и воды, греческая миѳологія окружаетъ множествомъ мелкихъ подчиненныхъ имъ божествъ, въ которыхъ олицетворены частнѣйшіе предметы и явленія земной природы. Таковы сатиры и силены, боги полей и лѣсовъ, изображаемые въ полуживотной, получеловѣческой формѣ. Сатиры имѣли тупые носы, козлиныя уши, козлиную шерсть и хвостъ. Весело жили они въ лѣсахъ и на горахъ въ сообществѣ съ нимфами, иногда похищали и женщинъ. Это были полудобрыя, полудемоническія существа съ нѣкоторымъ враждебнымъ оттѣнкомъ, больше впрочемъ шутливымъ, чѣмъ дѣйствительно злымъ, и представляли собою чувственную страсть и разгулъ. Они сопровождаютъ Діониса, участвуя въ его буйныхъ подвигахъ. Въ маскахъ съ фор-

[1] Scherr. Geschichte d. Religion. B. II. S. 182.

Digitized by Google

мою сатировъ являлись участники бахусовыхъ оргій. Силены повидимому древнѣйшая форма тѣхъ же сатировъ, отъ которыхъ они отличаются только болѣе враждебнымъ характеромъ. Демоническій элементъ въ нихъ сильнѣе.[1] Таковы же нимфы (отъ νύω, лат. nubere), олицетвореніе плодотворной силы, раздѣлявшіяся на нимфъ источниковъ—наяды (νηιάδες отъ ναίος), на нимфъ горъ—ореады (ὀρειάδες отъ ὄρος) и на нимфъ древесныхъ—дріады (δρυάδες). Это дѣвы, весело живущія въ сообществѣ Діониса и Пана, сатировъ и силеновъ. Въ нихъ таже стихія, что и въ Афродитѣ.

Все это боги земли, т. е. земной поверхности, хотя нѣкоторые изъ нихъ, какъ Персепона и Діонисъ, связаны и съ подземнымъ міромъ. Но широкая и полная таинственности подземная область имѣла и своего особаго владыку, хтоническаго Зевса, брата Зевса олимпійскаго. Это Аидъ или Аидоней (Ἀΐδης, Ἀΐδωνεύς), царь безднъ. Первоначально онъ былъ богомъ даровъ земли, какъ и Деметра, и Персепона; отъ этого имя его—Плутонъ (πλοῦτος богатство). Впослѣдствіи онъ выступаетъ болѣе въ качествѣ владыки мертвыхъ. Прежній элементъ заслоненъ другими божествами. Какъ Деметра и Персепона, и самъ Діонисъ, такъ и Плутонъ въ связи съ ними выродился въ бога сокровенной земной глубины и сталъ по преимуществу царемъ въ области смерти. Описывается онъ чертами самой этой предполагаемой подземной бездны, что

---

[1] Животная, грубая страсть во всей ея наготѣ олицетворялась еще Пріапомъ, фигура котораго прямо указывала на его значеніе. Онъ также принадлежалъ къ культу Діониса и болѣе извѣстенъ былъ во Фригіи и въ сосѣдствѣ съ Малой Азіей. Такъ какъ Пріапъ былъ богомъ плодородія, то фигура его ставилась на поляхъ, какъ символъ благословенія земныхъ плодовъ, а быть можетъ и съ цѣлію огражденія сѣмени и плодовъ отъ птицъ. Preller. B. I. S. 580.

Digitized by Google

видно изъ его имени. Это богъ, живущій въ мрачныхъ подземныхъ чертогахъ, которые производятъ впечатлѣніе скорби и ужаса. Древнѣйшіе эпитеты его: «многопріемлющій, гостепріимный» (πολυδέγμων, πολυδέκτης, πολύξοινος) отзываются болѣе мирнымъ и свѣтлымъ воззрѣніемъ на этого бога, который даетъ миръ и покой всѣмъ приходящимъ въ его подземную область, какъ гостепріимный хозяинъ. Замѣчательно сходство этого представленія съ древнимъ индѣйскимъ воззрѣніемъ на бога смерти—Яму. Какъ у Зевса и Посейдона, у Аида есть подчиненные ему боги и богини — смерть и братъ ея сонъ съ мечтами (грекъ всегда сопоставлялъ смерть со сномъ, видя во снѣ подобіе смерти). У Гомера изображеніе бога смерти имѣетъ еще довольно свѣтлыя черты и близко къ древнѣйшему представленію о владыкѣ преисподней; но впослѣдствіи и самъ Аидъ, и его боги стали болѣе страшными. Явились эриніи (Ἐρινύες, Ἐρινύω — гнѣваюсь), дочери ночи и земли, богини, терзающія и наказывающія умершихъ,—олицетвореніе угрызеній совѣсти. Вся область аида, какъ послѣ увидимъ, приняла характеръ исключительно мрачный.

Сверхъ этихъ боговъ греческая миѳологія признавала безчисленное множество демоновъ, которые повидимому сначала были олицетвореніемъ не сущности боговъ, а ихъ дѣйствій въ природѣ и людяхъ; это духи, напоминающіе иранскихъ ферверовъ. Впослѣдствіи они сдѣлались отдѣльными, самостоятельными духами и понятіе ихъ стало равносильно понятію боговъ. Зевсъ раздѣлился на многое множество боговъ, какъ олицетвореній его сущности и его дѣйствій въ природѣ и человѣкѣ, на множество отдѣльныхъ демоновъ. Кромѣ боговъ въ строгомъ смыслѣ слова были еще полубоги—герои, люди, произшедшіе отъ боговъ

Digitized by Google

или обратившіеся въ боговъ. Въ основаніи этого ученія о полубогахъ, или обожествленныхъ людяхъ, сходнаго съ древнимъ арійскимъ (индѣйскій Кришна и вообще индѣйскіе аваторы) очевидно лежала мысль о сродствѣ божественной сущности съ человѣческою. Это также громадный міръ особыхъ полубожественныхъ, получеловѣческихъ типовъ, изъ которыхъ болѣе извѣстенъ Геркулесъ, представитель физической силы.

Но намъ нужны не столько боги въ ихъ множествѣ и съ ихъ отдѣльными, частными свойствами, сколько ихъ общій характеръ и свойство. Чего достигъ грекъ въ своемъ антропоморфизмѣ? Насколько возвысилось сравнительно съ другими религіями понятіе о божествѣ, послѣ того какъ у грековъ оно приняло человѣческія свойства?

Антропоморфизмъ въ исторіи древнихъ религій важенъ, какъ исканіе бога въ области *разумной* жизни; но исканіе это и у грека осталось безплоднымъ. Искомаго совершенства онъ не нашелъ. Боги стали живыми личностями, но личностями человѣкообразными, слѣдовательно лишенными свойствъ существа неограниченнаго. Правда, грекъ возводилъ ихъ въ типы и идеалы; но на началахъ чистаго антропоморфизма нельзя было создать неограниченнаго идеала. Совершенство полное, безусловное не мыслимо тамъ, гдѣ исходомъ для понятія о божествѣ служатъ свойства человѣческой жизни, притомъ взятой во всей широтѣ ея естественныхъ обнаруженій. Оттого въ изображеніи свойствъ боговъ греческій антропоморфизмъ постоянно впадаетъ въ противорѣчія. На ряду съ совершенствами онъ приписываетъ богамъ и такія свойства, которыя не совмѣстны съ этими совершенствами и исключаютъ ихъ собою.

Digitized by Google

Боги грековъ тѣлесны, какъ и люди, и состоятъ изъ души и тѣла, съ тѣмъ различіемъ, что у нихъ душа не исторгается изъ тѣла, какъ у человѣка. По Гомеру, въ ихъ тѣлѣ, какъ и въ человѣческомъ, течетъ своего рода кровь—ἰχωρ, своего рода жидкость, «точно смоковничій сокъ, перемѣшанный съ молокомъ».[1] Они подвержены и условіямъ тѣлесной жизни, имѣютъ нужду въ питаніи, хотя пища ихъ иная—небесный нектаръ и амброзія; имъ, какъ и людямъ, нуженъ сонъ. Фантазія Гомера находитъ совершенство тѣлесной природы боговъ въ ихъ громадности и гигантскихъ размѣрахъ тѣла. Голосъ Арея по своей силѣ равняется крику десяти тысячъ человѣкъ; паденіе бога на землю производитъ страшный шумъ; рожденіе Аѳины изъ головы Зевса, по миѳу, сопровождалось волненіемъ неба и моря и потрясеніемъ природы:[2] представленіе, не отличающееся тонкостію воззрѣнія и общее многимъ другимъ религіямъ. Гораздо лучше выразилъ грекъ совершенства тѣлесной природы боговъ въ своемъ пластическомъ искусствѣ, изображая ихъ красивыми типами, т. е. такими личностями, видъ которыхъ вполнѣ отвѣчаетъ ихъ внутреннимъ свойствамъ и производитъ впечатлѣніе прекраснаго. Искусство это впрочемъ закрѣпило собою представленіе о богахъ, какъ личностяхъ тѣлесныхъ; но самая тѣлесность ихъ приняла характеръ болѣе утонченный и удовлетворявшій эстетическому чувству. Правда, не смотря на свою тѣлесность, боги обладали силою мѣнять по произволу свой видъ и принимать различные образы, точно такъ, какъ и быть неви-

---

[1] Iliad. 5, 339. 340.

[2] Ibidem. 5, 860. 861. 21, 407. 408. Hymn. Homer. Εἰς Ἀθήνην XXVIII, 9—13.

Digitized by Google

димыми для человѣка. Есть даже основаніе предполагать, что ихъ форма по самому существу своему признавалась неуловимою для человѣческихъ чувствъ. Они обыкновенно сокрыты отъ взоровъ человѣка облакомъ и дѣлаются видимы, когда захотятъ. [1] Они безконечно превосходятъ человѣка въ проявленіи своихъ тѣлесныхъ чувствъ видѣнія и слышанія; но и это превосходство ихъ предъ человѣкомъ не качественное, а количественное. Они пространственны и ихъ жизнь привязана къ извѣстной мѣстности, морю или Олимпу. Есть домъ у Посейдона, какъ и у боговъ на Олимпѣ. Самъ Зевсъ живетъ то на Олимпѣ, то на Идѣ, то въ эѳиирѣ и вмѣстѣ съ другими богами перелетаетъ пространство, когда отправляется напр. къ счастливымъ эѳіопамъ. Безпространственность боговъ сравнительно съ человѣкомъ только въ неимовѣрной скорости движеній. Кони Геры разомъ и вмигъ пробѣгаютъ такое пространство, какое можетъ обнять глазъ человѣка съ горы. [2] Правда, въ Одиссеѣ Аѳина приближается (къ Навзикаѣ) «воздушною стопою» т. е. идетъ, какъ вѣтеръ, или воздухъ (ἀνέμῳ ὡς πνοὴ ἐπέσσυτο); но это только образъ легкости и быстроты движенія, а не безпространственность. [3] Въ гомерическихъ гимнахъ къ Аполлону и Гермесу повидимому дальше идетъ представленіе о независимости боговъ отъ условій пространства. Богъ восходитъ

---

[1] Такими представляются они у Гомера. Трудно впрочемъ утверждать это положительно. Къ жертвамъ боги приближаются то видимо, то невидимо. Od. 3, 435. 8, 193. 194. Самъ Зевсъ у Гомера всегда является людямъ только въ громѣ и молніи, а не собственнымъ лицемъ.

[2] Iliad. 5, 770. 771.

[3] Od. 6, 20. Думаютъ, что здѣсь безтѣлесный призракъ сновидѣній перенесенъ на богиню, которая явилась спящей царевнѣ и дала ей свои совѣты. Naegelsbach. Homerische Theologie. 1861. S. 17.

Digitized by Google

съ земли на Олимпъ такъ же быстро, какъ мысль. [1] Но вообще яснаго представленія объ этомъ нѣтъ. Самое рѣзкое и характеристическое различіе боговъ отъ людей въ ихъ тѣлесной природѣ, это ихъ постоянная юность, т. е. то, что они не старѣются и душа ихъ не разстается съ тѣломъ, какъ у людей. Силы боговъ постоянно свѣжи. [2] Безсмертны и неразрушимы и ихъ домы, и ихъ одежды. [3] Но и это свойство представляется съ ограниченіями. Боги безсмертны, но по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ могутъ подвергаться болѣзненности и получать раны, требующія исцѣленія, какъ напр. Афродита и другіе боги, по Иліадѣ Гомера. [4] А главное—безсмертіе ихъ обусловливается особаго рода питаніемъ, употребленіемъ нектара и амброзіи; [5] оно приходитъ къ нимъ извнѣ, источникъ его не въ нихъ самихъ. [6]

---

[1] Ὥστε νόημα. Hymn. Homer. II. Εἰς Ἀπόλλωνα Πύθιον. 186. Нэгельсбахъ тоже видитъ и въ гимнѣ Гермесу. См. εἰς Ἑρμην. 145, 147. (Новорожденный Гермесъ проникаетъ чрезъ замочную скважину: αὔρῃ ὀπωρινῇ ἐναλίγκιος, ὄυδ' ὁμίχλῃ). Naegelsbach. Die nachhomeriche Theologie. S. 17.

[2] Гера, какъ жена Зевса, всегда обновляетъ свою юность и свое дѣвство.

[3] Od. 7, 260. Iliad. 16, 670. 13, 22. 18, 370.

[4] Iliad. 5, 376, 390—393, 397.

[5] Бутманъ видитъ въ амброзіи конкретное представленіе подъ формою пищи самого безсмертія; ἀμβροσία и ἀθανασία по значенію отождествлялись и одно слово замѣняло другое. Naegelsbach. Homer. Theologie. S. 43.

[6] Гробы Діониса и его смерть, равно какъ и мѣстный критскій миѳъ о гробѣ самого Зевса, который здѣсь, по всей вѣроятности, отождествлялся съ малоазійскими богами (Адонисъ, Бэлъ, Ваалъ), не могутъ служить возраженіемъ противъ безсмертія боговъ. Діонисъ, какъ и Адонисъ и Озирисъ, умираетъ затѣмъ, чтобы возстать снова. Можно ли миѳическихъ боговъ признавать только безсмертными людьми въ строгомъ значеніи слова, какъ признавала ихъ философія, наводя свой смыслъ на миѳологическія вѣрованія (Гераклитъ, Аристотель),

Digitized by Google

Точно также неполны и шатки представленія о нравственныхъ свойствахъ боговъ. Боги, во главѣ которыхъ стоитъ Зевсъ «мыслитель», идеалы мудрости и знанія. «Все вѣдать должны они», какъ говоритъ Одиссей. [1] Герои Гомера въ тѣхъ случаяхъ, когда упоминаютъ о предметахъ, недоступныхъ человѣческому вѣдѣнію, замѣчаютъ: «это знаетъ Зевсъ и боги»; боговъ спрашиваютъ о закрытомъ для человѣка будущемъ. По Гезіоду, Зевсъ все знаетъ и все видитъ. [2] У Пиндара воспѣвается всезнаніе Аполлона. [3] Зевсъ все видитъ и все знаетъ не глазомъ только и ухомъ, но и мыслію. [4] Всѣ вообще боги — источники высшаго знанія для человѣка, который отъ нихъ получаетъ и откровеніе, и предсказаніе будущаго. Но на ряду съ этимъ гомерическіе боги, въ отдѣльности взятые, многаго не знаютъ и не предвидятъ. Повелѣнія Зевса имъ передаются Иридою; она сообщаетъ имъ вѣсти. Посейдонъ, старѣйшій изъ боговъ, узнаетъ объ ослѣпленіи циклопа только послѣ совершенія этого факта изъ жалобы, обращенной

отвѣчаетъ ли это понятіе вполнѣ и со всею точностію миѳическимъ воззрѣніямъ, съ другой стороны и люди, получающіе безсмертіе, (Одиссей у Калипсо, Менелай въ Елисейскихъ поляхъ), превращаются ли послѣ этого въ дѣйствительныхъ боговъ, на это съ точки зрѣнія миѳологіи, съ ея обычною неопредѣленностію во взглядѣ, не можетъ быть положительнаго и точнаго отвѣта. Больше впрочемъ основаній къ отрицательному заключенію. Люди, получившіе безсмертіе, повидимому не становились богами, и представленіемъ о нескончаемости человѣческой жизни не обнималось вполнѣ понятіе о безсмертныхъ, хотя философія съ своей точки зрѣнія имѣла полное право не видѣть въ нихъ ничего болѣе, кромѣ безсмертныхъ людей.

[1] Od. 4, 379.

[2] Hesiod. Ἔργα καὶ ἡμέραι. 8. 9.

[3] Pindar. carmin. Pythia. III. 29. Πάντα ἴσας νόος.

[4] Hesiod. Theogon. 551.

Digitized by Google

къ нему ослѣпленнымъ чудовищемъ.[1] Даже самъ Зевсъ представляется иногда раздумывающимъ, не знающимъ, какое принять средство и что выйдетъ впослѣдствіи.[2] Находясь на Идѣ, куда удалился отъ боговъ, онъ не знаетъ, что дѣлаетъ Посейдонъ для ахейцевъ. Его усыпляютъ, чтобы воспользоваться его невѣдѣніемъ о происходящемъ; его обманываетъ «коварная Гера».[3] Точно также боги всемогущи,[4] но въ дѣйствительности являются далеко не такими. Дверей въ домѣ Геры, созданныхъ Гефестомъ, никто изъ боговъ отворить не можетъ.[5] Относительно низшихъ боговъ это понятно и естественно: при политеизмѣ должны быть степени въ могуществѣ боговъ, но иногда и самъ Зевсъ, который можетъ всю вселенную привлечь къ себѣ и помѣстить у своихъ ногъ, оказывается повидимому безсильнымъ. По гомерическому гимну къ Деметрѣ, голода, ниспосланнаго этою богинею, не могли предотвратить ни боги, ни самъ Зевсъ.[6] Итакъ хотя боги могучи и всесильны въ области природы и совершаютъ чрезвычайныя, сверхъестественныя дѣйствія, о которыхъ Гомеръ говоритъ, какъ о самыхъ обыкновенныхъ явленіяхъ,[7] хотя отъ нихъ зависитъ все и въ жизни человѣка, его счастіе и несчастіе,[8] даже его силы и способности, его мысль

---

[1] Od. 1, 68. 69.

[2] Iliad. 2, 3.

[3] Ibid. 14, 160—401. 15, 14. 15.

[4] Od. 10, 306. 4. 236. 237.

[5] Iliad. 14, 168.

[6] Hymn. Homer. V. Εἰς Δημήτραν. 324—334.

[7] Иліада и Одиссея полны такихъ фактовъ. Изъ множества ихъ укажемъ на способность боговъ низводить облака ближе къ землѣ, замедлять ходъ солнечнаго движенія, обновлять или молодить человѣка. Od. 6, 230. 18, 192, 23. 243—245.

[8] Iliad. 24, 525—534.

Digitized by Google

и чувство: но и для нихъ есть невозможное. Еще менѣе ясны и тверды представленія о чисто нравственныхъ совершенствахъ боговъ. Типы и идеалы человѣческихъ совершенствъ должны быть и носителями добродѣтели, покрайней мѣрѣ той естественной, какую уважалъ въ себѣ человѣкъ. Къ Зевсу, какъ силѣ, управляющей міромъ, дѣйствительно обращаются герои Иліады въ вопросахъ о справедливости, объ отмщеніи за беззаконіе, жестокости и обиды. [1] Въ Одиссеѣ дикія племена, незнающія справедливости, противополагаются народамъ богобоязненнымъ.[2] Боги, по Гомеру и Гезіоду, должны карать неправду и преступленіе, особенно же ἀσεβίαν, т. е. непочтеніе къ богамъ и несправедливость. Позднѣе эта кара боговъ перешла въ особое ихъ свойство, νέμεσις, т. е. гнѣвъ ихъ за преступленіе [3] и въ болѣе нравственное понятіе справедливости. Но сами же боги и искушаютъ человѣка, возбуждая его къ несправедливостямъ и обидамъ. Зевсъ въ Иліадѣ представляется обманывающимъ Агамемнона. [4] Въ отношеніи къ людямъ всѣ они пристрастны и даже самъ Зевсъ, хотя менѣе, чѣмъ другіе боги. Они побораютъ по своимъ избранникамъ, устроя ковы ихъ противникамъ. Вообще же, не смотря на свою близость къ людямъ, они не отличаются истинною любовію къ нимъ и полнымъ милосердіемъ. Это не страшные и кровожадные боги востока, но и не любвеобильныя существа. Они покровительствуютъ и милосердствуютъ людямъ чаще всего по личному, корыстному чувству и мстятъ имъ

---

[1] Iliad. 1, 508. 24, 20, 570.

[2] Odyss. 6, 120. 121.

[3] Отъ νεμεσάω, νεμεσᾶν гнѣваться.

[4] Iliad. 2, 8—15.

Digitized by Google

за неприношеніе жертвъ. Особенно выступаетъ въ нихъ это чувство мести, которое, кажется, оставалось за ними и до конца и которое Геродотъ считалъ однимъ изъ характеристическихъ свойствъ боговъ: φθονερὸν τὸ θεῖον. Только впослѣдствіи, позднѣе, какъ сказали мы, начинаетъ выступать въ богахъ подъ именемъ немезиды болѣе нравственное понятіе о справедливости. Но и оно часто обращается въ личную месть, обманъ и жестокость. [1] Самое довольство и блаженство боговъ, на которое указывается, какъ на одно изъ отличительныхъ свойствъ божественной жизни (μάκαρες θεοί), совершенство только относительное и очень ограниченное. Боги скорбятъ и плачутъ, чувствуютъ страхъ передъ Зевсомъ и титанами, не чужды томленій и заботъ; и самъ Зевсъ не свободенъ отъ этого послѣдняго чувства. [2]

Что значатъ и откуда происходятъ эти колебанія и противорѣчія въ воззрѣніи на божество, понятно. Они естественны и неизбѣжны при антропоморфизмѣ и притомъ политеистическомъ. Боги являются у Гомера съ человѣческими слабостями и недостатками не потому только, что этого требовалъ ходъ эпоса и характеръ эпическихъ дѣйствій, въ которыя вводятся и въ которыхъ участвуютъ боги наравнѣ съ людьми.

---

[1] Немезида боговъ преслѣдуетъ въ человѣкѣ по преимуществу превозношеніе, чрезмѣрное самолюбіе (ὕβρις). Такимъ образомъ немезида является въ нихъ, какъ сила, сглаживающая, уничтожающая крайности и дисгармонію въ жизни. Такою она представляется у Геродота и трагиковъ. См. Naegelsbach. Die Nach—homerische Theologie. S. 46, 74. Но и это позднѣе сложившееся понятіе немезиды не вполнѣ отвѣчаетъ идеѣ справедливости. Немезида часто носитъ на себѣ отпечатокъ личнаго чувства, какъ будто боги боятся, чтобы человѣкъ не восхитилъ себѣ ихъ правъ и могущества. (Миѳъ объ Іо и ея страданіяхъ вслѣдствіе ревности Геры).

[2] Iliad. 2, 2. 3.

Digitized by Google

Идеализація человѣческаго типа, воплощеннаго въ богахъ, не могла выступить за предѣлы ограниченности, не отрѣшаясь отъ натуралистическихъ началъ; психологически это было также невозможно, безъ представленія о божествѣ, какъ о безконечномъ духѣ. Чувство божественнаго, какъ идеала всѣхъ совершенствъ, естественно падало въ борьбѣ съ самимъ собою. Было бы мало сказать въ объясненіе этого противорѣчія и этихъ колебаній въ понятіи о богахъ, что грекъ въ принципѣ признавалъ боговъ идеалами всего добраго и прекраснаго, но подъ вліяніемъ своихъ низшихъ, корыстныхъ стремленій и въ противорѣчіе съ собою надѣлялъ ихъ страстію и недостатками, представляя ихъ ревнивыми по отношенію къ воздаваемымъ имъ почестямъ, какъ нѣкоторые объясняютъ это.[1] Такого раздвоенія не было и не могло быть. Здѣсь не фальшивый выводъ изъ вѣрныхъ посылокъ, а самыя посылки не тверды и не ясны. Религіозный инстинктъ нудилъ искать въ богахъ совершенства, но совершенство это не было ясно сознано; боги представлялись существами высшими человѣка, но въ сущности они были тоже, что и онъ, — однородны съ нимъ по природѣ и своимъ стремленіямъ. Они и не могли быть безстрастными, когда самъ человѣкъ страстенъ. Они обнимали собою всѣ проявле-

---

[1] Нѣгельсбахъ въ Homerische Theologie приводитъ мнѣніе Бенжамена Констана (Benjamin Constant) изъ сочиненія «De la religion», по которому въ воззрѣніи Гомера на боговъ выразилось сознаніе идеала всякаго совершенства, но подавляемое низшими самолюбивыми стремленіями человѣка, который покупалъ милость боговъ жертвами и приношеніями. Посылка была вѣрна, но выводъ изъ нея не всегда былъ вѣренъ; логика страдала отъ перенесенія на жизнь боговъ представленій о человѣческомъ соціальномъ бытѣ. Naegelsbach. Hom. Theol. S. 14.

Digitized by Google

нія человѣка безъ исключенія, все, что есть въ естественномъ человѣкѣ; а грекъ и въ себѣ самомъ не различалъ высшихъ и низшихъ стремленій. Было бы странно ставить самый вопросъ о нравственныхъ слабостяхъ греческихъ боговъ, когда эти боги представляютъ собою типы въ родѣ Арея и Аѳродиты. Если послѣ самъ грекъ указывалъ на эти недостатки боговъ, то это значило уже, что прежнія вѣрованія начали разлагаться, и это исходило уже изъ взглядовъ новыхъ, болѣе или менѣе несогласныхъ съ народной религіей. Если люди раздражаются и злобствуютъ, говоритъ въ Иліадѣ Гера, супруга Зевса, то ей ли не строить бѣдъ и не раздражаться? [1] Вотъ основной взглядъ на боговъ въ эпоху Гомера. Съ такой точки зрѣнія не могутъ возбуждать недоумѣній ни «владычица смѣховъ» Аѳродита, ни Діонисъ «женолюбивый», ни Гермесъ, покровитель воровъ. Типы боговъ отражаютъ жизнь человѣка въ ея цѣлости, и въ своихъ свойствахъ обнимаютъ всю совокупность человѣческихъ проявленій, всѣ человѣческія стремленія, [2]

---

[1] Ilias. 18, 562—567.

[2] Въ сочиненіи г. Воеводскаго «о каннибализмѣ въ греческихъ миѳахъ» на основахъ нынѣ господствующаго пріема искать въ миѳологіи прежде всего и болѣе всего отраженія человѣческаго быта проводится съ особенною рѣзкостію мысль о первоначальной грубости воззрѣній грека—мысль въ общемъ конечно вѣрная, хотя и требующая ограниченій, такъ какъ условія, подъ вліяніемъ которыхъ развивалась миѳологія, очень сложны. Въ слабостяхъ и недостаткахъ гомерическихъ боговъ онъ видитъ остатокъ прежнихъ обычаевъ грека, уже изжитыхъ, и замѣчаетъ, что люди эпохи Гомера были лучше, чѣмъ ихъ боги. Едва ли это вѣрно, если взять составъ боговъ въ ихъ цѣломъ. Что касается до Зевса и его чувственнаго характера, то нельзя при этомъ забывать, какъ уже и сказали мы, что въ натуральныхъ религіяхъ рожденіемъ замѣняется твореніе. Замѣчательно въ самомъ дѣлѣ, что такого рода подвиги греческая миѳологія приписываетъ по пре-

Digitized by Google

высшія и низшія, духовныя и чувственныя. Нужно смотрѣть на нихъ съ точки зрѣнія этого цѣлаго. Боги грековъ не могли быть совершенствомъ потому уже, что въ человѣческомъ мірѣ совершенство перемѣшано съ несовершенствомъ. Поэтому же и позднѣе Исократъ раздѣлялъ боговъ по ихъ свойствамъ; однихъ онъ признавалъ πραότητας, т. е. кроткими и добрыми по отношенію къ человѣку, а въ другихъ отрицалъ эти свойства. [1] Словомъ, боги грековъ ограничены.

Таковы они и по своему существу. Они безсмертны, но не вѣчны; они произошли во времени и не самобытны. Такими дѣйствительно представляются

имуществу Зевсу, главѣ боговъ. Съ другой стороны, грекъ могъ приписывать Зевсу, какъ всемогущему, въ особыхъ, болѣе общихъ цѣляхъ то, что для себя считалъ непозволительнымъ. Если при этомъ онъ и переносилъ на Зевса тогдашніе обычаи сильныхъ міра, то и въ такомъ случаѣ боги не были хуже самого человѣка. Что касается до Гермеса, какъ покровителя воровства, то прежде всего это свойство было по всей вѣроятности остаткомъ прежнихъ символическихъ воззрѣній на явленія природы (коровы Аполлона, похищаемыя Гермесомъ, какъ сказано выше, звѣзды и облака ночнаго неба) и затѣмъ оно перенесено на область нравственной жизни, дѣйствительно еще не высокой въ понятіяхъ грековъ. А главное, здѣсь отражалась одна изъ сторонъ человѣческой жизни. Самая общая мысль, изъ которой исходитъ г. Воеводскій, т. е. мысль о томъ, будто началу человѣческой исторіи предшествовало дикое, полуживотное состояніе, также не доказана. Изъ того, что народы на памяти исторіи были грубы, не слѣдуетъ, что жизнь человѣка открылась состояніемъ глубокой дикости. См. Ж. М. Н. Просвѣщенія. 1873 декабрь и 1874 январь.

[1] Ὁρῶ γὰρ τὰς μὲν χαλεπότητας λυπηρὰς οὔσας καὶ τοῖς ἔχουσι καὶ τοῖς ἐντυγχάνουσι, τὰς δὲ πραότητας οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἁπάντων εὐδοκιμοῦσας, ἀλλὰ καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῖν ὄντας, Ολιμπίους προσαγορευομένους, τοὺς δὲ ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίαις τεταγμένους, δυσχερεστέρας τὰς ἐπωνυμίας ἔχοντας. Ἰσοκρ. V. Λόγ. πρὸς Φιλίπ. 49. Мѣсто это приведено у Нэгельсбаха въ Nachhomerische Theologie. S. 60.

Digitized by Google

боги Олимпа, и не потому только, что теогонія даетъ отца самому Зевсу. И Зевсъ, и всѣ другіе боги не столько источникъ и основа міровой жизни, сколько ея лучшій, совершеннѣйшій продуктъ, ея цвѣтъ и завершеніе. Нѣтъ не только идеи творенія, но и идеи созданія вселенной при посредствѣ божественнаго могущества, по крайней мѣрѣ въ ясной, опредѣленной формѣ. Зевсъ, отецъ боговъ и людей—такое постоянно усвояется ему имя; но онъ не зиждитель міра, не творецъ его. [1] Онъ царь и правитель міра, какъ и подчиненные ему боги. Отъ него исходятъ и силы, и мысли человѣка и народовъ; ему подчинена и видимая природа. Всего вѣрнѣе было бы назвать его провидѣніемъ, еслибы понятіе провидѣнія можно было усвоять богамъ, лишеннымъ всевѣдѣнія и благости. Во всякомъ случаѣ это правитель міра, но не творецъ его.

Съ перваго раза это отсутствіе вопроса о твореніи вселенной представляется страннымъ. Но анало-

---

[1] Велкеръ сообразно съ своимъ взглядомъ на Зевса, какъ на бога съ характеромъ трансцендентальнымъ, какъ на существо, стоящее выше міра, находитъ идею творчества въ имени «отца боговъ и людей». Онъ дѣлаетъ заключеніе къ тому же изъ мнѣа о бракѣ Зевса съ землею, а также изъ того, что въ Одиссеѣ Зевсъ называется родителемъ людей (1, 28), а въ гомерическомъ гимнѣ къ Аполлону (Εἰς Ἀπόλλωνα Πύθιον. 180), боги и люди изводятся отъ титановъ; у Гезіода же Кронъ создаетъ людей. См. В. 1. 179—198. Но мнѣ о бракѣ Зевса съ землею имѣетъ чисто натуральное значеніе и относится не къ первоначальному возникновенію вселенной, а къ явленію земной производительности. Кронъ создаетъ людей, но самъ онъ произошелъ, по теогоніи, отъ Урана и явился во времени. Происхожденіе же боговъ и людей отъ титановъ, съ которыми боролся Зевсъ, болѣе опровергаетъ, чѣмъ доказываетъ творчество Зевса. Вообще все смутно и неясно въ миѳологіи греческой относительно созданія вселенной. Въ общемъ Зевсъ только правитель міра, особенно таковъ Зевсъ олимпійскій, антропоморфный.

Digitized by Google

гическое явленіе мы находимъ въ индѣйскихъ Ведахъ, гдѣ, не смотря на множество боговъ, составители гимновъ, какъ мы говорили, ставятъ вопросъ о томъ, кто въ началѣ произвелъ вселенную. Боги Ведъ также явились во времени, какъ силы, правящія продолженіемъ жизни. Но въ Индіи впослѣдствіи данъ на это отвѣтъ въ смыслѣ пантеистическомъ. Грекъ временъ антропоморфизма остановился своею мыслію исключительно на этихъ живыхъ личностяхъ, полныхъ разумныхъ силъ, и не развивалъ такихъ теорій, отстранялъ рѣшеніе вопроса о созданіи міра. Но и для него не могло быть инаго отвѣта на этотъ вопросъ, кромѣ того, какой давали другія древнія религіи, т. е. натуралистическаго. Пантеистическая основа въ воззрѣніи грека не исчезла и въ періодъ антропоморфизма; хотя смутно и не ясно, но она сознавалась всегда, и на олимпійскихъ богахъ оставался слѣдъ прежняго натурализма, изъ котораго они возникли и который въ началѣ всего полагалъ не разумъ, не живую силу, а матерію, неопредѣленное, безжизненное начало, мракъ, бездну, хаосъ. Къ идеѣ неба и свѣта привязаны были первоначально представленія о божествѣ; но само небо и самъ эѳиръ имѣли происхожденіе отъ общей неопредѣленной матеріи. Изъ идеи свѣта физическаго возникъ представитель свѣта духовнаго, мыслитель Зевсъ; но его начальное происхожденіе не забыто, слѣды прежняго значенія его уцѣлѣли. Замѣчательно, что Зевсъ у Гомера боится «оскорбить священную ночь».[1] Боги, какъ Гера напр. и Калипсо, клянутся рѣкою Стиксомъ, которая «течетъ въ безднахъ земли». [2] Самое

[1] Iliad. 14, 261.
[2] Ibid. 14, 275. Odys. 5, 185.

Digitized by Google

безсмертіе ихъ представляется повидимому непрочнымъ. И боги трепещутъ жилищъ Аида, какъ люди. [1] Замѣчательно также, что «сѣдой Океанъ» не является къ Зевсу на его призывъ, хотя Зевсъ есть верховный изъ боговъ. [2] Есть такимъ образомъ сила внѣ Зевса и тайна жизни не въ немъ.

Но и самое міроправленіе Зевса и боговъ повидимому не безусловно, и въ этомъ они не независимы. Провидѣніе Зевса обращено болѣе на жизнь отдѣльныхъ личностей, на ходъ частныхъ явленій природы, чѣмъ на жизнь въ ея цѣломъ, или на общій ходъ ея. Это providentia specialissima. Повидимому общій ходъ жизни во вселенной имѣетъ свои основы и не находится во власти Зевса. Но есть и болѣе прямыя выраженія идеи объ ограниченности воли «многосовѣтнаго Дія». У Гомера на ряду съ богами очень часто упоминается какая-то непонятная судьба, «жребій», «самовластный рокъ», подъ именемъ αἶσα, μοῖρα, μοῖραι, понятіе характеристичное по отношенію къ греческой религіи и не встрѣчающееся въ другихъ религіяхъ подъ такою формою. Издавна существуютъ различные взгляды на значеніе этой αἶσα, или μοῖρα у Гомера. Одни видятъ въ ней силу высшую Зевса, другіе подчиняютъ ее Зевсу, нѣкоторые же, примиряя оба высказанные взгляда, отождествляютъ ее съ волею самого Зевса и боговъ, находя въ понятіи судьбы только своеобразное выраженіе ихъ воли, или опредѣленія. Новую модификацію взгляда на значеніе идеи о судьбѣ въ греческой религіи представляетъ мнѣніе, что гомерическое воззрѣніе смѣшиваетъ понятіе судьбы и воли боговъ, иногда отождествляя Зевса и бо-

[1] Iliad. 20, 65.
[2] Ibid. 7.

Digitized by Google

говъ съ судьбою, а иногда раздѣляя, и что у Гомера еще не примирены и не объединены эти понятія. [1] Для всѣхъ этихъ разнообразныхъ взглядовъ есть основанія, болѣе или менѣе сильныя; но общій смыслъ гомерическаго воззрѣнія, особенно если взять его въ связи съ послѣдующими воззрѣніями на судьбу, несомнѣнно предполагаетъ бытіе особаго начала, отдѣльнаго отъ боговъ и стоящаго подлѣ нихъ, если не выше ихъ. Αἶσα, какъ и μοῖρα, [2] значитъ жребій, удѣлъ, участь и употребляется то въ отвлеченномъ смыслѣ жребія, или участи, какой подвергается человѣкъ (смерть, конецъ жизни есть αἶσα человѣка, какъ и взятіе, или разрушеніе Трои; μοῖρα точно также значитъ счастье; ἄμοιρος поэтому несчастье, какъ и κακὴ αἶσα), то въ смыслѣ силы, стоящей надъ человѣкомъ и назначающей ему извѣстный удѣлъ жизни и ея счастье. Въ этомъ значеніи она олицетворяется и представляется живою силою, какъ и сами боги, и употребляется иногда во множественномъ числѣ «судьбы» (μοῖραι). Иногда αἶσα и μοῖρα означаютъ понятіе о рѣшеніи боговъ, или объ опредѣленіи ихъ воли: Διὸς αἶσα, μοῖρα τῶν θεῶν. Но было бы неосновательно вполнѣ отождествлять ее съ этою βουλὴ Зевса и другихъ боговъ. Зевсъ зависимъ отъ αἶσα въ своихъ рѣшеніяхъ.

---

[1] У Нэгельсбаха указаны всѣ филологи, которымъ принадлежатъ эти разнообразные взгляды на значеніе судьбы въ отношеніи къ Зевсу и богамъ. См. Homer. Theolog. S. 120. 121. У Велкера списокъ ихъ дополненъ. B. 1. S. 184 — 193. Мы замѣтимъ съ своей стороны, что изъ новѣйшихъ Преллеръ склоняется въ пользу мысли объ отдѣльности судьбы отъ боговъ, а Велкеръ—на оборотъ.

[2] Филологическое значеніе слова αἶσα (жребій) съ точностію неопредѣлено. Производятъ его отъ ἶσος—равный. Μοῖρα отъ μόρος, μέρος — часть; εἵμαρται, εἱμαρμένη замѣнялись иногда словами: πέπρωται, πεπρωμένη (отъ πορεῖν). Preller. B. 1. S. 412.

Digitized by Google

Онъ прибѣгаетъ къ жребію и на вѣсахъ золотыхъ бросаетъ жребій (αἶσα) троянъ и данаевъ, Гектора и Ахиллеса. [1] Трудно было бы видѣть въ этомъ одно только человѣкообразное представленіе о колебаніяхъ воли Зевса, раздумывающаго, не знающаго на что рѣшиться, какъ объясняетъ это Велкеръ, прибавляя, что вѣсы Олимпійца въ его же рукахъ, а не внѣ его и его воли [2] и служатъ только символомъ его безпристрастія. Вѣсы дѣйствительно въ его рукахъ, но рѣшеніе дѣла по ихъ указанію внѣ его воли. Еще замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи то мѣсто Иліады, гдѣ Зевсъ высказываетъ свой страхъ, чтобы «вопреки судьбѣ» (ὑπὲρ μόρον) не совершилось разрушеніе Трои. Какой смыслъ могъ быть соединяемъ съ этимъ, если воля Зевса и воля судьбы одно и тоже? Правда смыслъ этого выраженія мало понятенъ и въ томъ случаѣ, если судьба есть особое начало, обусловливающее собою необходимый ходъ вещей. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ ничто и не можетъ совершиться вопреки судьбѣ и ὑπέρμορον не мыслимо. Гораздо естественнѣе признать здѣсь выраженіе непреклонности Зевсовой воли относительно участи Трои, такъ какъ иное рѣшеніе было бы вопреки судьбѣ, т. е. естественному ходу вещей. Велкерово объясненіе выраженія ὑπέρμορον въ смыслѣ гиперболы, значащей — неестественно, неразумно, противно ходу вещей, [3] можетъ быть принято, но выводъ, что μοῖρα только олицетвореніе воли боговъ, былъ бы все-таки неправиленъ. Для самого Зевса, есть что-то, внѣ его лежащее, что заставляетъ его принять то, а не другое рѣшеніе. На-

---

[1] Iliad. 8, 69—74. 22, 210—214.
[2] B. 1. S. 190. 191.
[3] Ibid. S. 192.

Digitized by Google

конецъ въ Одиссеѣ прямо высказывается, что не все зависитъ отъ боговъ и что сами боги не властны въ жизни человѣка, если онъ преданъ смерти судьбою. [1] Этотъ рокъ не разъ называется также самовластнымъ. Нельзя конечно допустить, что Гомеръ признаетъ бытіе судьбы въ смыслѣ болѣе или менѣе отвлеченнаго философскаго понятія, какое развилось впослѣдствіи подъ именемъ необходимости (ἀνάγκη); но то уже самое, что впослѣдствіи дѣйствительно развилось такое понятіе, вполнѣ сродное гомерическому воззрѣнію, показываетъ, что и въ эпоху Гомера оно не было пустымъ словомъ, однимъ только фигуральнымъ выраженіемъ, а заключало въ себѣ особенный смыслъ. Антропоморфизмъ съ олимпійскими богами не уничтожилъ, какъ уже замѣчали мы, понятія о скрытой, непонятной силѣ природы, отъ которой зависитъ ходъ вещей; олимпійскій Зевсъ заслонялъ ее собою и своею разумностію, но смутно чувствовалось, что и самъ этотъ разумъ порожденъ какою-то иною, всеобщею, хотя и непонятною силою. Это было неясное сознаніе того, что называется вѣчнымъ, неизмѣннымъ закономъ дѣйствительности. Идея этой судьбы стоитъ въ связи съ идеею о несамобытности боговъ и служитъ ея объясненіемъ. Она находится въ необходимомъ соотношеніи и съ космогоническимъ взглядомъ на происхожденіе міра изъ всеобщаго, неопредѣленнаго начала. «Ненавистная мойра» и «черная кера», [2] или парка съ своими дочерями—олицетвореніе тѣхъ же судебъ, или жребіевъ жизни, по-

---

[1] Odys. 3. 267. 238.

[2] Κήρ по значенію почти тоже, что и μοῖρα, слово сродное съ κηραίνω, ἐπικήριος. Maury. t. 1. pag. 285.

Digitized by Google

рожденіе не Зевса, а мрачной ночи. [1] Такимъ образомъ происхожденіе этихъ жребіевъ, этихъ «черныхъ керъ», какъ и самой смерти, тамъ же, гдѣ Стиксъ, которымъ клянутся боги, гдѣ «сѣдой Океанъ», не подвластный Зевсу, гдѣ ненавистный богамъ аидъ съ его безднами. Самые эпитеты судьбы у Гомера и Гезіода: «могучая» (κραταίη) и «ненавистная» (στυγερὰ) указываютъ на тоже полное таинственности и страха начало, изъ котораго исходитъ жизнь боговъ и людей. [2] Дѣлается понятною клятва боговъ «древнею, невредимою водою» [3] Стикса, который течетъ въ тѣхъ же безднахъ, гдѣ и океанъ. Становится яснымъ и то, почему Зевсъ страшится того, что называется ὑπέρμορον. Боги, какъ и люди, подчинены какому-то закону, въ силу котораго они должны направлять свои рѣшенія такъ, а не иначе. Воля Зевса можетъ идти

---

[1] Hesiod. Theogon. 211. Правда судьбы-керы, или парки называются иногда и дочерями Зевса отъ Темиды и сестрами горъ (у того же Гезіода. Theogon. 904); но эти новыя, младшія или позднѣйшія мойры (временъ антропоморфизма) не уничтожили собою древняго, основнаго понятія о керахъ, или мойрахъ, какъ порожденіяхъ мрака и ночи.

[2] Черныя мойры, или керы (множественное отъ μοῖρα и κήρ) и служили олицетвореніемъ частныхъ проявленій этого таинственнаго начала, правящаго жизнію. Сообразно съ такимъ понятіемъ о силѣ судьбы, опредѣляющей ходъ жизни во вселенной, мойрамъ, ея порожденіямъ, приписывалось знаніе всѣхъ перемѣнъ жизни, и совершившихся, и имѣющихъ совершиться въ будущемъ. Таково значеніе упоминаемыхъ у Гезіода мойръ съ именами Клото (Κλωθὼ), Лахезисъ (Λάχεσις) и Атропосъ (Ἄτροπος). Theogon. 218. Клото (отъ κλώθω ткy) указаніе на тянущуюся нить жизни, которую прядутъ мойры, есть богиня настоящаго; Лахезисъ (отъ λαγχάνω, λαχών) богиня прожитаго, прошедшаго; Атропосъ, неизбѣжная, неотвратимая (отъ τρέπω) богиня будущаго. Кера и керы въ отличіе отъ мойры и мойръ—понятіе болѣе частное: кера по преимуществу богиня смерти, или смертнаго жребія, опредѣляющаго предѣлъ жизни.

[3] Hesiod. Theogon. 805.

Digitized by Google

рядомъ и въ согласіи съ велѣніями судьбы; вотъ почему она иногда отождествляется съ нею или ставится рядомъ и подлѣ нея. [1] Такимъ образомъ боги суть выразители, или исполнители велѣній рока. Въ нихъ отражается жизнь цѣлаго; въ нихъ же, въ ихъ волѣ и слово судьбы. Идея о самомъ гнѣвѣ или мщеніи боговъ (νέμεσις, φθόνος) также стоитъ въ связи съ этимъ представленіемъ о рокѣ, или судьбѣ, какъ всеобщемъ законѣ, который опредѣляетъ мѣру бытія. Вотъ почему боги мстятъ людямъ за чрезмѣрное превозношеніе (ὕβρις). Немезида (олицетвореніе мщенія) по своему происхожденію сродна керамъ, или паркамъ и такъ же, какъ онѣ, ненавистна людямъ. [2] Чѣмъ дальше, тѣмъ яснѣе, шире и опредѣленнѣе выступаетъ это темное понятіе о законѣ природы въ связи съ волею боговъ. На него переносятся и чисто нравственныя представленія, а затѣмъ оно принимаетъ высшій, чисто отвлеченный характеръ. У Пиндара мойры значатъ уже порядокъ и закономѣрность природы. [3] У Эсхила онѣ объединяются съ эринніями, которыя также получили чисто нравственный характеръ. У философовъ, какъ у Платона, мойры являются уже дочерями необходимости. [4] Ясно, что антропоморфизмъ имѣлъ подъ собою натуралистическій базисъ, который ограничивалъ боговъ и лишалъ ихъ абсолютной силы. Живые человѣкообразные боги отъ начала имѣли подлѣ себя иную силу, [5] темную, но тѣмъ не менѣе

---

[1] Ilias. 19. 87. «Зевсъ Эгіохъ, и судьба, и бродящая въ мракахъ Эриннисъ» (въ этомъ виновны).

[2] Губительная ночь родила и Немезиду, эту пагубу смертнымъ. Hesiod. Theogon. 223.

[3] Pindar. Carm. Pythia. IV. 145.

[4] Plat. Resp. См. у Преллера. B. 1. S. 413.

[5] Замѣчаніе Велкера, что судьба въ отдѣльности отъ боговъ не

Digitized by Google

могучую и царственную. Они сами были только отпрысками этой силы, основной между силами міра, а впослѣдствіи должны были и пасть подъ ея гнетомъ. Къ идеѣ этой силы, исходившей изъ бездны, гдѣ былъ источникъ бытія боговъ и людей (остатокъ прежняго представленія о богѣ природы не-антропоморфномъ), привязывалась и идея порядка въ ходѣ явленій природы, и идея нравственнаго порядка и закономѣрности въ жизни, и характеристическая идея гармоніи и красоты, составлявшая душу греческаго воззрѣнія, выразителями которой были сами олимпійскіе боги, пока наконецъ не обратилась она въ чисто философское понятіе о законѣ необходимости, въ которомъ мы можемъ признать нынѣшнее понятіе о неизмѣнномъ законѣ природы, понятіе натуралистическое, но образовавшееся не вслѣдствіе наблюденія надъ дробными явленіями природы, а путемъ болѣе отвлеченнымъ.

Послѣдующія воззрѣнія греческаго богословія и философіи выяснили этотъ скрывавшійся въ антропоморфизмѣ натуралистическій элементъ, разрушивъ народную вѣру въ живыхъ, человѣкообразныхъ боговъ.

Сознаніе ограниченности боговъ, лишенныхъ самобытности, скоро выразилось въ отрицаніи тѣхъ свойствъ, какія приписывались имъ Гомеромъ и Гезіодомъ. Развивалось болѣе и болѣе сознаніе, что боги должны и обладать всевѣдѣніемъ, и быть образцами въ добродѣтели. У Пиндара уже замѣчается свободное отношеніе къ религіознымъ миѳамъ. У траги-

---

имѣла культа во времена Гомера (B. 1. S. 188) ничего не значитъ въ вопросѣ объ отдѣльности ея отъ воли боговъ, такъ какъ это было божество неопредѣленнаго, темнаго характера и притомъ неумолимое.

Digitized by Google

ковъ же и историковъ высказываются гораздо болѣе высокія нравственныя понятія о справедливости и добродѣтели, чѣмъ тѣ, какими обладали боги Гомера; они часто влагаютъ иной смыслъ въ религіозные мифы, даютъ имъ иное, высшее содержаніе. [1] Но напрасно мыслители Греціи стараются примирить антропоморфное воззрѣніе съ своими болѣе широкими взглядами. Напрасно Исократъ, анализируя гомерическій взглядъ на мудрость боговъ, замѣчалъ, что Гомеръ представляетъ ихъ не всевѣдущими не потому чтобы признавалъ ихъ такими, а потому что приближалъ ихъ къ намъ и нашему человѣческому вѣдѣнію. [2] Исхода изъ тѣхъ коллизій, какія открылись теперь для мыслящаго сознанія, не было; нужно было отвергнуть народную вѣру. И вотъ Ксенофанъ первый (569—465) открыто и рѣшительно заявляетъ, что Гомеръ и Гезіодъ усвояютъ богамъ дѣла недостойныя самихъ смертныхъ, и что всѣ человѣкообразные олимпійскіе боги продуктъ субъективнаго чувства человѣка, который въ богахъ хочетъ видѣть самого себя; [3] это обвиненіе народной вѣры повторялось у всѣхъ мыслителей Греціи послѣдующаго времени. Въ связи съ этимъ и идея судьбы, ограничивающей гомерическаго Зевса, болѣе и болѣе выясняется въ противо-

---

[1] Изъ драматическихъ поэтовъ Греціи у Аристофана мифы служатъ уже предметомъ комизма, а Еврипидъ, какъ и говорили мы, доходитъ почти до полнаго отрицанія, сомнѣваясь въ самомъ бытіи боговъ.

[2] Isocr. 13. 2. У Нэгельсбаха въ Nachhomer. Theolog. S. 24 и 25.

[3] Каждый, говоритъ Ксенофанъ, представляетъ боговъ такими, каковъ онъ самъ: негры черными и плосконосыми, еракіяне голубоглазыми и красноволосыми, и еслибъ лошади и ослы могли рисовать, они безъ сомнѣнія изобразили бы боговъ въ видѣ лошадей и ословъ. Zeller. Die Philosophie der Griechen. Erst. Theil. S. 452. 453.

Digitized by Google

ложность богамъ съ ихъ безсиліемъ и нравственною несостоятельностію. У тѣхъ же трагиковъ и историковъ она принимаетъ и чисто нравственныя и отвлеченныя свойства, явно обращаясь въ божество характера высшаго, чѣмъ сами боги и подавляя ихъ собою. [1] Она становится закономъ (νόμος) жизни. [2] Прежняя вѣра необходимо колеблется и падаетъ. Оставалось, чтобы не окончательно разорвать съ нею связь, объяснять миѳологію въ иносказательномъ смыслѣ. Около 500 лѣтъ до Р. Хр. являются попытки аллегорическаго толкованія религіозныхъ миѳовъ. Логографы, или экзегеты миѳологіи видятъ въ богахъ физическія понятія объ элементахъ и частяхъ природы; другіе изъ нихъ—понятія о высшихъ силахъ, или субстанціяхъ универса; наконецъ эти попытки разрѣшаются воззрѣніемъ Евгемера, по которому всѣ боги ни что иное, какъ обоготворенные люди, нѣкогда дѣйствительно существовавшіе и жившіе на землѣ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ началось это колебаніе религіозныхъ вѣрованій въ Греціи и явились задатки разложенія народной вѣры, стало развиваться и пріобрѣтать силу новое, полное таинственности, богословіе, выдававшее себя за древнее и первобытное откровеніе. Разумѣемъ орфизмъ, который, какъ уже сказали мы, шелъ на помощь скудному содержаніемъ богословію гомерической эпохи. Былъ ли этотъ орфизмъ дѣйствительно плодомъ углубленія религіозной

---

[1] Извѣстенъ передаваемый Геродотомъ отвѣтъ дельфійской пиѳіи Крезу, послѣ несчастной войны его съ персами (къ которой возбуждалъ его оракулъ), пославшему вмѣсто добычи въ храмъ свои оковы: «жребія, назначеннаго судьбою, нельзя избѣжать и богу». Herodot. 1, 91.

[2] Особенно у Еврипида, который на мѣсто антропоморфныхъ боговъ ставитъ міровую душу, или основную силу природы съ ея неизмѣнными законами.

Digitized by Google

мысли въ древнее преданіе, за что онъ выдавалъ себя, жило ли это воззрѣніе вмѣстѣ съ гомерическимъ и только въ эту позднѣйшую эпоху получило особенное значеніе, явившись въ новой формѣ, или оно есть развившаяся послѣ эпохи Гомера смѣсь преданій Азіи и востока съ греческими вѣрованіями, положительно рѣшить трудно, но послѣднее гораздо вѣроятнѣе, какъ и говорили мы. Орфики были своего рода новаторы въ греческой религіи, хотя сами они стояли подъ вліяніемъ отъ древности извѣстныхъ религіозныхъ преданій востока и хотя ихъ новыя воззрѣнія не исключали собою вѣрованій гомерическаго періода. Извѣстно ли было это богословіе въ Греціи до временъ развитія орфической литературы, или нѣтъ, принадлежало ли оно прежде къ тайнымъ культамъ и стало только открытымъ у орфиковъ, или вновь выработано ими, во всякомъ случаѣ оно было сравнительно новою формою религіознаго воззрѣнія въ Греціи, новой теософіей. Впрочемъ орфическое воззрѣніе можетъ быть названо и древнимъ по своимъ началамъ т. е. въ томъ смыслѣ, что оно обращало греческій антропоморфизмъ къ тому прежнему натурализму, изъ котораго онъ развился, своеобразно осмысливъ натуралистическія вѣрованія. Орфическое богословіе проповѣдывало пантеистическій монизмъ, не уничтожавшій политеизма. Орфическіе гимны оставляютъ по прежнему все множество гомерическихъ боговъ и всѣхъ демоновъ, небесныхъ, водныхъ, земныхъ и преисподнихъ, [1] а равно и судьбу, которая надъ всѣми властвуетъ; [2] но всѣ эти боги въ Зевсѣ имѣютъ уже не только свой центръ, какъ у Гомера,

[1] Orphica. Ὕμνοι. 1. 31—33.

[2] Ibid. 2, 10. Δεινὴ γαρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει.

Digitized by Google

но и свое общее *единое* начало. Несамобытность гомерическихъ боговъ исчезаетъ, но вмѣстѣ съ этимъ и антропоморфизмъ принимаетъ формы пантеизма. Зевсъ царь есть начало и конецъ всего (ἀρχὴ πάντων καὶ τελευτή);[1] чрезъ его голову все открылось, все изъ него родилось, какъ изъ своей субстанціи (Ζεὺς πρῶτος γένετο. Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται[2]); онъ одинъ божество міра въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова, какъ источникъ и начало всякой жизни: одинъ богъ, одна сила во всемъ, что существуетъ (εἷς δαίμων γένετο ἁπάντων ἀρχιγένεθλος,[3] εἷς θεὸς ἐν πάντεσι).[4] Но этотъ единый Зевсъ, изъ котораго все исходитъ, уже и не Зевсъ гомерическаго эпоса; онъ напоминаетъ собою боговъ востока и Египта. Онъ есть цѣлое природы, или отвлеченная ея сущность. Онъ не только распростеръ небо, поставивъ въ немъ золотой тронъ и сдѣлавъ землю своимъ подножіемъ, а руку свою положивъ на океанъ,[5] но и есть само это небо, воздухъ и земля; онъ дыханіе вѣтра, движеніе огня, риза понта и морей; онъ солнце и луна.[6] Онъ все во всемъ и вмѣщаетъ въ себѣ оба пола.[7] Все изъ него и его чрева.[8] Этотъ Зевсъ есть и Аидъ, преимущественно же онъ Геліосъ—солнце, отождествляемое у орфиковъ съ Діонисомъ.[9] Идея солнца въ орфизмѣ стоитъ на первомъ планѣ, какъ и въ религіи Египта. Геліосъ—

---

[1] Ibid. 15, 5.
[2] Ibid. fragm. 6, 10.
[3] Ibid. 15.
[4] Ibid. 4.
[5] Ibid. 2, 30—35.
[6] Ibid. 6, 10—15.
[7] Ibid. 15.
[8] Ibid. 5.
[9] Ibid. fragm. 4. Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.

Digitized by Google

Діонисъ [1] здѣсь является, какъ преимущественное, живое и реальное откровеніе отвлеченной міровой субстанціи Зевса. Солнцу—Діонису усвояется поэтому особое имя Фанесъ (Φανῆς) т. е. богъ открывшійся—эпитетъ, тождественный по значенію съ однимъ изъ главныхъ и характеристическихъ именъ египетскаго Озириса. Идея Діониса, культъ котораго развивался подъ вліяніемъ орфиковъ, у нихъ проникнута была именно такимъ пантеистическимъ взглядомъ. Какъ и Геліосъ, онъ отождествлялся съ Зевсомъ и былъ его откровеніемъ, или порожденіемъ, подобно тому какъ и Озирисъ, откровеніе Аммуна, отождествлялся съ самимъ Ра. Изъ тѣхъ же началъ исходило и ими объяснялось и мистическое значеніе типа Діониса, какъ бога подателя жизни и духовныхъ радостей. Орфическій Діонисъ Загрей подобно иранскому Митрѣ есть первое порожденіе Зевса отъ Персепоны и носитъ въ себѣ зародышъ, или свѣточъ всякой жизни. Въ качествѣ первороднаго сына Зевса онъ вмѣстѣ съ Зевсомъ и Персепоною образуетъ собою мистическую тріаду боговъ на подобіе египетскихъ и сирофиникійскихъ тріадъ. [2] Божество орфиковъ съ именемъ прежняго Зевса есть такимъ образомъ уже міровая сущность, всеобъемлющая, въ себѣ скрытая, которая открывается въ солнцѣ — Діонисѣ, какъ жизнь дѣйствительная съ ея метаморфозами. Все божественно—земля и небо, Деметра и Персепона, Геліосъ и Аидъ, [3] потому что все во всемъ—Зевсъ единый.

---

[1] Ibid. Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν.

[2] Зевсъ, Персепона и Діонисъ, рожденный отъ таинственнаго соединенія отца боговъ съ этою богинею аида. Онъ называется πρωτόγονος (Ὕμνοι. 30, 2). ἀῤῥήτοις λέκτροισι τεκωθεὶς (30, 6. 7) т. е. произшедшимъ отъ невѣреннаго, таинственнаго рожденія.

[3] Ὕμνοι. 1, 1—15.

Digitized by Google

Чисто философское направленіе, возникшее почти одновременно съ орфической теософіей,[1] которая вліяла на его развитіе и послѣ въ свою очередь воспринимала на себя вліяніе сродныхъ съ нею философемъ, въ общемъ своемъ ходѣ и по своему характеру было независимо отъ религіозныхъ вѣрованій, но не безусловно. Оно то сходилось, то (большею частію) расходилось съ ними. Но почва, или основа, на которой развивалось философское мышленіе, была таже, что и въ религіи т. е. тотъ же натурализмъ. Философія, возставая противъ народной вѣры и миѳологическихъ боговъ, рано начала приходить къ монотеизму, но къ тому же, къ которому тяготѣло и орфическое богословіе т. е. къ монотеизму въ смыслѣ пантеистическомъ.

Древняя іонійская, или физическая школа, повидимому менѣе зависимая отъ религіи, чѣмъ многія изъ послѣдующихъ философемъ, началомъ всего сущаго признавала силу природы, или сущность матеріи. У Ѳалеса такимъ началомъ служитъ вода, или первовода, у Анаксимандра безкачественное простѣйшее (ἄπειρον) вещество, у Анаксимена воздухъ, или первовоздухъ. Какъ бы мы ни утончали эти представленія подъ вліяніемъ мысли, что эта вода или воздухъ—вода и воздухъ нечувственные, невидимые, во всякомъ случаѣ божество іонійцевъ не возвысится далѣе понятія о простѣйшей сущности природы. [2] Пи-

---

[1] Ферекидъ сирскій, теософъ орфическаго направленія (600 л. до Р. Хр.) былъ современникъ Анаксимандра; его воззрѣніе (космогоническое) признается переходною ступенью отъ орфическаго богословія къ чистой философіи. Zeller. Die Philosophie d. Griechen. B. 1. S. 72 und folg. Ueberweg. Gesch. d. Philosophie. 1. Theil. S. 28. 29.

[2] И въ воззрѣніи іонійцевъ, повидимому совершенно независимомъ отъ религіи, можно находить сродство съ религіознымъ взглядомъ. Дёллингеръ сопоставляетъ съ ученіемъ Ѳалеса гомерическое вѣрованіе,

Digitized by Google

ѳагорейская философія находилась въ близкой связи съ богословіемъ и имѣла направленіе религіозное. Самъ Пиѳагоръ, признаваемый въ преданіи пророкомъ и провидцемъ, былъ не столько философъ, сколько теософъ т. е. и философъ и богословъ вмѣстѣ. Его воззрѣніе имѣло глубокое и долго продолжавшееся вліяніе на греческихъ мыслителей, особенно же на богословіе, какъ и на всю религіозную жизнь грека. Самая форма, въ какой излагалась его система, придавала ей съ одной стороны убѣдительность очевидности, съ другой обаяніе таинственности: это была система математическая, заключившая тайну жизни въ число, цифру. Но «единое» божество мудреца-пророка, умъ нечувственный, безстрастный, не подверженный тлѣнію, единый духъ есть умъ и духъ самой вселенной, не отдѣльный отъ нея; первоначальная монада Пиѳагора есть только первая точка отправленія въ міровой жизни, или въ міровомъ движеніи. Какъ изъ единицы образуются болѣе сложныя числа, такъ изъ монады является діада боговъ, раждающая первую тріаду, въ которой начало, средина и конецъ жизни: [1] воззрѣніе, весьма близкое къ орфизму и теософіи востока, который по преданію посѣщалъ Пиѳа-

---

по которому Океанъ и Тетисъ родоначальники боговъ. Heidenthum und Judenthum. S. 222. Прибавимъ къ этому, что воззрѣніе Ферекида сирскаго также сходно въ общемъ съ ученіемъ іонійцевъ.

[1] Пиѳагоръ переносилъ свои философскія понятія о душѣ міра и на боговъ народной религіи. Зевсъ Сотеръ (Σωτὴρ) у пиѳагорейцевъ есть творческая и промыслительная сила міра, хотя повидимому отличная отъ самой первоначальной монады. Первое проявленіе божественнаго начала у нихъ представляетъ Аполлонъ; діаду образуетъ Артемида, гексаду Аѳродита, а декаду (число совершенства) образуетъ собою Диміургъ, верховный богъ; онъ же и судьба (εἱμαρμένη). Maury. t. III. p. 347.

Digitized by Google

горъ. Со времени Пиѳагора дѣйствительно усилился въ Греціи орфизмъ, получивъ для себя новую пищу въ этой сродной съ нимъ философской системѣ. Если не правда, какъ говорилъ Лобекъ, что орфическая литература есть продуктъ пиѳагорейства, то несомнѣнно, что оба эти воззрѣнія очень сходны, и то весьма вѣроятно, какъ предполагаетъ Мори, что орфики и пиѳагорейцы черпали изъ одного источника (восточнаго). [1] Элеаты, расходясь съ религіей, все сводятъ къ единству, но къ единству пантеистическому, такъ какъ, по ихъ воззрѣнію, все въ мірѣ есть проявленіе одной силы, или одного начала. Ксенофанъ, который, какъ сказано, первый съ рѣшительностію возсталъ противъ народной вѣры, раскрываетъ идею этого единства богословски, разбивая миѳологію. Парменидъ и Зенонъ элеатскій во имя единой міровой субстанціи уничтожаютъ все сущее, отрицая всякую самостоятельность реальнаго бытія; по ихъ мнѣнію, существуетъ только единое, истинно сущее. Гераклитъ ефесскій, этотъ Гегель греческой философіи, первый философски развилъ идею цѣлой природы, какъ живой силы, представивъ единое сущее элеатовъ, какъ вѣчно подвижное и измѣняющееся, постоянно текущее, какъ рѣка. Возставая противъ гомерическихъ и вообще народныхъ боговъ, онъ называлъ божествомъ, или первымъ откровеніемъ божества нечувственный огонь, считая его силою, которая есть невидимое въ видимомъ. [2] Въ лицѣ Эмпедокла повторился гилозо-

---

[1] Idem. Ibidem. pag. 348.

[2] Гомерическихъ боговъ Гераклитъ считалъ олицетвореніемъ физическихъ силъ. Между прочимъ въ Діонисѣ онъ видѣлъ понятіе тождественное съ понятіемъ Аида. Целлеръ замѣчаетъ, что его философія вліяла на орфиковъ. Phil. d. Griech. B. 1. S. 594.

Digitized by Google

измъ древнихъ іонійцевъ, къ которому присоединенъ теперь идеальный элементъ; источникъ жизни сталъ идеальною и вмѣстѣ матеріальною силою. Богъ Эмпедокла есть разумъ, но не отдѣльный отъ матеріи. Эта разумная сила (νοῦς) особенно ясно выступаетъ у Анаксагора, повидимому заслоняя собою матеріальную силу. Историки ставятъ даже вопросъ о томъ, не есть ли νοῦς Анаксагора духъ личный. [1] Но и «несложный, всевѣдущій и всемогущій духъ», понятіе о которомъ у Анаксагора сформировано по аналогіи съ человѣческимъ духомъ, есть въ сущности также сила природы, проникающая собою все сущее. Нѣтъ существеннаго различія между этимъ «великимъ» духомъ и духами малыми, низшими. До чистой идеи безконечнаго духа, какъ существа премірнаго, Анаксагоръ не возвысился. Выше и духовнѣе повидимому было понятіе объ этомъ духѣ, или разумѣ (νοῦς) у Сократа, разрушившаго софистику, которая, все сводя къ субъективному чувству и все отрицая въ религіи, не давала никакого положительнаго воззрѣнія. Исходя изъ чисто нравственныхъ основъ въ своихъ понятіяхъ о божествѣ, какъ идеалѣ совершенства, Сократъ повидимому весьма близко подходилъ къ идеѣ единаго всесовершеннаго разума въ своемъ ученіи о богѣ и превосходилъ въ этомъ всѣхъ мыслителей и предшествующихъ ему и послѣдующихъ; тѣмъ не менѣе, судя по тому, что мы знаемъ объ этомъ ученіи Сократа изъ сочиненій другихъ писателей, мы не можемъ опредѣленно сказать, дѣйствительно ли знаменитый сынъ Софронисковъ дошелъ до чистой монотеистической идеи. Монотеизмъ Сократа въ томъ видѣ, какъ онъ извѣстенъ намъ, смѣшанъ съ поли-

[1] Zeller. Gesch. d. Philos. d. Griechen. Erst. Theil. S. 807. 808.

Digitized by Google

теизмомъ народной вѣры; и то еще вопросъ, видѣлъ ли и глубоко ли самъ онъ понималъ это противорѣчіе въ своемъ ученіи о единомъ богѣ, не исключавшемъ другихъ боговъ, и не признавалъ ли и онъ свой верховный разумъ «настолько совершеннѣйшимъ сравнительно съ нашимъ разумомъ, насколько пространство цѣлаго міра больше пространства, занимаемаго нашимъ тѣломъ», однородным по существу съ самою вселенною. [1]

Со временъ Сократа направленіе къ монотеизму не исчезло; но явилось вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіе къ примиренію его съ политеизмомъ народной вѣры. Представителемъ этого стремленія былъ ученикъ Сократа Платонъ. Философема Платонова есть самая возвышенная изъ греческихъ философскихъ системъ и въ тоже время самая всеобъемлющая по своему строю и содержанію. Она вмѣщала въ себѣ и чисто философскій элементъ, развитый въ предшествовавшихъ Платону философскихъ воззрѣніяхъ (особенно пиѳагорейское и анаксагорово ученіе), и богословскую стихію, раскрытую въ орфизмѣ, и народную миѳологію. По нѣкоторымъ сторонамъ своимъ она можетъ быть названа осмысленіемъ греческой религіи и истаго греческаго міровоззрѣнія. Въ ней религіозное ученіе Греціи нашло свое послѣднее слово и свой высшій смыслъ. Это придаетъ ей особенное историческое значеніе среди другихъ греческихъ философемъ; но это же сродство ея съ обще-греческими религіозными вѣрованіями показываетъ уже, что въ общемъ

---

[1] Кстати замѣтимъ, что самое обвиненіе Сократа въ непочтеніи къ богамъ представляется не совсѣмъ понятнымъ, въ виду того, что онъ относился къ богамъ народной религіи не болѣе, если не менѣе, отрицательно, чѣмъ другіе философы и мыслители Греціи.

Digitized by Google

воззрѣніи она не шла и не могла идти дальше, чѣмъ другія философемы. О божественномъ Платонѣ, котораго такъ превозносили не только греки, но и древніе христіанскіе учители, мы съ бо́льшимъ правомъ можемъ сказать, чѣмъ о Сократѣ, что онъ не дошелъ до идеи чистаго монотеизма. [1] Благо, или первоблаго, которое Платонъ признаетъ первобожествомъ, есть не столько живой, личный духъ, сколько отвлеченная основа бытія и жизни; оно само ни въ чемъ не проявляется и не имѣетъ живаго отношенія къ міру. Вмѣстѣ съ нимъ или подлѣ него отъ вѣка существуетъ другое, также мощное, хотя и пассивное начало, матерія, изъ которой первобожество и создаетъ вселенную. Между богомъ и міромъ, который онъ создалъ изъ вѣчной матеріи, стоитъ еще λόγος — отобразъ божества и его разума и вмѣстилище идосовъ, по образу которыхъ созданъ міръ, т. е. вмѣстилище идеальныхъ сущностей міровой жизни. Платонова система допускаетъ три области жизни: не проявляющуюся реально основу бытія, пассивную матерію и посредствующее между ними начало идеально-реальное, не смѣшивающееся ни съ первобогомъ, ни съ матеріей, но имѣющее отношеніе и къ тому, и къ другому началу. Въ сущности все это не что иное, какъ идеализація самого же міра, раздѣленнаго на идеальный и вещественный элементы и возведеннаго въ высшемъ обобщеніи къ чисто-абстрактному поня-

---

[1] Преувеличенное понятіе о достоинствѣ платонова ученія о Богѣ у древнихъ церковныхъ учителей объясняется болѣе всего тѣмъ, что они воспитаны были на платоновой философіи и затѣмъ подъ вліяніемъ христіанства видѣли въ ней не то, что она дѣйствительно содержала въ себѣ, или находили болѣе того, что хотѣлъ сказать самъ Платонъ.

Digitized by Google

тію бытія. Мы можемъ найти здѣсь спиритуализацію конкретныхъ представленій религіи и соотвѣтствіе съ воззрѣніемъ народной вѣры. Первоблаго—это Зевсъ, какъ представитель общей божественной силы, или божественнаго могущества, вѣрнѣе же это μοῖρα непонятная и неизмѣнная основа жизни. Логосъ—это типъ Аѳины, любимой дочери Зевса, представленный подъ формою чисто философскаго понятія, или орфическій Діонисъ, перворожденный Зевса, источникъ и средоточіе интеллектуальной и моральной жизни, посредникъ между богомъ и человѣкомъ—это наконецъ весь сонмъ олимпійскихъ боговъ, какъ идеальныхъ типовъ человѣческой жизни, какъ κόσμος νοητός. Но мы не можемъ не видѣть вмѣстѣ съ тѣмъ, что Платоново воззрѣніе есть пантеизмъ съ примѣсью дуалистической стихіи, только своеобразно раскрытый. Неоплатонизмъ слѣдовалъ тѣмъ же началамъ Платона, присоединивъ къ нимъ мистическій элементъ, и въ видахъ соглашенія съ миѳологіей особенно развилъ демонологію т. е. ученіе о низшихъ богахъ (θεῖοι δαίμονες) какъ объ истеченіяхъ, или отраженіяхъ идеальной жизни божественнаго логоса, или міровой души. Аристотель, уклонившійся отъ идеализма къ реализму и относившійся свободно къ религіи и теософіи, не признаетъ инаго божества, кромѣ единаго, всемогущаго существа, которое онъ описываетъ какъ силу, или бытіе интеллектуальное. [1] Но въ понятіи объ этомъ интеллектуальномъ бытіи онъ колеблется между теизмомъ и пантеизмомъ; съ одной стороны оно изображается какъ личный разумъ, съ другой какъ сила,

[1] Въ богахъ народной религіи, на которую Стагиритъ смотрѣлъ съ точки зрѣнія чисто политической, онъ видѣлъ, кажется, олицетвореніе звѣздъ и явленій звѣзднаго неба. Maury. t. III. p. 453.

Digitized by Google

имманентно живущая въ мірѣ. Послѣдующіе затѣмъ стоики, усвоивъ себѣ отчасти платоническую демонологію, проповѣдывали пантеистическій матеріализмъ и въ богахъ народныхъ видѣли силы міра, истекающія изъ общеміровой матеріальной сущности. Въ этомъ отношеніи стоицизмъ также можетъ быть названъ осмысленіемъ религіи на основахъ пантеизма, но не идеальнаго, а матеріалистическаго. Эпикуреизмъ совсѣмъ отвергалъ бытіе боговъ и велъ къ тому полному отрицанію, которымъ разрѣшилось философское воззрѣніе греческаго міра предъ явленіемъ христіанства.

Такимъ образомъ философія, разрушая вѣру въ боговъ народныхъ и распространяя невѣріе, [1] сама не выработала чистыхъ понятій о Богѣ. Греческій антропоморфизмъ въ своемъ паденіи подъ вліяніемъ философіи далъ изъ себя только въ новой формѣ то древнее натуралистическое воззрѣніе, изъ котораго онъ выродился. Мысль вращалась въ области натурализма, какъ въ заколдованномъ кругу.

Еще яснѣе этотъ натуралистическій элементъ въ теогоніи и космогоніи грека, въ связи съ воззрѣніемъ

---

[1] Вліяніемъ философскихъ воззрѣній объясняется и происхожденіе различныхъ вышеуказанныхъ школъ, аллегорически объяснявшихъ миѳы о богахъ; подъ тѣмъ же философскимъ вліяніемъ находились и трагики, отступавшіе болѣе или менѣе отъ народной религіи. Изъ школы Анаксагора вышелъ Метродоръ лампсакскій, первый объяснявшій понятія о богахъ въ смыслѣ физическихъ силъ и элементовъ природы (Döllinger. Heid. und Judenthum. S. 254). Послѣдующіе логографы объясняли миѳы въ смыслѣ физическихъ субстанцій на основахъ стоицизма, а Евгемеръ, родоначальникъ исторической школы, былъ послѣдователемъ епикурейской философіи. Еврипидъ, склонявшійся въ понятіи о Богѣ къ идеѣ вѣчнаго закона необходимости, былъ послѣдователемъ Анаксагора.

Digitized by Google

которой стоитъ и взглядъ, лишающій боговъ самобытности.

Правда, грекъ не имѣлъ такихъ сложныхъ и опредѣленно выработанныхъ теогоническихъ теорій, какія были у многихъ изъ древнихъ народовъ. Его мысль занята была настоящимъ, а не прошедшимъ; его чувство привязано было всего болѣе къ свѣтлымъ божествамъ Олимпа и мало останавливалось на темномъ вопросѣ о происхожденіи вселенной. Тѣмъ не менѣе общая мысль греческой космогоніи ясна, и она таже, что и въ другихъ древнихъ религіяхъ: все истекло постепенно изъ первобытной матеріи, вмѣщавшей въ себѣ и въ своей сущности небо и землю, боговъ и людей, какъ признавали это и арійцы востока. Впрочемъ сравнительно съ этимъ восточно-арійскимъ вѣрованіемъ въ греческомъ воззрѣніи есть оттѣнокъ. По греческому взгляду, какъ и по финикійскому, космосъ возникаетъ изъ темныхъ и грубыхъ силъ природы путемъ постепеннаго развитія; свѣтъ, эѳиръ, изъ котораго раждаются боги Олимпа, высшая, совершеннѣйшая стихія, упорядочивающая строй вселенной, является уже послѣ, какъ открытое выраженіе жизненной силы міра, скрытой въ начальномъ источникѣ бытія.

По гомерическому воззрѣнію, на сколько оно можетъ быть уловлено въ отрывочныхъ выраженіяхъ Иліады и Одиссеи, источникъ всякаго бытія есть Океанъ, обтекающій море и землю и обвивающій ихъ собою, какъ змѣй обвиваетъ вселенную по космогоническимъ воззрѣніямъ другихъ древнихъ религій.[1]

---

[1] Ilias. 14, 201. 246. 302. Прежде мы замѣчали, что слово океанъ производили отъ египетскаго океамъ, имени рѣки Нила. Здѣсь приводимъ иного рода мнѣніе касательно происхожденія этого имени отъ

Digitized by Google

Но съ представленіемъ о рѣкѣ океанѣ, сливающейся съ моремъ, всегда соединяется представленіе о мракѣ и ночи. Тамъ мракъ, гдѣ начинаются воды океана.[1] Въ этой же области, гдѣ океанъ, и та священная и страшная рѣка Стиксъ, которою клянутся боги; воды ея текутъ во мракѣ. Ночь «и безсмертныхъ и смертныхъ царица», какъ океанъ ихъ отецъ.[2] По теогоніи Гезіода, въ началѣ всего былъ хаосъ, изъ котораго явилась земля, затѣмъ, какъ и у Гомера, ночь и бездны мрака съ рѣкою Стиксомъ и отцомъ ея «вспять текущимъ» (ἀφορρόος) океаномъ.[3] Поэтому у Гезіода предполагаютъ смѣшеніе нѣсколькихъ космогоническихъ взглядовъ, древнихъ и новѣйшихъ.[4] Но въ сущности это тоже, что и у Гомера, только въ болѣе сложныхъ формахъ. Всѣ космогоническія представленія Гезіода, повидимому разнообразныя, сводятся къ одному общему взгляду, который не расходится и съ гомерическимъ. Въ основѣ этого взгляда лежитъ представленіе о первичной матеріи, еще безразличной и безформенной, которая заключала въ себѣ раждающій, производительный элементъ, сначала скрытый во мракѣ. Прежде всего, по Гезіоду, родился хаосъ т. е. бездна (отъ χαίνειν), зіяющее пространство, въ которомъ все смѣшано, не устойчиво и полно мрака.[5] Изъ хаоса раждается «широко-гру-

---

арійскаго корня. Слово это Преллеръ сближаетъ съ ὠγίν ὠγενός, ὠχεανός; а это въ свою очередь сопоставляютъ съ санскритскимъ augha—волны воды, наводненіе. Preller. B. 1. S. 27.

[1] Od. 11, 13—16.

[2] Ilias. 14, 259.

[3] Theogon. 776.

[4] Preller. B. 1. S. 25.

[5] Далѣе у Гезіода хаосъ объединяется и съ облакомъ, и съ воздухомъ, и съ подземнымъ пространствомъ, полнымъ мрака (Theogon.

Digitized by Google

дая» земля т. е. матеріальный составъ вселенной, а въ глубинѣ его мрачный тартаръ; иначе, хаосъ началъ раздѣляться и облегавшій его мракъ отложился въ глубину земли, или матеріи, палъ на ея дно. Открылась вмѣстѣ съ тѣмъ и любовь (ἔρος) т. е. производительная сила природы, вслѣдствіе которой матерія начала принимать болѣе опредѣленныя, реальныя формы; явилось небо, а на землѣ—горы и все нынѣшнее разнообразіе ея вида. [1] Таковъ общій взглядъ Гезіода, заключающій подъ собою все, что развиваетъ онъ далѣе въ частнѣйшихъ подробностяхъ. Въ хаосѣ было всѣ, и прежде всего въ немъ выступалъ мракъ. Но мракъ этотъ былъ не нынѣшній, а иной, первобытный, отъ котораго произошли эребъ, (Ἔρεβος) т. е. бездна (ἐρεμνός, ἐρέφω) въ подземныхъ глубинахъ и ночь;[2] яснѣе, отъ хаоса отдѣлился мрачный элементъ, составивъ собою отдѣльную стихію. Ночь въ свою очередь, соединясь съ эребомъ т. е. бездною (вмѣщавшею въ себѣ и водную стихію), родила эѳиръ и день.[3] Земля между тѣмъ еще прежде (когда первобытный хаотическій мракъ началъ отдѣляться отъ матеріи) произвела звѣздное небо, ей равное, и безплодное, воздымающее волны, море.[4] Въ концѣ теогоніи, какъ бы снова обращаясь къ ея началу, Гезіодъ описываетъ тартаръ, какъ сокровенный источникъ производительныхъ силъ земли. Тартаръ есть бездна, которая служила основаніемъ земли и около

---

700. 814); поэтому нельзя видѣть въ немъ, какъ справедливо замѣчаетъ Преллеръ (B. 1. S. 33—34), только отвлеченное понятіе о пространствѣ или безднѣ, лишенной всякаго матеріальнаго содержанія.

[1] Theogon 116—125.

[2] Ibid. 124—126.

[3] Ibid.

[4] Ibid. 131, 132.

Digitized by Google

«вый которой простиралась въ три ряда ночь»:[1] поверхъ ея растутъ корни земли и моря;[2] тамъ источникъ и предѣлы и земли и неба, тягостные для самихъ боговъ и имъ ненавистные; тамъ живутъ и ночь и день; тамъ и старшая дочь океана сѣдаго, рѣка Стиксъ.[3] Такимъ образомъ все сводится къ обычному въ древнихъ религіяхъ представленію о происхожденіи свѣта изъ мрака, который видимо, при нынѣшнемъ порядкѣ явленій, даетъ послѣ себя день, и къ общему понятію о возникновеніи всего изъ первобытнаго мрака и воды, смѣшанной съ этимъ мракомъ или имъ покрытой. При этомъ и здѣсь можно припомнить индѣйскую Майю; но всего ближе подходитъ это воззрѣніе къ египетскому ученію о первоводѣ и сокровенномъ Атумѣ. Тартаръ, или подземная область у Гезіода дѣйствительно представляется поэтически таинственнымъ, неизслѣдимымъ источникомъ бытія. Вступивъ въ эту страшную глубину, нельзя достигнуть земли: порывистая, страшная буря носитъ всѣхъ съ мѣста на мѣсто, буря, возбуждающая трепетъ въ самихъ богахъ. Тамъ ужасный домъ ночи. Кругомъ его ходятъ день и ночь, попеременно скрываясь подъ желѣзный полъ; когда входитъ день, ночь выходитъ. Тамъ же и каменные чертоги страшной богини Стиксъ прикрѣплены къ небу серебряными столбами. Сюда отправляется по временамъ Ирида, чтобы принесть на Олимпъ для клятвы боговъ холодную, «невредимую» воду изъ этой древней рѣки.[4] Сюда поселило воображеніе гре-

---

[1] Ibid. 725. 726.
[2] Ibid. 727. 728.
[3] Ibid. 735—745.
[4] Ibid. 736. 737.

Digitized by Google

ковъ и свергнутыхъ Зевсомъ титановъ. Здѣсь же греческая сага помѣстила и острова блаженныхъ, и чудные сады боговъ, въ которыхъ растутъ золотыя яблоки; здѣсь и источникъ нектара и амброзіи; здѣсь дерево жизни съ золотыми вѣтвями, листьями и плодами, которое стережетъ драконъ[1] — символы творческихъ силъ, скрывающихся въ неизслѣдимыхъ безднахъ. Послѣднее сказаніе о гесперидскихъ садахъ[2] есть очевидно древнѣйшее преданіе, къ которому примѣшались позднѣйшія теогоническія представленія. Здѣсь наконецъ и источникъ судебъ міра, потому-что здѣсь раждаются дочери ночи—судьбы, или керы. Словомъ, начало и конецъ міра въ безднѣ, изъ которой все вышло. Дальнѣйшія теогоническія сказанія Гезіода о борьбѣ титановъ, о гигантахъ, циклопахъ и другихъ чудовищахъ, живущихъ въ безднахъ или исходящихъ изъ нихъ—сказанія смѣшанныя и сбивчивыя выражаютъ общую мысль о силѣ порядка и гармоніи въ природѣ, взявшей наконецъ верхъ надъ грубыми слѣпыми силами. Что бы ни были и что бы ни значили въ частности титаны, циклопы и другія чудовища, о которыхъ мы уже упоминали, вулканическія ли явленія, или явленія грома и молній, града и дождя,[3]—вѣрно то, что Зевсъ, побѣдитель ихъ, есть

---

[1] Сага о Персеѣ и садахъ Атланта въ овидіевыхъ Метаморфозахъ. IV, 604. V, 249.

[2] Эти сады на крайнемъ западѣ, тамъ, гдѣ заходитъ солнце и гдѣ начинается область мрака.

[3] Въ дополненіе къ прежде сказанному о титанахъ здѣсь замѣтимъ, что, по мнѣнію Преллера, циклопы съ круглыми, огненными глазами означали собою грозовыя облака съ блещущими изъ тучи огнями молніи (молнія называлась иногда глазомъ Зевса). А сторукіе (одинъ изъ такихъ сторукихъ у Гомера называется сыномъ Посейдона, Iliad. I, 403, 404) были олицетвореніемъ силы морскихъ волнъ и страшнаго

Digitized by Google

представитель порядка и гармоніи во вселенной, какъ объ этомъ также уже сказано нами выше.

Тотъ же характеръ имѣли и различныя орфическія теогоніи. Въ общемъ теогоническія или космогоническія теоріи орфиковъ согласны съ теоріей Гезіода и содержатъ въ себѣ ея элементы; но онѣ раскрываютъ ихъ въ формахъ болѣе отчетливыхъ и опредѣленныхъ и болѣе близкихъ ко взглядамъ восточныхъ религій и притомъ сообразно съ общимъ дуалистически-спиритуалистическимъ воззрѣніемъ орфической школы. Какъ и у Гезіода и Гомера, въ началѣ всего полагается мракъ бездны и ночь, которая въ орфическихъ гимнахъ названа γένεσις πάντων. [1] Но этотъ мракъ стоитъ рядомъ съ свѣтомъ, другимъ, дѣятельнымъ, положительнымъ началомъ. Обоимъ этимъ началамъ предшествуетъ еще иное начало, высшее и болѣе отвлеченное. Кронъ—олицетвореніе вѣчныхъ силъ или самой вѣчности—[2] производитъ въ началѣ эѳиръ и темную бездну, или хаосъ (χάσμα). Изъ того и другаго начала онъ образуетъ далѣе серебряное яйцо—зародышъ міра. Мракъ въ средѣ свѣта или смѣшанный со свѣтомъ становится зачаткомъ вселенной; но сначала онъ еще покрытъ мглою, какъ бы одеждою. Нуженъ еще процессъ, чтобы міровое яйцо дало изъ себя формы жизни дѣйствительной. Дальнѣйшимъ внутреннимъ движеніемъ жизнь яйца развивается и изъ него раждается прежде всего первый сынъ эѳира—

напора шумящихъ водъ, въ которомъ древніе видѣли причину землетрясеній. Preller. Mythol. B. 1. S, 42.

[1] Ὕμνοι. 3, 2.

[2] Очевидно у орфиковъ идея Крона получила уже высшее и болѣе отвлеченное значеніе, сравнительно съ гезіодовымъ и гомерическимъ взглядомъ.

Digitized by Google

Фанесъ, прототипъ реальнаго свѣта; называется онъ и Эросомъ (творческій элементъ міра у Гезіода), и Метисою (у Гезіода богиня вѣдѣнія, олицетвореніе интеллектуальной силы міра), и Ерикапеемъ [1] т. е. животворною силою, или силою движенія. Фанесъ, заключавшій въ себѣ сѣмя всѣхъ боговъ и людей, [2] раждаетъ изъ себя эхидну или ночь и вмѣстѣ съ нею землю и небо, а въ этой вселенной солнце и луну. Солнце есть первое и полное откровеніе раждающей силы Фанеса и называется Діонисъ-Фанесъ. [3] Ночи Фанесъ далъ скипетръ и силу пророчества. За тѣмъ небо и земля производятъ сторукихъ и титановъ, которые вмѣстѣ съ Крономъ побѣждаютъ Урана, какъ и у Гезіода. Замѣчательнѣе орфическое сказаніе о значеніи въ теогоніи Зевса, сына Кронова. Одолѣвъ своего отца, онъ проглатываетъ Фанеса съ его чудовищною, неопредѣленною формою, чтобы потомъ известь изъ себя нынѣшнюю вселенную, полную порядка и гармоніи. Онъ выпиваетъ, какъ символически представлялось это у орфиковъ, чашу неустроеннаго бытія, въ которомъ все смѣшано, чтобы потомъ породить изъ себя нынѣ существующія формы жизни. Такимъ образомъ Зевсъ мыслитель гезіодовой теогоніи здѣсь является первоосновой, или имманентной причиной всего сущаго, хотя не въ смыслѣ творческомъ, а въ смыслѣ только образователя міровой

---

[1] По Целлеру, отъ ἔαρ и χάπος, тоже что πνεῦμα—душа, духъ, ventorum vernalium afflatus. Zeller. D. Philos. d. Griechen. 1 Theil. S. 83.

[2] Онъ представлялся подъ формою андрогена, съ головами различныхъ животныхъ на подобіе восточныхъ боговъ. Zeller. Ibid.

[3] Мы видѣли уже, что Діонисъ у орфиковъ отождествляется съ солнцемъ и называется иногда и Фанесомъ, первороднымъ сыномъ божества.

Digitized by Google

жизни. Зародышъ бытія, его сущность не имъ дана; она принята въ него извнѣ, но изъ него вышла подъ формою бытія опредѣленнаго, полнаго гармоніи. Зевсъ есть такимъ образомъ моментъ въ развитіи міровой сущности, постепенно открывавшейся сначала въ формѣ хаоса, затѣмъ — Фанеса. На гомерическую и гезіодову теогонію наведенъ ясный пантеистическій смыслъ. Теогонія кончается миѳомъ о Діонисѣ Загреѣ, растерзанномъ титанами. Въ связи съ предъидущимъ этотъ послѣдній разсказъ есть не что иное, какъ частнѣйшее выраженіе того же пантеистически-мистическаго взгляда въ приложеніи къ типу Діониса. Діонисъ есть тоже, что Фанесъ—олицетвореніе творческой производительной силы міра, которая иногда пропадаетъ, подобно тому какъ первоначально вся вселенная была и вовсе лишена ея. Но изъ нея же снова возникаетъ жизнь: изъ сердца Діониса Зевсъ раждаетъ новаго Діониса (Якха). [1]

Въ космогоніи Ферекида сирскаго, этого смѣшаннаго теолога, представляющаго переходъ къ философіи, мірообразующими началами признаются Зевсъ, Кронъ

---

[1] Орфическихъ теогоній не одна. Мы передаемъ космогоническое воззрѣніе болѣе общее и распространенное. По одной изъ такихъ космогоній, ночь произвела землю; по другой, отъ смѣшенія воды и земли родилось чудовище—драконъ, названный Крономъ Геракломъ, который, соединясь съ Адрастой (недбходимостью), породилъ яйцо, распадающееся на двѣ половины—небо и землю (идея вѣчныхъ, необходимыхъ законовъ); по третьей, все явилось изъ смѣси элементовъ неба, воды и земли. См. подробнѣе у Целлера. S. 80—83 и у г. Чистовича — Древне-греческій міръ и христіанство, стр. 54, 55. Вторая изъ этихъ орфическихъ космогоній принадлежитъ сравнительно позднѣйшему времени и представляетъ смѣсь греческаго воззрѣнія съ восточнымъ (драконы и змѣи играютъ роль въ космогоніи сиро-финикійской и египетской). Развитіе пантеистическихъ понятій, выраженныхъ въ орфическомъ миѳѣ о Фанесѣ, Целлеръ считаетъ также позднѣйшимъ и принадлежащимъ эпохѣ александрійскаго синкретизма. Zeller. S. 52.

Digitized by Google

и Хтонъ (χθών) т. е. земная масса, составляющая землю матерія. Земля отвѣчаетъ здѣсь хаосу гезіодовой теогоніи и безднѣ (χάσμα) теогоніи орфической. Подъ Крономъ Ферекидъ разумѣетъ часть неба, прилегающую къ землѣ, и божество, царствующее въ этой области, а Зевсъ есть высшая сила неба, управляющая всѣмъ ходомъ мірообразовательнаго процесса. [1] Кронъ изъ своего сѣмени производитъ огонь, вѣтеръ и воду—три основныя стихіи, изъ которыхъ раждаются различные роды боговъ. Зевсъ, имѣющій значеніе силы, упорядочивающей и все приводящей въ гармонію, какъ и у орфиковъ, обращается въ Эросъ—творческій элементъ Гезіода, и одѣваетъ міровое пространство, въ которомъ виситъ земля, разнообразными формами. Этой мірообразующей силѣ противится офіонъ т. е. змѣй съ своими полчищами, замѣняющій у Ферекида титановъ и представляющій собою неутроенныя силы природы; боги низвергаютъ его въ бездну моря. [2]

Чистая философія не возвышалась надъ этими космогоническими воззрѣніями, какъ не отрѣшалась отъ натуралистическаго взгляда и въ своемъ ученіи о божествѣ. Космогонія іонійцевъ весьма близка къ гезіодовой; она все изводитъ изъ осложненія основныхъ

---

[1] Zeller. S. 73.

[2] Въ этой борьбѣ Крона съ офіономъ (Ферекидъ не упоминаетъ о борьбѣ Зевса съ титанами) видятъ вліяніе восточныхъ дуалистическихъ воззрѣній и въ частности миѳологіи финикійской и египетской, хотя офіонъ Ферекида несомнѣнно отличенъ отъ Тифона египетскаго и финикійскаго офіона. Zeller. Ibid. S. 77. Въ нѣкоторыхъ изъ орфическихъ теогоній, какъ мы видѣли, также упоминается змѣй-драконъ. Въ гезіодовой теогоніи офіонъ Ферекида отвѣчаетъ чудовищамъ земной глубины, особенно же гидрѣ, химерѣ, змѣю Форкіону а всего болѣе Тифоею, или Тифону, имѣвшему на плечахъ сто головъ ужаснаго дракона. Theogon. 821—825.

Digitized by Google

стихій, воздуха и воды. Проникнутое идеализмомъ воззрѣніе ученика Ферекидова, Пиѳагора, не отдѣляя души міра отъ самого міра, смотрѣло на вселенную, какъ на замкнутый кругъ, въ центрѣ котораго находится первоогонь, или міровая душа. Здѣсь средоточіе той жизненной силы, которая проникаетъ собою міръ и образуетъ отдѣльныя формы жизни. Эмпедоклъ, не смотря на интеллектуальный элементъ въ своемъ общемъ воззрѣніи, изводитъ все изъ хаоса, который онъ признавалъ одушевленною, живою и даже интеллектуальною силою. Она развивается при посредствѣ двухъ началъ—соединенія, или любви (φιλία) и отторженія, или ненависти (νεῖκος). Боги Гомера, по его мнѣнію, служили олицетвореніемъ дѣйствій этой силы.[1] Возвышенный повидимому надъ міромъ νοῦς Анаксагора также есть начало одушевляющее собою міръ; этотъ νοῦς въ первобытномъ хаосѣ произвелъ порядокъ и гармонію, но самъ онъ не отдѣленъ отъ хаоса, потому что распространенъ во вселенной. Космогоническое воззрѣніе Сократа, ограничивавшагося больше сферою чисто нравственныхъ вопросовъ, не ясно и остается мало извѣстнымъ. Только у Платона повидимому является идея творческой силы бога; но и у него созданіе міра богомъ есть не столько творчество въ строгомъ смыслѣ слова, сколько образованіе вселенной изъ матеріала отъ вѣка существующаго, и самъ творецъ въ сущности есть жизненное начало, проникающее міръ, какъ и у другихъ философовъ. Богъ есть отецъ и творецъ всѣхъ вещей, [2] но міръ созданъ изъ существующей отъ вѣка матеріи. Какъ

---

[1] Зевсъ—огонь, Гера—земля, Аидоней—воздухъ, Нестисъ (Νῆστις)—вода.

[2] Plat. Tim. S. 15. Cic. De natura deorum 1, 12.

Digitized by Google

видимое откровеніе самого божества и его свойствъ, вселенная образована изъ огня и земли по типу, существовавшему въ богѣ отъ вѣчности. Само божество впрочемъ не проявляется; оно открывается въ Логосѣ, носителѣ идей божіихъ, а Логосъ отражается въ жизни міра. Богъ такимъ образомъ есть имманентный источникъ міровой жизни (πάντων ὑποστάτης).[1] Богъ Аристотеля есть, какъ сказано уже, движитель міровой жизни; а богъ стоиковъ въ отношеніи къ міру есть его душа, все изъ себя изводящая.

Космологія грековъ, стоящая въ связи съ ихъ космогоніей, очень несложна. Вселенная раздѣлена на три части, или отдѣла—небо, море и землю. Сводъ неба поддерживается гигантомъ Атлантомъ, который стоитъ между небомъ и землею. Это повидимому тотъ царь-исполинъ крайняго запада, въ садахъ котораго, по миѳу о Персеѣ, росли золотые плоды. По разсказу о Персеѣ, этотъ исполинъ, не дававшій герою гостепріимства, былъ умерщвленъ видомъ горгоны; кости его обратились въ камень, голова стала вершиной горы, а плеча и руки—горными отрогами. Гора поднялась до неба, которое по волѣ боговъ съ тѣхъ поръ покоится всею своею тяжестію и со всѣми своими звѣздами на плечахъ гиганта. Внутри земли бездна, аидъ, а за нимъ эребъ, или тартаръ, пропасть, которая также отстоитъ отъ аида, какъ небо отъ земли. [2] Тамъ титаны и темный источникъ всякаго бытія.

Особеннаго, отдѣльнаго ученія о происхожденіи человѣка также нѣтъ въ космологіи грековъ или почти нѣтъ. Страна, знаменитая обиліемъ миѳовъ, не оста-

---

[1] Procl. in Plat. Tim. См. у Мори. Т. III, pag. 411.

[2] Hesiod. Theogon. 720.

Digitized by Google

вила ни одного опредѣленнаго и болѣе или менѣе сложнаго сказанія о рожденіи, или созданіи человѣка. Въ вопросѣ Пенелопы, обращенномъ къ Одиссею: «скажи мнѣ, кто ты; ужъ вѣрно не отрасль славнаго въ древности дуба, не камень отъ груди утеса», [1] слышится древнее преданіе о происхожденіи обыкновенныхъ людей—не героевъ или полубоговъ—отъ деревъ и камней. Сага о Девкаліонѣ также производитъ ихъ изъ камней.[2] Сохранилось нѣсколько такихъ чисто натуралистическихъ сказаній о происхожденіи человѣка то отъ горы и утеса, то отъ рѣкъ и деревъ—разнообразіе, объясняющееся различіемъ самыхъ мѣст-

---

[1] Od. 19. 162—167.

[2] Считаемъ необходимымъ при этомъ передать оригинальный взглядъ Макса Миллера на это греческое сказаніе о потомкахъ Девкаліона, происшедшихъ отъ камней. Девкаліонъ, спасенный отъ всеобщаго потопа вмѣстѣ съ женою своею Пиррою, получаетъ отъ оракула Ѳемиды повелѣніе для произведенія людей на опустѣлой землѣ бросить кости великой матери назадъ, чрезъ себя. Понявъ наконецъ загадочныя слова оракула въ томъ смыслѣ, что великая мать есть земля, а ея кости — камни, онъ и его жена начинаютъ бросать ихъ чрезъ себя и къ ихъ изумленію камни постепенно размягчаются, растутъ и принимаютъ человѣческую форму. Тѣ изъ нихъ, которые были брошены Девкаліономъ, превратились въ мужчинъ, а брошенные Пиррою — въ женщинъ. М. Миллеръ это сказаніе, сообразно съ своимъ основнымъ принципомъ въ объясненіи миѳологіи, считаетъ слѣдствіемъ недоразумѣній въ значеніи словъ, или ошибкой въ пониманіи древняго языка. Предъ нами, говоритъ онъ, чудо безъ нужды, потому что у Девкаліона есть жена. Если бы впрочемъ и не было ея, миѳъ не нуждался бы въ такомъ чудѣ. Индѣйскій Ману самъ себѣ творитъ жену Иду, что значитъ земля, какъ и Девкаліонова Пирра, т. е. красная (земля). Вопросъ о томъ, какъ произошли отъ Девкаліона люди, поставленъ послѣ и подалъ поводъ къ новому этимологическому или псевдологическому мифу. Имя народа у грековъ λαός, а имя камней—λᾶες. На вопросъ о томъ, какъ отъ Девкаліона произошли новые народы, всего естественнѣе было отвѣчать, что λαοὶ народы родились отъ λᾶες — камни и что Девкаліонъ и Пирра бросали эти камни чрезъ голову. Einleitung in. d. vergleich. Religions-Wissenschaft v. M. Müller. 1 Hæft. 1874. S. 58.

Digitized by Google

ностей, гдѣ произошли эти саги. Вообще же древнія преданія изводятъ обитателей Греціи изъ матери земли и видятъ въ нихъ ея порожденія. Въ эпоху антропоморфизма господствовало убѣжденіе, что люди одного происхожденія съ богами: Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρὸς ἀμφότεροι, говорилъ Пиндаръ. [1] Тоже еще раньше у Гезіода: ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι. [2] Этимъ единствомъ происхожденія боговъ и людей объясняется и то, что миѳы, занятые происхожденіемъ боговъ и ихъ борьбою съ титанами, ничего или почти ничего не говорятъ о рожденіи людей. У Гезіода впрочемъ замѣчается въ общихъ чертахъ о явленіи человѣческихъ поколѣній по волѣ Зевса. Этого убѣжденія, выражавшагося въ сказаніяхъ о непосредственномъ происхожденіи людей героевъ отъ боговъ и въ обоготвореніи этихъ полубоговъ достаточно, чтобы видѣть высокія понятія грековъ о достоинствѣ человѣческой природы, хотя въ сущности это не расходится съ древнимъ натуралистическимъ взглядомъ на происхожденіе людей, такъ какъ и боги имѣютъ туже общую всѣмъ тварямъ матерь бытія, землю, или природу. Не отличался отъ этого въ сущности взглядъ и орфизма, и философовъ идеальнаго направленія. У Пиѳагора человѣческія души—послѣднія т. е. низшія, болѣе индивидуальныя порожденія души міра или истеченія изъ нея; между ними и божественнымъ νοῦς посредствуютъ демоны, или героиполубоги. По Сократу, въ человѣкѣ живетъ δαιμῶνιον, божественное начало или духъ. У Платона, какъ и у Пиѳагора, душа есть часть божественнаго начала; у неоплатониковъ она отождествляется съ демономъ, жи-

[1] Nemea. VI, 1.
[2] Ἔργα καὶ ἡμέραι.

Digitized by Google

вущимъ въ человѣкѣ. По Аристотелю, она есть разумъ, сродный съ божественнымъ разумомъ.

Общій взглядъ на составъ человѣческой природы, равно какъ и психологическія понятія, какія находимъ у Гомера и у другихъ древнихъ поэтовъ, не представляетъ ничего особеннаго и выдающагося. Въ человѣкѣ и его тѣлѣ живетъ душа (ψυχή—отъ ψύχω дышу) т. е. начало оживляющее тѣло. Начало это называется ψυχή очевидно потому, что съ послѣднимъ вздохомъ жизнь тѣла прекращается. По Гомеру, въ моментъ смерти душа исторгается изъ тѣла, выходитъ изъ дымящейся раны. Она отлична отъ тѣла, которое разлучается съ нею. Но значеніе этого начала опредѣленно и ясно не высказывается. Для психическихъ силъ, способностей и состояній употребляются слова: νόος—умъ, μένος (собственно) сила намѣренія, βουλή—воля и еще терминъ θυμός, что значитъ собственно теченіе, движеніе, шумъ (отъ θύω). Этимъ θυμός обозначается вся дѣятельность духа вмѣстѣ взятая, по преимуществу же чувство.[1] Но сѣдалище души въ тѣлѣ и органъ душевной дѣятельности указывается въ φρένες (φρήν) т. е. собственно въ грудной перепонкѣ, гдѣ помѣщаются сердце, печень и легкія, [2] почему слово это и употребляется во множественномъ числѣ. Это φρένες потому же часто замѣняетъ понятіе самой души, или всей душевной дѣятельности—и мы-

---

[1] Od. 18, 228.

[2] Греки, какъ и другіе древніе народы, не голову и мозгъ, а грудь и сердце считали сѣдалищемъ души, можетъ быть потому, что мозговая дѣятельность была еще мало развита и зависимость мысли отъ мозга не была для нихъ ясна. Слово φρένες, φρήν производятъ отъ φράσσω, φράζω и φραίνω; сопоставляютъ также съ санскритскимъ prâna—spiritus, halitus, vita. Nägelsbach. Homer. Theologie. S. 384.

Digitized by Google

слей, и намѣреній, и иногда отождествляется съ θυμός. Повидимому φρένες есть тѣлесный представитель всей духовной жизни; ἐνὶ φρενὶ значитъ: въ умѣ, въ сердцѣ, тоже, что ἐνὶ θυμῷ. На этихъ основаніяхъ пытались построить особую психологію древняго грека; находили у Гомера даже ученіе о тройственномъ составѣ человѣка. Изъ новѣйшихъ Нэгельсбахъ предполагаетъ, что ψυχή собственно значитъ животное жизненное начало, anima, [1] θυμός—духъ, тоже что animus, spiritus, принципъ духовной жизни, видимымъ органомъ которой служитъ въ тѣлѣ φρένες. [2] Но въ Иліадѣ и Одиссеѣ нельзя искать точныхъ и чисто-научныхъ различеній между началами человѣческой природы, подобныхъ тѣмъ, какія явились позднѣе въ философіи, особенно у неоплатониковъ. Θυμός, отождествляемый съ φρένες, есть таже ψυχή въ смыслѣ жизненнаго начала, которое въ живомъ человѣкѣ проявляется, какъ θυμός т. е. какъ душевная дѣятельность; заключеніе это тѣмъ справедливѣе, что и θυμός, какъ ψυχή, имѣетъ характеръ не столько духовный, сколько физическій, что ясно и изъ филологическаго значенія этихъ терминовъ. Все, что можно сказать о гомерическомъ воззрѣніи на человѣка, состоитъ въ обычномъ понятіи о тѣлѣ и душѣ, какъ о двухъ началахъ его природы.

Не допуская дуализма въ составѣ человѣка, т. е. не отдѣляя начала духовнаго отъ тѣлеснаго въ смыслѣ противоположности, не восходя до чисто духовныхъ представленій, гомерическое воззрѣніе не знаетъ и нравственнаго раздвоенія въ человѣкѣ. Все, что

---

[1] Ibid. S. 380. 381.

[2] S. 394. 397. Различіе это между ψυχή и θυμός—у Нэгельсбаха, какъ послѣ увидимъ, имѣетъ особенное значеніе въ вопросѣ о состояніи человѣка по смерти.

Digitized by Google

есть въ человѣкѣ, отъ боговъ, и они виновники человѣческихъ дѣйствій. Грѣхъ признается, но не въ значеніи неисполненія требованій нравственнаго закона и уклоненія отъ естественной нормы дѣйствій; онъ есть крайность тѣхъ же совершенно естественныхъ дѣйствій, которыхъ источникъ самъ въ себѣ святъ и законенъ. Преступленіемъ считается или нарушеніе справедливости въ отношеніи къ богамъ, которые выше человѣка — оскорбленіе ихъ величія, или нарушеніе справедливости въ отношеніи къ людямъ; за это превозношеніе (ὕβρις) и караютъ людей боги. Дальше этого не идетъ Гомеръ; ему совершенно чужда мысль о какомъ бы то ни было грѣховномъ противунравственномъ стремленіи, живущемъ въ человѣкѣ, и если была въ древнемъ мірѣ религія безъ всякой мысли о недостоинствѣ человѣка предъ Богомъ, о нечистотѣ его природы, то это религія греческая эпохи Гомера. Въ этомъ отношеніи грекъ далеко расходится съ своими восточными собратами, индусами.

Но вмѣстѣ съ временемъ это воззрѣніе начало уступать другому, хотя и не было совершенно побѣждено имъ и уцѣлѣло до конца. Перемѣну эту совершилъ орфизмъ; внесши дуалистическій элементъ въ общее воззрѣніе на божество и міръ, онъ внесъ дуализмъ и въ понятіе о человѣкѣ. Орфики учили, что въ человѣкѣ соединены два противоположныя начала—божественное, доброе и разумное, и титаническое, злое, неразумное, органомъ котораго служитъ тѣло, чувственность. Эта дуалистическая идея, сродная съ нѣкоторыми изъ восточныхъ воззрѣній, своеобразно выражалась у нихъ въ космогоническомъ миѳѣ о Діонисѣ Загреѣ, къ типу котораго привязаны были въ орфической школѣ всѣ нравственно-интеллектуальныя понятія о человѣкѣ. Титаны, растерзавшіе Діониса

Digitized by Google

Загрея, были поражены молніями Зевса и обращены въ пепелъ. Изъ ихъ праха образована матеріальная, чувственная сторона человѣка, а другая, высшая духовная сторона его — изъ сущности, или матеріи самого растерзаннаго Діониса. Такимъ образомъ человѣкъ носитъ въ себѣ два начала—божественное, діонисово, и злое, титаническое. Въ связи съ такимъ взглядомъ на происхожденіе и составъ человѣка у орфиковъ развитъ былъ и особенный взглядъ на настоящую жизнь, какъ на поприще покаянія и очищенія для духа, который ищетъ освобожденія отъ чувственности и грѣха. На этомъ основаніи было и мистическое значеніе Діониса, какъ освободителя душъ отъ узъ грѣха и страсти, порождаемой злымъ началомъ. Привходитъ такимъ образомъ въ орфизмъ мысль о паденіи души и о нечистотѣ, живущей въ человѣкѣ, понятія новыя для Гомера и его эпохи. Кажется, вмѣстѣ съ этимъ усвоенъ былъ и чисто восточный взглядъ на душу, какъ на существо, отпавшее отъ Бога и посланное въ тѣло, какъ бы въ темницу, для наказанія. Пиѳагорейская философія, примыкавшая къ орфизму, развивала подобное же ученіе. По мнѣнію Пиѳагора, душа, какъ изліяніе изъ души міра, существуетъ вѣчно, но условія ея жизни мѣняются; личности, имѣющія тѣлесность, суть только транзиторныя формы, чрезъ которыя проходятъ души въ своихъ стремленіяхъ къ соединенію съ божествомъ. Платонъ сочувствовалъ орфическому и пиѳагорейскому ученію о паденіи души въ небѣ и, какъ извѣстно, объяснялъ идею добра и красоты въ человѣкѣ изъ воспоминаній о жизни въ небѣ, съ котораго ниспалъ человѣкъ.

Во взглядѣ древнихъ грековъ на первоначальныя времена въ исторіи человѣчества много общаго со

Digitized by Google

всѣми другими народами древности. У Гомера, правда, мы почти не встрѣчаемъ преданій о первобытныхъ людяхъ; но у Гезіода, мысль котораго имѣла нравственно-практическое направленіе, находимъ сказаніе о пяти вѣкахъ, или эпохахъ въ жизни міра, очень сходное съ сказаніемъ индусовъ объ упадкѣ нравственной жизни вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ ходомъ человѣческой исторіи. По Гезіоду, въ первомъ вѣкѣ, золотомъ, въ періодъ власти Крона, люди жили безпечально, подобно богамъ, не зная ни труда, ни бѣдъ, ни болѣзненной старости; земля сама производила плоды безъ ихъ усилій; по смерти они обращены въ добрыхъ демоновъ. Люди серебрянаго вѣка были ниже по дарованіямъ души и по силамъ тѣла; они не чтили боговъ, открыли вражду между собою и начали ощущать болѣзни; сынъ Крона т. е. Зевсъ скрылъ ихъ въ преисподней, гдѣ они стали второстепенными духами. Люди третьяго, мѣднаго вѣка были крѣпки и сильны, но грубы и безчувственны; они жили въ мѣдныхъ домахъ и вели постоянныя брани; вымерли они отъ междуусобій и низведены въ эребъ. Четвертый вѣкъ—вѣкъ героевъ и между ними тѣхъ, которыхъ описываетъ Иліада; они обитаютъ на островахъ блаженныхъ. Пятый вѣкъ, желѣзный, въ который жилъ самъ поэтъ къ своему неудовольствію — вѣкъ трудовъ, разврата, бѣдствій и заботъ [1]. Общая мысль этого сказанія ясна, но повидимому не строго выдержана. За вѣкомъ грубаго поколѣнія слѣдуетъ вѣкъ героевъ полубоговъ, смѣняющійся въ свою очередь также грубымъ желѣзнымъ вѣкомъ. Послѣдовательность въ характеристикѣ вѣковъ, обозначаемыхъ

[1] Ἔργα καὶ ἡμέραι. 109—200.

Digitized by Google

символически именемъ металловъ, при этомъ повидимому пропадаетъ. Но это объясняется всего вѣроятнѣе тѣмъ, что Гезіодъ, передавая древнее преданіе еще до-гомерическое, присоединилъ къ нему и сказанія своей эпохи о герояхъ, и время, въ которое жилъ самъ. Третій, мѣдный вѣкъ отвѣчаетъ титаническому періоду его теогоніи. За нимъ долженъ былъ слѣдовать вѣкъ желѣзный, который Гезіодъ описываетъ подъ именемъ пятаго поколѣнія людей, характеризуя имъ свое время. Онъ вставляетъ такимъ образомъ въ древнюю сагу сказанія своего времени о герояхъ, отдѣляя ихъ отъ того воинственно-грубаго поколѣнія, которое принадлежало мѣдному вѣку. Этимъ все легко объясняется [1]. А вмѣстѣ съ тѣмъ это доказываетъ и самую древность сказанія о вѣкахъ, очень близкаго къ общему почти у всѣхъ народовъ преданію о первобытномъ блаженствѣ [2].

Въ связи съ этимъ преданіемъ о древнихъ временахъ въ жизни человѣка стоитъ другое сказаніе о

---

[1] Г. Леонтьевъ сообразно съ своимъ общимъ взглядомъ на исторію греческой религіи видитъ въ гезіодовомъ сказаніи о минувшихъ поколѣніяхъ совершенный параллелизмъ съ сказаніемъ о династіяхъ боговъ, и вѣкъ героевъ объясняетъ, какъ эпоху гомерическаго Зевса, отличавшуюся иными, мягкими нравами, сравнительно съ эпохой борьбы титановъ, переходной отъ Крона къ Зевсу и характеризующейся въ сознаніи грековъ, какъ періодъ внутренняго разлада и нестроеній. Онъ смотритъ на сказаніе Гезіода, какъ на объективно вѣрное представленіе исторіи греческой религіи. О поклоненіи Зевсу. 42—60.

[2] У Горація, Овидія, Сенеки и Платона (въ Политикѣ) находятся подобныя же сказанія о первобытныхъ временахъ, или вѣкахъ, но въ нихъ нѣтъ вставочнаго 5-го вѣка гезіодова. Welcker. B. 1. S. 726. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ «правда», царствовавшая въ 1-й вѣкъ, представляется переселившеюся въ горы и только изрѣдка посѣщаемою людьми серебрянаго вѣка, а въ мѣдный вѣкъ совсѣмъ ушедшею въ небо. По Каллимаху, во времена перваго періода даже звѣри имѣли языкъ. Welcker. Ibid.

Digitized by Google

первобытной жизни и о начальномъ исходѣ человѣческой исторіи, сказаніе, полное глубокаго смысла и значенія, и по своей широкой мысли восполняющее всѣ пробѣлы въ греческой миѳологіи о происхожденіи людей и ихъ назначеніи. Разумѣемъ извѣстный миѳъ о Прометеѣ, богѣ-титанѣ, покровителѣ людей, въ которомъ воплощенъ типъ самого человѣка. Вотъ вкороткѣ содержаніе миѳа. Между титанами, въ числѣ которыхъ былъ и самъ Зевсъ Кронидъ, упоминается Япетъ (Ἰαπέτος), имя, которое филологамъ до нынѣ не удалось объяснить ни съ греческаго, ни съ санскритскаго языка, и которое повидимому тождественно съ библейскимъ Іафетомъ, отъ котораго произошли народы, жившіе къ западу и сѣверу отъ евреевъ [1]. Онъ представляется родоначальникомъ человѣческихъ поколѣній въ лицѣ своихъ четырехъ сыновей, Атласа, Менойтія, Прометея и Эпиметея. Атласъ значитъ крѣпкій, сильный [2], Менойтій (Μενοίτιος) гордый (ὑπερκυδᾶς). По всей вѣроятности въ ихъ типахъ представлена сама первобытная эпоха и выражены преданія о первыхъ поколѣніяхъ, какъ и въ сказаніи о вѣкахъ; но замѣчательнѣе всего то, что говорится о Прометеѣ, по отношенію къ дѣйствитель-

---

[1] Производятъ это имя, но безъ достаточныхъ основаній, отъ ἰάπτω и отъ Iupiter—Iapetor. Сближеніе Япета съ Юпитеромъ дѣлается на томъ основаніи, что онъ представляется родоначальникомъ или творцомъ людей. Welcker. Ibidem. S. 754. Замѣчательно, что жена Іапета называется Асіею, Азіею (Ἀσύνη). Herod. 4, 45.

[2] Какъ относится этотъ Атласъ «терпѣливый» къ Атланту, поддерживающему небо, сказать трудно. Одно ли и тоже это лице, котораго первоначальное физическое значеніе перешло въ нравственное, неизвѣстно, хотя весьма вѣроятно, что это такъ. Въ немъ находятъ олицетвореніе географическихъ, астрономическихъ и историческихъ понятій у древнихъ грековъ, тѣмъ не менѣе значеніе его остается неопредѣленнымъ и неяснымъ. Welcker. B. 1. S. 745—753.

Digitized by Google

ной, настоящей исторіи человѣка. Прометей (Προμηθεύς т. е. многозаботливый—отъ μήδομαι, μῆτις, μητιάω, μανθάνω), называющійся смертнымъ и представляющій собою первотипъ людей, происшедшихъ вмѣстѣ съ богами отъ титановъ, ведетъ съ Зевсомъ борьбу, за которую и терпитъ мученія отъ царя боговъ. У Гезіода разсказывается дважды объ этихъ столкновеніяхъ Прометея съ Зевсомъ и ихъ взаимной неравной для Прометея борьбѣ. Въ сочиненіи «Работы и Дни» онъ говоритъ, что коварный Прометей раздражилъ Зевса, вовлекши его въ обманъ, но не объясняетъ, въ чемъ состоялъ обманъ. Въ гнѣвѣ на это коварство Зевсъ повергнулъ людей въ бѣды и отнялъ отъ нихъ огонь. Но доблестный сынъ Іапета, заботясь о пользѣ людей, снова покусился на коварство, чтобы похитить у Зевса огонь, хранившійся въ пустомъ сосудѣ. Еще болѣе раздраженный, Зевсъ повелѣлъ Гефесту изъ воды смѣшанной съ землею создать вещество, видомъ похожее на человѣка и съ лицемъ богини. Создана прекрасная дѣва. Боги и богини надѣлили ее своими свойствами: Афродита сообщила ей свою прелесть, Аѳина свое искусство, Гермесъ свои порочныя склонности; хариты украсили ее своими совершенствами. Гермесъ назвалъ ее Пандорой (Πανδώρα), потому что всѣ боги Олимпа сообщили ей свои дары. Эту дѣву-богиню негодующій Зевсъ коварно посылаетъ въ даръ Эпиметею. Эпиметей (что значитъ неразумный, ἀμαρτίνοος), братъ Прометея, вопреки его совѣту, принимаетъ дѣву, посланную Зевсомъ. Пандора, раскрывъ сосудъ, который она принесла съ собою, разсыпала изъ него бѣды и горе земнороднымъ. Только одна надежда осталась на днѣ ящика, не успѣвъ вылетѣть изъ него, такъ-какъ этотъ сосудъ Пандоры по повелѣнію Зев-

Digitized by Google

са былъ снова закрытъ покровомъ [1]. Въ Теогоніи Прометей «хитромысленный» вмѣстѣ съ Атлантомъ, осужденнымъ стоять на предѣлахъ земли и поддерживать небо, и Менойтіемъ, посланнымъ въ тартаръ, описывается страдающимъ отъ Зевса. Онъ привязанъ къ столбу крѣпкими узами. Ширококрылый орелъ пожираетъ его безсмертную печень, которая впрочемъ каждую ночь выростаетъ ровно на столько, на сколько она съѣдена бываетъ днемъ. Геракл убиваетъ наконецъ орла и спасаетъ Прометея отъ мученій. При этомъ поэтъ передаетъ разсказъ и о самомъ коварствѣ Прометея въ отношеніи къ Зевсу. Оно состояло въ томъ, что Прометей въ Меконѣ, гдѣ бесѣдовали между собою боги и смертные люди, лучшія части мяса отъ жертвеннаго вола взялъ себѣ, предложивъ Зевсу покрытыя жиромъ кости, которыя и принялъ обманутый отецъ боговъ. За этотъ обманъ, продолжаетъ Гезіодъ, повторяя сказанное въ «Работахъ и Дняхъ», Зевсъ отнялъ у людей огонь, который однако же похищенъ былъ у него Прометеемъ. Увидѣвъ похищенный Прометеемъ огонь, Зевсъ замыслилъ коварство людямъ. Оно заключалось въ томъ же, о чемъ говорилось и прежде т. е. въ созданіи дѣвы-богини, но не чрезъ Гефеста, а чрезъ Амфигіея,—дѣвы украшенной дарами боговъ, съ вѣнкомъ на головѣ, на которомъ изображены звѣри—символъ бѣдъ и страданій. Отъ этого коварнаго творенія произошелъ родъ женъ, которыя принесли съ собою зло смертнымъ.[2] По всей вѣроятности то и другое сказаніе составляютъ варіанты одного и того же преданія, излагаемые Гезіо-

---

[1] Ἔργα καὶ ἡμέραι. 47—105.

[2] Theogon. 521—593.

Digitized by Google

домъ отдѣльно и внѣ всякой связи между ними. Мысль того и другаго разсказа одна и таже; это мысль о стремленіяхъ человѣка, не знающихъ предѣла и соединенныхъ для него съ безпокойствомъ и мученіями. Огонь, символъ культуры и умственнаго развитія человѣка, служитъ здѣсь аллегорическимъ указаніемъ на эти безграничныя стремленія человѣка и на его духовную природу. По древнему греческому, какъ и индѣйскому воззрѣнію, огонь исходитъ съ неба и есть истеченіе небеснаго свѣта. Прометей похищаетъ огонь у Зевса, который не даетъ его людямъ—образъ самого человѣческаго духа, который сроденъ съ богами, въ которомъ свѣтится искра небеснаго огня. Напрасно однако же Зевсъ старается лишить Прометея этого свѣточа жизни; онъ не угасимъ: огонь знанія, или стремленій къ знанію, неистребимъ. Зевсъ привязываетъ Прометея къ столбу; орелъ поядаетъ его печень—органъ и вмѣстилище человѣческихъ желаній и стремленій, по древнему взгляду, но она вновь вырастаетъ каждую ночь: Прометей остается съ тѣми же неутолимыми стремленіями все обнять, все узнать и хочетъ помѣряться силами съ самимъ отцомъ боговъ. Но не огонь только вопреки волѣ Зевса похищаетъ Прометей: онъ коварствуетъ предъ Зевсомъ въ раздѣленіи частей жертвеннаго быка, отъ котораго выбираетъ для себя лучшую часть. И этотъ наивный разсказъ исполненъ того же глубокаго психологическаго смысла. Мысль и чувство человѣка не знаютъ границъ и вступаютъ въ борьбу съ самимъ божествомъ. Человѣкъ хотѣлъ бы остаться одинъ обладателемъ вселенной, уничтоживъ всякую другую власть; онъ слишкомъ вѣритъ въ силу и живучесть того небеснаго огня, который горитъ въ немъ; онъ желалъ бы не только приравнять себя къ богамъ,

Digitized by Google

но и одолѣть ихъ, какъ одолѣваетъ видимую природу. Но борьба эта ему не по силамъ. Стремленіе остается однимъ стремленіемъ, которое само въ себѣ не находитъ удовлетворенія. Въ томъ самомъ, что возвышаетъ человѣка, источникъ и его мученій. Огонь, свѣтъ знанія, усложняетъ недоумѣнія и заботы, развиваетъ сомнѣнія и душевное томленіе. Зависимость отъ природы и непонятной, жестокой судьбы не исчезаетъ; бѣды и всякаго рода зло снѣдаютъ человѣка. Такой чисто-нравственный или близкій къ этому смыслъ и придалъ Эсхилъ этому древнему миѳу, представивъ Прометея, похитившаго огонь знанія, привязаннымъ къ скалѣ горъ Кавказа, гдѣ за это высокомѣріе сердце его пожираетъ Зевсовъ орелъ. [1] И нужно ли разъяснять, что въ этомъ видѣ миѳъ имѣетъ глубочайшее значеніе для исторіи человѣчества? Въ этихъ миѳическихъ, иногда дѣтски наивныхъ чертахъ разсказа проглядываетъ мысль о борьбѣ разума съ авторитетомъ, о той борьбѣ, которая составляетъ постоянное, характерное проявленіе живой, психической силы и въ отдѣльномъ лицѣ, и въ цѣломъ человѣчествѣ. Мы имѣемъ полное право видѣть здѣсь выраженіе понятій о безграничномъ стремленіи человѣка къ знанію, которое ненасытимо и не находитъ себѣ исхода, чаще всего разрѣшаясь сомнѣніемъ, отрицаніемъ, отчаяніемъ. Хищная птица, терзающая печень, это убивающая рефлексія, это внут-

---

[1] По гезіодовой Теогоніи, наказаніе повидимому наложено на Прометея за коварное раздѣленіе частей жертвеннаго вола; у Эсхила же Прометей наказывается за похищеніе огня, что̀ и сообразнѣе съ характеромъ наказанія, которое должно было соотвѣтствовать преступленію, и придаетъ самому миѳу болѣе глубокій смыслъ, открытый греческимъ трагикомъ.

Digitized by Google

ренняя неудовлетворенность, не уничтожающая однако же собою того стремленія къ знанію, которое породило ее. Не напрасно современъ Эсхила этотъ греческій миѳъ брали тэмой для своихъ высокихъ и глубокихъ по содержанію твореній многіе художники и мыслители.

Но, замѣчательный по своему внутреннему психологическому значенію, миѳъ не менѣе замѣчателенъ и въ историческомъ отношеніи. Борьба Прометея съ Зевсомъ, оскорбленіе нанесенное этому верховному богу, и, что всего важнѣе, зло, явившееся на землѣ въ образѣ Пандоры, которая сыплетъ бѣды на смертныхъ и отъ которой идетъ родъ злыхъ женъ—все это нѣкоторымъ образомъ сближаетъ греческій миѳъ съ библейской исторіей грѣхопаденія первыхъ людей, въ которой духъ искуситель съ своими льстивыми для человѣческаго самолюбія словами: *будете яко бози*, обращается прежде всего къ женщинѣ, съ тѣмъ чтобы она, какъ это и сдѣлано ею, передала свое обольщеніе мужу. Замѣчательно при этомъ и то, что Эсхилъ представляетъ Прометея страдающимъ на одной изъ скалъ Кавказа; онъ переноситъ его изъ Греціи въ предѣлы Азіи. Не съ востока ли принесенъ греками и самый миѳъ о Прометеѣ? [1] Съ этой точки зрѣнія и страдающіе братья Прометея, Атлантъ, держащій руками небо, и Менойтій, пораженный отъ Зевса перунами и

---

[1] Велкеръ замѣчаетъ, что въ странахъ Кавказа до-нынѣ сохраняется подобное преданіе. По осетинской легендѣ, на одной изъ горъ, лежащихъ къ сѣверу и покрытой вѣчнымъ свѣгомъ, есть пещера, въ которой лежитъ человѣкъ связанный узами. а надъ его головою на серебряной нити распростертъ мечъ; птица прилетаетъ къ нему и клюетъ его внутренности: это наказаніе за то, что онъ похитилъ или покушался похитить сокровища сокрытыя въ горѣ. Welcker. B. 1. S. 761.

Digitized by Google

низверженный въ тартаръ за беззаконіе и дерзость,[1] могутъ быть разсматриваемы, какъ древніе первобытные типы покаянія. Не тоже ли значитъ и Титій, котораго печень терзаютъ въ аидѣ коршуны, Танталъ, мучимый жаждою, которой онъ не можетъ утолить, не смотря на то, что стоитъ въ водѣ, и Сизифъ, постоянно и напрасно усиливающійся поднять на гору камень, какъ разсказывается объ этомъ въ Одиссеѣ?[2] Все это древніе властители, или родоначальники племенъ, наказанные, какъ и Прометей, за высокомѣріе и сопротивленіе богамъ,[3] и преданіе о нихъ стоитъ въ связи съ преданіемъ о временахъ первобытныхъ, блаженныхъ. Эти представители древней эпохи, о которой осталось только смутное воспоминаніе, помѣщены туда же, въ ту таинственную область, гдѣ и сады гесперидскіе съ ихъ чудными плодами и гдѣ острова блаженныхъ. Очевидно и въ Греціи сохранились слѣды общаго почти всѣмъ народамъ преданія о первобытномъ состояніи по паденіи человѣка, хотя истинный смыслъ этого преданія и утратился.

Этимъ впрочемъ не ограничивается связь греческихъ сказаній о древнихъ временахъ съ библейскими. Извѣстна сага о потопѣ при Девкаліонѣ, сохраненная въ Ѳессаліи, Беотіи и Самоѳракіи. Сынъ Прометея, праведный Девкаліонъ, съ своею женою, дочерью Эпиметея и Пандоры, одинъ на особо устроенномъ кораблѣ спасается отъ потопа, который по волѣ Зевса долженъ былъ истребить весь человѣческій родъ

---

[1] Theogon. 514—519.

[2] II, 576—600.

[3] Сизифъ открылъ тайну Зевса (похищеніе имъ дочери рѣчнаго бога, Эгины), боролся съ смертію, заключивъ ее въ оковы и пренебрегалъ жертвоприношеніями боговъ. Титій оскорбилъ супругу Зевса, Латону.

Digitized by Google

за исключеніемъ этого праведнаго семейства. Потопу предшествуетъ общее нечестіе и дикость нравовъ; на всей землѣ Зевсъ не нашелъ ничего, кромѣ беззаконій. [1] Корабль Девкаліона по окончаніи потопа останавливается на вершинѣ горы Парнаса. [2]

Эти преданія о первобытномъ блаженствѣ и наказанномъ богами высокомѣріи представителей древнихъ родовъ объясняютъ изъ обычныхъ понятій о минувшемъ дѣтствѣ въ народной жизни, которое всегда представляется временемъ счастія и довольства, и изъ соединенныхъ съ такимъ представленіемъ темныхъ воспоминаній о грубости и дикости древнихъ поколѣній. [3] Конечно нельзя вполнѣ отвергать это предположеніе, но имъ однимъ трудно объяснить всѣ частныя черты греческихъ сказаній о давно минувшихъ временахъ, особенно же тѣ изъ нихъ, которыя встрѣ-

---

[1] Предъ потопомъ Зевсъ оставляетъ небо и въ человѣческомъ образѣ странствуетъ между людьми. Царь Ликаонъ, котораго онъ посѣтилъ, глумится надъ толпою, почтившею Зевса молитвами и обѣтами, и угощаетъ отца боговъ человѣческимъ мясомъ, убивъ для такого угощенія бывшаго у него заложника отъ народа молоссовъ. Зевсъ поражаетъ домъ Ликаона молніей и его самого превращаетъ въ волка. Ovid. Metamorph. 1, 163—437.

[2] Самое имя Девкаліона сближаетъ его повидимому съ библейскимъ Ноемъ. Оно указываетъ на культуру вина. Δεῦκος, тождественное съ γλεῦκος и сродное съ γλυκύς, значитъ сладкое питье и частнѣе—свѣжее, небродившее вино. Preller. B. 1. S. 65. Другая сага о потопѣ (беотійская) болѣе темная и быть можетъ, какъ замѣчаетъ Велкеръ, древнѣйшая, но осложненная позднѣйшимъ сказаніемъ о Девкаліонѣ, привязываетъ это событіе къ имени древняго ѳивскаго царя Огига, Ѳиване все древнее приписывали этому Огигу. Замѣчательно, что въ Теогоніи Гезіода (805. 806) вода древней рѣки Стиксъ называется ὠγύγιον. Нѣкоторые изъ древнихъ (Варронъ) видѣли въ этихъ сагахъ указаніе на два потопа, бывшіе въ разное время, древнее и позднѣйшее. Welcker. B. 1. S. 775.

[3] Idem. B. 1. S. 719—721.

Digitized by Google

чаются и у другихъ народовъ. Въ основѣ ихъ очевидно лежало какое-то общее историческое преданіе, переходившее по наслѣдству и мѣшавшееся съ мѣстными воспоминаніями о древнихъ временахъ народной жизни.

Воззрѣніе грековъ на послѣднія судьбы человѣка также характерно если не по своей основной мысли, общей многимъ народамъ, то по формѣ, въ какой оно выразилось.

Древнѣйшее, до-гомерическое ученіе о смерти и о безсмертіи мало извѣстно. О немъ можно судить только по слѣдамъ, которые остались отъ него въ эпоху Гомера.

Гомеръ часто, хотя кратко и съ скорбію говоритъ о послѣднемъ исходѣ человѣческой жизни, который большею частію онъ называетъ «отторженіемъ души» отъ тѣла. У умирающаго исторгается душа; [1] самая смерть поэтому называется «душеснѣдною». [2] Исторгнутая изъ тѣла душа, или человѣкъ, испустившій духъ, «низходитъ въ аидъ», [3] дѣлается обитателемъ этой мрачной области.

Аидъ—область, гдѣ царствуетъ богъ тогоже имени, одинъ изъ братьевъ Зевса. Въ Иліадѣ эта область представляется внутри земли, какъ и у большей части другихъ народовъ; [4] въ Одиссеѣ она—на западѣ, тамъ, гдѣ киммерійскіе мраки или земля киммеріанъ, вѣчно покрытая туманомъ и мглою, гдѣ «ночь безотрадная» искони распростерта надъ живущими около

---

[1] Iliad. 4, 530.
[2] Θυμοραϊστής. Ibid. 13, 544.
[3] Ibid. 22, 362.
[4] Ibid. 22, 482. 20, 61.

Digitized by Google

древняго океана, окружающаго землю. [1] Эта послѣдняя форма представленій объ аидѣ близка къ египетскому понятію объ Аменти. Но нѣтъ особенныхъ основаній находить здѣсь два совершенно различные взгляда, какъ это обыкновенно принимается. [2] Оба эти сказанія легко объединяются. Аидъ внутри земли, но ходъ въ него, начало его, устье этой бездны на западѣ, тамъ, гдѣ вмѣстѣ съ заходомъ солнца прекращается его свѣтъ. [3] Такіе входы въ аидъ указывались преданіемъ и въ другихъ мѣстахъ.[4] Вообще говоря, аидъ, мѣстопребываніе умершихъ, есть та подземная область, гдѣ богъ Плутонъ съ женою Персефоной, близъ той бездны, эреба, или тартара, гдѣ томятся низвергнутые титаны. Эребъ, или тартаръ составляетъ продолженіе безднъ аида; въ него низвергаются души изъ аида, какъ въ мѣсто наказаній и мученій. [5] Онъ тамъ же, гдѣ и таинственный источникъ бытія, гдѣ текутъ и воды древняго, сѣдаго океана и его страшной дочери – Стиксъ.

---

[1] Odys. 11, 13—19.

[2] Preller. B. 1. S. 633. 634. Welcker. B. 1. S. 799.

[3] Киммерія—измышленная страна, съ которою, какъ замѣчаетъ Преллеръ, не соединялось никакого опредѣленнаго географическаго понятія; ее указывали греки и на сѣверѣ, и на западѣ. Безплодно было бы поэтому отыскивать въ основѣ сказанія о Киммеріи какое нибудь географическое указаніе. Самое слово Κιμμέριοι, какъ и имя Цербера, злой, адской собаки, Преллеръ сближаетъ съ именемъ эреба, т. е. бездны и пустыни. Κέρβερος = ἔρεβος, Κιμμέριος, Ἐρεμνός — пустынный. Preller. S. 634.

[4] У Пиндара устье это полагается въ священномъ Тэнаронѣ; Павзаній указываетъ его въ Коринѳѣ, близъ Лерны, въ Каріи и Виѳиніи, по преимуществу на островахъ моря. Поводъ къ этому послѣднему представленію подавали или глубокія пещеры, или вулканическія явленія на островахъ. См. Welcker. B. 1. S. 799.

[5] Греческій эребъ, или тартаръ, отличный отъ аида, напоминаетъ египетскій Керъ-Нетеръ въ Аменти.

Digitized by Google

Какъ и все въ аидѣ, домъ самого бога этой области мраченъ и страшенъ; его стережетъ адская собака, ласково впускающая, но не выпускающая обратно; вообще вся область мертвыхъ описывается грустными, мрачными чертами. Въ ней есть своего рода жизнь, но жизнь мертвенная, тусклая и скорбная. Тамъ есть живыя существа, но это чудовища.[1] Тамъ есть лѣсъ Персепоны, дико растущій по берегамъ древняго океана; но видъ этой рощи производитъ тяжелое, отталкивающее впечатлѣніе: въ ней растутъ ракиты, теряющія свой плодъ (символъ скорби и смерти не у грековъ только, но и у другихъ европейскихъ народовъ, въ томъ числѣ и у славянъ), мрачный черный тополь и асфодилы, которыхъ толстые листья вмѣстѣ съ грубо яркими цвѣтами разныхъ красокъ непріятно дѣйствуютъ на чувство.[2] Тамъ есть рѣки и источники, но такого же мрачнаго и страшнаго характера. Тамъ бѣжитъ огненный потокъ Пирифлегетонъ (πῦρ и φλόξ—пламя огня), изшумающій мертвыхъ своимъ пламенемъ. Тамъ рѣка Ахеронъ, или Ахеронское озеро, въ которое вливается Пирифлегетонъ, потокъ вѣчной безнадежной скорби и мукѝ (ὁ ἄχεα ῥέων).[3] Въ него же течетъ Коцитъ, вѣтвь того страшнаго Стикса, которымъ клянутся боги, рѣка плача и воздыханій; волны ея шумятъ ревомъ стенаній.[4] Все это представленія, снятыя съ нѣкоторыхъ явленій дѣйствительной природы, но рисующія об-

---

[1] Od. 11, 633—685.

[2] Асфодилы росли на каменистой, изсушенной и пустынной почвѣ; по нуждѣ корни ихъ употребляли въ пищу, но были очень мало питательны.

[3] Preller. B. I. S. 637.

[4] На это указываетъ и ея имя Κώκυτος, πολυκώκυτος отъ κωκύω — плачу, рыдаю.

Digitized by Google

ласть аида самыми безотрадными чертами.[1] Сюда входитъ умершій, поступая во власть подземнаго Зевса. Впослѣдствіи къ этому прибавилось представленіе, что души вводятся въ аидъ Гермесомъ Психопомпомъ, что онѣ переплываютъ Ахеронъ при посредствѣ перевозчика съ тѣмъ же именемъ Ахерона и даютъ ему за это плату.

Что же дѣлается здѣсь съ душею, вступившею въ аидъ, что происходитъ съ человѣкомъ, у котораго исторглась душа, или который испустилъ свой духъ?

Мрачныя краски, какими описывается область аида, повидимому предполагаютъ уже самый мрачный взглядъ и на участь человѣка по смерти. Живая фантазія грека, правда, нашла жизнь и въ аидѣ, но это жизнь блѣдная, изжитая. При этомъ не оставалось повидимому уже мѣста для какого бы то ни было существованія умершаго человѣка. Самъ Гомеръ, кажется, ничего не видитъ въ смерти, кромѣ уничтоженія, или вѣчнаго сна:

Листьямъ въ дубравахъ древесныхъ подобны сыны человѣковъ;
Вѣтеръ одни по землѣ развѣваетъ, другіе дубрава,
Вновь разцвѣтая, раждаетъ; и снова весной возрастаютъ.
Такъ человѣки, одни нараждаются, тѣ погибаютъ.[2]

Правда, остаются души отходящія въ аидъ. Но что такое эти души, начало ли живое и жизненное, высшая ли часть человѣческаго существа, которая живетъ отдѣльною отъ тѣла жизнію?

Можно бы подумать, что Гомеръ идею живаго, личнаго бытія вполнѣ и безусловно привязываетъ къ представленію о тѣлѣ, такъ что вмѣстѣ съ смертію тѣла

---

[1] Описаніе аида см. въ Odyss. 10, 509—515. 11, 15—22. 155—539.
[2] Iliad. 6, 146—149.

Digitized by Google

исчезаютъ и сами люди. Души героевъ, по словамъ его, идутъ въ аидъ, а *сами они* дѣлаются добычею хищныхъ птицъ и звѣрей. Такъ именно т. е. въ томъ смыслѣ, что тѣло есть лучшая, основная часть человѣческаго существа понимаютъ мѣсто изъ Иліады объ Ахиллесѣ:

Многія души могучія славныхъ героевъ низринулъ
Въ мрачный аидъ и *самихъ* распростеръ ихъ въ корысть плотоядныимъ.[1]

На этомъ основаніи Нэгельсбахъ предполагаетъ, что по гомерическому воззрѣнію совершеннѣйшая часть человѣка—въ тѣлесности, и что ей принадлежитъ личное сознаніе и вся область живыхъ человѣческихъ свойствъ и проявленій. Взглядъ его повторяютъ и другіе; особенно развиваетъ его Штейнъ въ своемъ сочиненіи о философіи Платона. [2] Но это логически вело бы къ совершенному отрицанію всякаго продолженія жизни въ аидѣ. А этого нѣтъ у Гомера и то, что говоритъ онъ о душахъ въ аидѣ, не объяснимо изъ такого предположенія. Характерное греческое воззрѣніе не допускало раздѣленія между тѣломъ и душою; оно отразилось и въ своеобразномъ вѣрованіи грековъ въ загробную жизнь человѣка.

Гомеръ всегда противопоставляетъ жизнь въ аидѣ, какъ жизнь изжитую, мертвенную, настоящей дѣйствительной жизни; умершій у него исчезаетъ для жизни на землѣ, какъ увядшій цвѣтокъ, какъ помертвѣлый листъ. Но душа, исторгнутая изъ тѣла, не есть совершенное ничтожество, или небытіе. Она

---

[1] Αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν,
Οἰωνοῖσί τε πᾶσι.
Ibid. 1, 3. 4.

[2] Naegelsbach. Homer. Theol. S. 395—398. H. von Stein. 7 Büch. zu Geschichte des Platonismus. 1 Th. Einleitung. LII—LIV.

Digitized by Google

продолжаетъ жить, хотя и иною, мертвенною жизнію. Въ Иліадѣ Патроклъ является изъ аида къ Ахиллесу и проситъ о погребеніи его тѣла, такъ какъ безъ этого другія души затрудняютъ ему доступъ въ область аида.[1] А въ Одиссеѣ Лаертидъ, посѣтившій по волѣ боговъ преисподнюю, видитъ цѣлыя массы (ἔθνεα) душъ умершихъ, начиная съ только-что покинутаго имъ при домѣ Цирцеи, умершаго спутника своего, Элпенора и кончая самыми древними царями и героями Геллады, которые разсказываютъ ему о своей стародавней жизни, возобновляя въ его памяти и пополняя своимъ разсказомъ древнія народныя преданія.[2] Это существованіе ихъ, очевидно въ извѣстной степени реальное, а не мыслимое только, не есть безъ сомнѣнія жизнь духовная въ нашемъ смыслѣ слова. Такія понятія чужды Гомеру. Слѣдовательно оно есть въ извѣстной мѣрѣ бытіе матеріальное, тѣлесное, хотя и утонченное. Одиссей узнаетъ призраки по виду и различаетъ тѣни, которыя очевидно носятъ обликъ прежняго живаго человѣка. А Патроклъ явился Ахиллесу,

Величіемъ съ нимъ и очами прекрасными сходный;
Таже одежда, и голосъ тотъ самый сердцу знакомый.[3]

Что же такóе эти души въ аидѣ? Отвѣтъ на это даютъ самые эпитеты, усвояемые призракамъ, или тѣнямъ. Они называются εἴδωλα т. е. утонченными видами, призрачною формою живаго человѣка. Души и образы—ψυχαὶ καὶ εἴδωλα понятія тождественныя. Это призраки, неуловимые для живаго человѣка, но тѣмъ не менѣе они носятъ на себѣ человѣческій обликъ. «Какъ облако дыма» исчезла душа Патрокла, когда

---

[1] Iliad. 23, 71—74.
[2] Odyss. 11, 51, 225—329. 385—630.
[3] Iliad. 23, 65—67.

Digitized by Google

Ахиллесъ хотѣлъ обнять тѣнь друга; «съ воемъ она скрылась сквозь землю». [1] Напрасно Одиссей простираетъ въ аидѣ руки къ душѣ своей матери, которую онъ оставилъ еще живою, отправляясь въ Трою. Она ускользаетъ, какъ тѣнь, или сонная мечта. [2] Что же остается въ этомъ εἴδωλον живаго человѣка и чѣмъ онъ отличается отъ него? Съ изумленіемъ замѣчаетъ Ахиллесъ по исчезновеніи души Патрокла:

Боги! такъ подлинно есть и въ аидовомъ домѣ подземномъ
Духъ человѣка и образъ, но онъ совершенно безплотный. [3]

Нѣтъ въ немъ сердца (φρένες), тѣхъ органовъ въ груди, которые служатъ для мысли и чувства, нѣтъ источника живой дѣятельности. Мать Одиссея такъ отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, почему не можетъ обнять сына:

Такова ужъ судьбина всѣхъ мертвыхъ, разставшихся съ жизнію,
Крѣпкія жилы уже не связуютъ ни мышцъ, ни костей ихъ;
...Лишь горячая жизнь охладѣлыя кости покинетъ,
Вовсе тогда, улетѣвши, какъ сонъ, ихъ душа исчезаетъ. [4]

Агамемнонъ самъ хотѣлъ прикоснуться къ Одиссею, но

Руки не слушались: не было въ нихъ ужъ ни силъ ни движенья. [5]

Итакъ это тонкіе и блѣдные призраки, напоми-

---

[1] Ibid. 23, 99—101.

[2] Odys. 11, 205—208.

[3] Ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔϊνι πάμπαν. Iliad. 23, 104 105.

[4] Odys. 11, 221. 222.

[5] Ibid. 392. 393. Кстати замѣтимъ, что въ этомъ описаніи царства мертвыхъ, которое греческая фантазія съумѣла такъ оживить, особенно полно глубокой поэзіи то мѣсто, гдѣ разсказывается, какъ Одиссей увидѣлъ тѣнь своей матери, о смерти которой не зналъ еще, и какъ тяжело ему было не допускать ее къ крови, которой она жаждала: глубокое знаніе человѣческаго сердца.

Digitized by Google

нающіе живаго человѣка, но лишенные живыхъ тѣлесныхъ отправленій. Они лишены вмѣстѣ съ тѣмъ и сознанія. Въ Иліадѣ Патроклъ говоритъ съ Ахиллесомъ, бесѣдуетъ съ нимъ, какъ живой; но въ Одиссеѣ души умершихъ «безумными тѣнями вѣютъ». Только одному пророку слѣпцу, Тирезію ѳивскому сохраненъ Персефоною разумъ и въ самомъ аидѣ. [1] Но что замѣчательно, и само сознаніе повидимому не совсѣмъ исчезло, какъ не совсѣмъ исчезъ, а остался обликъ тѣла; оно погружено только какъ бы въ глубокій сонъ. Есть средство вызвать его и возвратить память: это средство кровь, испивъ отъ которой, тѣни, на время конечно, начинаютъ все припоминать и вступаютъ въ бесѣду съ живыми. Въ тѣняхъ, которыя видѣлъ Одиссей, сохранялось какое-то инстинктивное влеченіе къ крови, которая способна оживить ихъ и возвратить сознаніе. Какъ только полилась кровь жертвы, принесенной въ аидѣ, «души усопшихъ толпою слетѣлись къ ней, поднявшись изъ темныхъ безднъ эреба». Нужно было Одиссею, по совѣту Цирцеи, мечомъ отгонять несчастные призраки отъ ямы, гдѣ пролита кровь, прежде чѣмъ онъ увидѣлъ Тирезія, который заговорилъ, не вкусивъ крови, но все-таки для пророчества долженъ былъ потомъ ея напиться. Затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ Одиссей дозволялъ тѣнямъ, каждой въ отдѣльности, насыщаться черною кровью, онѣ вступали въ бесѣду съ нимъ, разсказывая свое прошедшее и чувствуя радость при сообщаемыхъ Лаертидомъ извѣстіяхъ о ихъ родныхъ на землѣ, какъ напр. тѣнь Ахиллеса, при извѣстіи о храбрости сына.

---

[1] Odys. 10, 494. 495.

Digitized by Google

Такимъ образомъ аидъ Гомера съ блуждающими въ немъ тѣнями не есть царство совершеннаго ничтожества. Его картина, полная поэзіи, хотя и грустной, тяжелой, не есть только геніально начерченный, художническій образъ смерти, или отрицанія бытія. Значеніе ея не въ томъ только, что фантазія грека съумѣла опоэтизировать самое царство мертвыхъ и небытіе воплотить въ живой образъ. Въ сравненіи съ жизнію настоящею это бытіе въ аидѣ мертво, печально. И Ахиллесъ, въ отвѣтъ Одиссею, который утѣшалъ его, говоритъ, что онъ лучше хотѣлъ бы быть послѣднимъ поденщикомъ въ томъ мірѣ, которому еще принадлежалъ Одиссей, чѣмъ въ аидѣ, будучи мертвымъ, царствовать надъ бездушными мертвыми.[1] Но это, скажемъ еще разъ, не полное небытіе. Остаются εἴδωλα людей т. е. однѣ формы исчезнувшаго живаго бытія:[2]

Tenuis sine corpore vita, cavae sub imagine formae,

какъ выражается Виргилій, говоря о жизни умершихъ.[3] Но эти виды, или тѣни составляютъ форму всего человѣка, взятаго въ цѣломъ его составѣ и по душѣ, и по тѣлу. Они ἀμενηνὰ, κάρηνα, ἀφραδέες, ἀκήριοι; въ нихъ нѣтъ ни φρένες, ни θυμός т. е. ни сердца съ его чувствами и аффектами, ни мысли съ ея думами и памѣреніями; ихъ члены только подобіе членовъ и недвижимы; ихъ сознаніе погружено въ глубокій сонъ. Жизни, жизненнаго процесса нѣтъ въ нихъ, потому что нѣтъ живаго тѣла, сожженнаго или истлѣвшаго, нѣтъ его органовъ, въ которыхъ помѣщалась жизнь

---

[1] Odyв. 11, 487—491.

[2] На изображеніяхъ аида тѣни умершихъ представлялись въ видѣ человѣка живаго, но уменьшенномъ и утонченномъ

[3] Aeneid. 6, 292.

Digitized by Google

мысли и чувства, нѣтъ φρένες, нѣтъ и самого чувства, θυμός, но въ нихъ сохраняется основа, задатокъ жизни;[1] она есть, какъ послѣ объяснялъ Пиндаръ, божественное, неумирающее начало [2] т. е. сущность бытія, потенція существованія, хотя и это не точно. Въ этомъ отношеніи гомеровы тѣни напоминаютъ намъ Гётевыхъ «матерей бытія», представленныхъ въ Фаустѣ возникающими изъ безднъ, «безóбразными женщинами», въ которыхъ фантазія геніальнаго поэта хотѣла воплотить пантеистическое понятіе о потенціяхъ, или началахъ бытія. Но у Гомера тѣни больше, чѣмъ потенція. Блѣдные, рѣющіе облики умер-

---

[1] Нэгельсбахъ сообразно съ своимъ особеннымъ взглядомъ на психологію Гомера полагаетъ, что, по его воззрѣнію, въ моментъ смерти разлучается съ тѣломъ животное начало жизни, ψυχή—anima; оно одно и остается въ аидѣ, а сознаніе, которое живетъ въ φρένες, исчезаетъ, потому что умираетъ тѣло; θυμὸς также не существуетъ, потому что нѣтъ φρένες. Но что же такое эта anima, животная душа безъ тѣлесности и безъ сознанія? Что это за понятіе и что въ немъ остается? Какимъ образомъ съ другой стороны это животное начало можетъ быть видомъ цѣльнаго человѣка и какъ оно можетъ превращаться въ сознательное бытіе при посредствѣ крови, если по самой природѣ своей оно несознательно? Исходъ изъ этого затрудненія одинъ: Гомеръ не раздѣлялъ между душою и тѣломъ; его εἴδωλον есть образъ цѣльнаго человѣка, какъ его ψυχή есть общее понятіе жизненнаго начала (См. Naegelsbach. Hom. Theol. S. 331—344). Этимъ объясняются отчасти и тѣ противорѣчія, какія находитъ Нэгельсбахъ въ представленіи Гомера о душѣ въ аидѣ, которая безтѣлесна, но получаетъ видъ, безсознательна, но можетъ стать тотчасъ же сознательною, какъ скоро начнетъ пить кровь. Какъ можетъ пить кровь безжизненное тѣло, это конечно принадлежитъ къ числу вопросовъ неразрѣшимыхъ съ точки зрѣнія разсудочной, какъ и многое въ вымыслахъ фантазіи.

[2] Σῶμα μὲν πάντων ἔπεται
Θανάτῳ περισθενεῖ, ζῶν
Δε λείπεται ἀιῶνος εἴδωλον.
Τὸ γὰρ μόνον ἐστὶν ἐκ Θεῶν.

Θρήν. 2. 3—5.

Digitized by Google

шихъ оживаютъ, какъ скоро привходитъ въ нихъ то, чѣмъ обусловленъ процессъ жизни, кровь, на которую древніе смотрѣли, какъ на душу жизни.

Итакъ у Гомера есть смутное чувство человѣческаго безсмертія подъ формою блѣдной тѣни когда то бывшей жизни. Объ этомъ говорятъ также и сохранившіеся у него же слѣды древняго взгляда на умершихъ, какъ на существа не прекратившія вполнѣ своего бытія. Слѣды этого вѣрованія у него выражаются въ почтительной памяти объ умершимъ. Одиссей даже приноситъ имъ жертвы по повелѣнію Цирцеи; это очевидно остатокъ древняго обычая приносить предкамъ жертвы, указывающій на присутствіе нѣкоторыхъ, хотя и смутныхъ представленій о загробномъ ихъ существованіи. Этого мало. Одиссей вопрошаетъ одного изъ умершихъ пророковъ, Тирсія, или Тирезія о своемъ будущемъ. При гробахъ умершихъ, по свидѣтельству Павзанія, дѣйствительно издревле были оракулы. Таинственная область смерти была источникомъ и вмѣстилищемъ тайнъ самой жизни. Пророкъ Тирсій даже сохраняетъ, какъ мы видѣли, разумъ и въ аидѣ. Но и это еще не все. Рядомъ съ мрачнымъ аидомъ стоитъ представленіе объ Элизіумѣ и объ островахъ блаженныхъ. Менелаю и другимъ героямъ обѣщано, что они не умрутъ, какъ умираютъ другіе, но, сохранивъ тѣло, переселятся на острова блаженныхъ, гдѣ нѣтъ ни холода, ни зноя, ни вѣтра, ни бури. Гезіодъ также говоритъ о переселеніи въ небо и о вѣчной жизни древнихъ предковъ золотаго вѣка и героевъ. Повидимому издавна было убѣжденіе, что герои добра и правды не умираютъ, что имъ суждено безсмертіе, какъ богамъ, и что не всѣ изъ людей подвержены власти смерти и силѣ подземныхъ боговъ. Пиндаръ высказываетъ

Digitized by Google

именно такое убѣжденіе; [1] это же повторялъ послѣ Тацитъ[2]—мысль, которая въ новѣйшее время проповѣдывалась нѣкоторыми изъ гегельянцевъ (Göschel).

Тоже самое и еще сильнѣе и яснѣе выражается въ понятіи, одномъ изъ самыхъ древнихъ, объ эринніяхъ, богиняхъ, подчиненныхъ аиду, которыя наказываютъ человѣка, мучатъ его, олицетворяя собою такъ сказать его совѣсть, его воспоминаніе о томъ, что онъ сдѣлалъ въ прошедшей земной жизни. Рѣки аида, описанныя Гомеромъ, кипятъ огнемъ мученій; въ самомъ аидѣ Одиссей видитъ древнихъ предковъ, издавна осужденныхъ на муки. Мы сказали уже, что это типы покаянія; теперь прибавимъ, что они замѣчательны по той нравственной идеѣ, какая выразилась въ нихъ. Въ трехъ гигантахъ, казнимыхъ въ безднахъ аида, Титіи, Танталѣ и Сизифѣ, кажется, высказался взглядъ на три главныя страсти, или порока: Сизифъ—типъ гордости, надменнаго ума, который напрасно силится разгадать тайну бытія, Танталъ, напоминающій одинъ изъ адскихъ типовъ у буддистовъ (Прэты) есть типъ чувственности вообще, а Титій частнѣе—половой чувственной страсти.

Все это, вмѣстѣ взятое, необходимо заставляетъ предположить у Гомера или смѣсь воззрѣній на безсмертіе, или противорѣчіе. Но генесисъ этого ученія объ аидѣ можетъ быть понятъ и безъ такихъ предположеній. Очевидно, полнаго отрицанія безсмертія

Ψυχαὶ δ' ἀσεβέων ὑπουράνιοι γαίᾳ
Πωτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίοις ὑπὸ
Ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν·
Εὐσεβῶν δ' ἐπουράνιοι νάουσαι
Μολπᾶις μάκαρα μέγαν ἀείδουσ' ἐν ὕμνοις.

Θρην. 3.

2 Non cum corpore extinguuntur magnae animae. Agric. 46.

Digitized by Google

никогда и не было; напротивъ всегда было смутное чувство какого-то таинственнаго бытія за гробомъ, что выражалось и въ принесеніи жертвъ умершимъ. Гомеръ представляетъ уже своеобразное осмысленіе этого древняго вѣрованія, которое, исходя изъ непосредственнаго явленія смерти, не могло конечно признавать умершаго живымъ, но съ другой стороны, побуждаемое духовнымъ инстинктомъ и чувствомъ таинственнаго, не могло помириться и съ мыслію о совершенномъ уничтоженіи человѣка и шло за предѣлы видимаго факта смерти. У Гомера являются души умершихъ не исчезнувшими, но живущими подъ формою призрака, или утонченной сущности человѣка. Это не пантеистическое ученіе о поглощеніи человѣка всеобщею сущностію и не грубое представленіе дикихъ о душахъ умершихъ, которое приписывало имъ фантастическія, страшныя формы. Въ періодѣ олимпійскихъ боговъ у грековъ и въ этомъ вопросѣ сказалось тонкое чувство человѣчности. Изъ древняго неопредѣленнаго понятія о жизни умершихъ въ аидѣ у Гомера явился опредѣленный εἴδωλον, какъ утонченная форма живаго человѣка. Этого мало; тоже чувство шло далѣе и требовало еще большей жизненности для этого εἴδωλον. Удовлетвореніе такому чувству человѣчности началось съ раздѣленія между смертными и смертными, съ исключеній. Вотъ почему уже въ эпоху Гомера рядомъ съ понятіями о тѣняхъ умершихъ людей въ аидѣ стоитъ ученіе о томъ, что не всѣ люди по смерти обращаются въ безжизненный призракъ, что герои не подлежатъ закону смерти и тлѣнія, что есть для нѣкоторыхъ блаженная жизнь по смерти, въ елисейскихъ поляхъ[1].

---

[1] Полубогъ Геркулесъ въ Одиссеѣ представляется раздвоеннымъ въ

Digitized by Google

Итакъ гомерическое воззрѣніе не было отрицаніемъ безсмертія и заключало въ себѣ два элемента, приведенные во взаимное согласіе, т. е. и представленіе о смерти, какъ о ничтожествѣ, и своеобразное понятіе о продолженіи бытія. Послѣдующія воззрѣнія стоятъ въ большей или меньшей связи съ этимъ воззрѣніемъ Гомера; въ нихъ развивается та и другая стихія.

Перваго т. е. отрицательнаго взгляда на безсмертіе держатся по преимуществу философы іонійской физіологической школы [1] и затѣмъ атомисты и скептики. Трагикъ Еврипидъ также относится къ вопросу о безсмертіи скептически, какъ и ко всѣмъ вообще религіознымъ вѣрованіямъ. Только у Эсхила замѣчается нѣкоторое уклоненіе отъ этого мрачнаго взгляда на судьбу человѣка по смерти. Онъ описываетъ жизнь въ аидѣ, какъ жизнь лишенную свѣта и всякой радости, сравнивая тѣни съ жужжащимъ роемъ пчелъ; но онъ оставляетъ умершимъ воспоминаніе о прошедшей жизни и вообще силу сознанія. Это воззрѣніе на безсмертіе болѣе или менѣе скептически идетъ чрезъ всю исторію Греціи въ сообразность съ общенародными вѣрованіями, которыя до

своемъ загробномъ существованіи: призракъ его въ аидѣ безъ души (Odys. 11, 600—614), а самъ онъ на Олимпѣ съ богами—доказательство двойственности представленій, между которыми мысль колебалась. Нѣчто подобное можно видѣть и въ сказаніи Одиссеи о братьяхъ Кастарѣ и Полидейкѣ, которые и въ аидѣ пользуются особенными преимуществами сравнительно съ другими тѣнями; каждый день они попеременно наслаждаются безсмертіемъ: когда умираетъ одинъ изъ нихъ, другой воскресаетъ. Odys. 11, 300—305.

[1] Арнольдъ (Die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten d. klassischen Alterthums. 1870. S. 2—5) находитъ идею безсмертія даже у Ѳалеса на основаніи впрочемъ неопредѣленнаго и нерѣшительнаго свидѣтельства Діогена Лаерція.

Digitized by Google

конца остаются вѣрными неопредѣленному, больше отрицательному, чѣмъ положительному взгляду на безсмертіе.

Но безотрадный взглядъ Гомера на судьбу умершихъ людей видоизмѣняется въ мистическомъ ученіи орфиковъ, которое вноситъ новый для грековъ взглядъ на безсмертіе, антигомерическій въ извѣстной степени. Самъ Орфей, миѳическій основатель этой школы, представляется нисходящимъ въ область аида, чтобы освободить изъ этого мрачнаго царства безжизненныхъ тѣней свою любимую жену. Своею игрою на лирѣ онъ оживляетъ безкровныя тѣни, блуждающія въ аидѣ. Подземные боги позволяютъ ему взять съ собою на землю его жену Евредику, хотя на извѣстныхъ условіяхъ и только неисполненіе этихъ условій было причиною того, что она въ другой разъ умерла, уже при приближеніи къ царству свѣта. [1] Въ этомъ миѳѣ объ Орфеѣ, нисходившемъ въ аидъ и на время оживившемъ его мертвое царство, сказалась мысль о значеніи новаго орфическаго воззрѣнія, которое дѣйствительно хотѣло внести свѣтъ и жизнь въ царство безжизненныхъ тѣней Гомера.

Ученіе орфиковъ о безсмертіи развивалось въ связи съ ихъ ученіемъ о происхожденіи человѣка и о паденіи его въ небѣ и имѣло дуалистическую основу. Человѣкъ безсмертенъ по одному изъ началъ своей природы, доброму, діонисову, божественному, которое и должно соединиться съ божествомъ на вѣки, а титаническая сторона человѣка должна отпасть. Человѣкъ поэтому долженъ отрѣшиться отъ своей чувственной, тѣлесной природы, чтобы достигнуть со-

[1] Ovid. Metamorph. X, 1—66.

Digitized by Google

единенія съ божествомъ навѣки. Эта послѣдняя мысль непосредственно связывалась съ ученіемъ о жизни въ тѣлѣ душъ, ниспавшихъ съ неба, о пребываніи ихъ на землѣ, какъ въ темницѣ и о переселеніи послѣ смерти тѣла. Душа посылается въ смертную темницу (тѣло) въ наказаніе, чтобы освободиться отъ него по смерти. Періодъ этого наказанія, или очищенія души не ограничивается жизнію ея въ одномъ видимомъ тѣлѣ; душа послѣдовательно проходитъ чрезъ различныя чувственныя формы, пока совершенно не очистится и не освободится отъ узи титаническаго чувственнаго начала. Этою духовною стороною своего существа человѣкъ возстаетъ для вѣчной жизни, какъ возстаетъ его прототипъ, умирающій, но воскресающій богъ Діонисъ. Сообразно съ нравственнымъ состояніемъ человѣка его судьба въ будущей жизни неодинакова; она должна быть или блаженствомъ, или мученіемъ. [1]

И въ вопросѣ о безсмертіи въ ближайшемъ сродствѣ съ орфизмомъ была пиѳагорейская философія съ своимъ ученіемъ о душепереселеніи. Оставляя тѣло, человѣческая душа переходитъ въ тѣло животнаго или другаго существа, чтобы продолжать періодъ своего очищенія въ цѣляхъ соединенія съ божествомъ. [2] Вселенная съ пиѳагорейской точки зрѣнія представляетъ собою зрѣлище постояннаго переселенія живыхъ тварей изъ одной формы въ другую; также странствуетъ и душа, пока не приблизится къ бо-

---

[1] Относящіяся къ этому орфическому ученію о безсмертіи мѣста изъ Платона, Плутарха, Климента александрійскаго и Августина собраны у Лобека въ его Aglaopham. См. Orphica. C. III, de migratione animarum. p. 795—806.

[2] Въ изслѣдованіи о безсмертіи (въ религіи Египта) мы касались

Digitized by Google

жеству.[1] Этотъ новый взглядъ у пиѳагорейцевъ, какъ и у орфиковъ, сохранялъ или хотѣлъ сохранить нѣкоторую связь съ народными вѣрованіями. Души отводитъ въ небо Гермесъ; нечестивыхъ держатъ въ узахъ эринніи [2] и обиталищемъ для нихъ служитъ мрачный тартаръ, а души праведныхъ пребываютъ на Олимпѣ.

Философія Платона, обнимавшая собою и религію, и все предшествовавшее ей умственное развитіе, и въ отношеніи къ этому вопросу можетъ быть названа осмысленіемъ, или вѣрнѣе, послѣднимъ словомъ греческаго воззрѣнія. Ученіе Платона о безсмертіи не свободно отъ дуализма и пантеизма и стоитъ въ связи съ орфическимъ и пиѳагорейскимъ взглядомъ; до чистой идеи личнаго безсмертія оно не возвышалось. [3] Но εἴδωλα Гомера у Платона превратились въ

уже вопроса о пиѳагорейскомъ ученіи относительно этого предмета; здѣсь снова замѣтимъ, что точный смыслъ его мало извѣстенъ. Нужно по меньшей мѣрѣ допустить двоякое ученіе о переселеніи душъ у пиѳагорейцевъ. Переданный нами взглядъ излагается у Платона въ Тимеѣ; но извѣстно еще пиѳагорейское ученіе, по которому душа, суди по тому, насколько она чиста или нечестива, живетъ болѣе или менѣе продолжительное время въ другомъ мірѣ, гдѣ наказывается или блаженствуетъ, и затѣмъ снова является на землю, чтобы поселиться въ новомъ тѣлѣ съ другими свойствами соотвѣтственно ея новому нравственному состоянію. Для этого назначался циклъ времени въ 1000 или 1200 лѣтъ. Мори замѣчаетъ по этому поводу, что распространенное между первенствующими христіанами вѣрованіе въ тысячелѣтнее царствованіе святыхъ на землѣ и секта хиліастовъ находились подъ вліяніемъ этого пиѳагорейскаго ученія. Maury. t. III. p. 350.

[1] Пиѳагоръ, какъ и индѣйскій Будда, говорилъ, что онъ и прежде обиталъ на землѣ, что его душа жила нѣкогда въ Патроклѣ и Евфорбѣ и что онъ въ глубокой древности царствовалъ во Фригіи подъ именемъ Мидаса. Свидѣтельства объ этомъ см. у Maury. t. III. p. 353.

[2] Въ общемъ однако же пиѳагорейцы не скрывали своего уклоненія отъ народной вѣры. Пиѳагоръ говорилъ, что онъ видѣлъ въ аидѣ Гомера привязаннымъ къ дереву и обвитымъ змѣей, а Гезіода прикованнымъ къ столбу.

[3] Душа, существующая отъ вѣка, по Платону, безсмертна не-

Digitized by Google

идеи, отъ вѣка сущія, въ неумирающіе отобразы міроваго духа, въ вѣчные типы разумнаго существованія, а бездушныя, блуждающія тѣни—въ души сознательныя, отвѣтственныя за свою жизнь на землѣ. [1] Онъ раскрылъ съ чисто нравственной точки зрѣнія и вопросъ о нравственномъ возмездіи. [2] Аристотель усвоялъ безсмертіе, какъ извѣстно, не всей душѣ, а только ея мыслящей, интеллектуальной сторонѣ, что еще ближе къ пантеистическому понятію о безсмертіи и еще болѣе обезличиваетъ душу.

Живыя представленія о богахъ съ человѣкообразною формою, не смотря на смутные и болѣе отрицательные, чѣмъ положительные взгляды на безсмертіе, требовали и соотвѣтственнаго имъ, болѣе или менѣе живаго культа и предполагали его собою. Культъ греческой религіи былъ дѣйствительно сложенъ и въ нѣкоторыхъ сторонахъ своихъ своеобразенъ, что объясняется особеннымъ строемъ греческаго міровоззрѣнія и греческаго нравственнаго характера. На первый и самый видный планъ въ немъ выступаетъ внѣшность, такъ сказать, выпуклость его формъ и преобладаніе эстетической стихіи, составляющей неотъемлемую, характеристическую черту и въ воззрѣ-

---

столько въ смыслѣ личнаго ея существованія, сколько въ смыслѣ необходимой связи ея съ разумною и неумирающею душею міра.

[1] Платонъ самъ сопоставлялъ свое ученіе о душахъ умершихъ съ εἴδωλα Гомера, хотя повидимому неправильно понималъ ихъ въ смыслѣ одного бездушнаго тѣлеснаго призрака. Leg. 12. Welcker. B. I. S. 807.

[2] Платоново ученіе о безсмертіи передано въ извѣстномъ діалогѣ «Федонъ», гдѣ онъ отъ лица Сократа излагаетъ взглядъ на этотъ предметъ и приводитъ доказательства безсмертія и теоретическія, и нравственно-практическія. Подробный разборъ этихъ доказательствъ сдѣланъ въ сочиненіи г. Чистовича: «Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи».

Digitized by Google

ніи грека на боговъ. Греческое богопочтеніе, взятое въ общемъ и обыкновенномъ его видѣ, говорило не столько внутреннему, сколько внѣшнему чувству— глазу, слуху, и имѣло не столько нравственно-назидательныя цѣли, сколько художественныя. Съ другой стороны человѣкообразныя представленія о богахъ и отсутствіе мысли о высшихъ, сверхчувственныхъ началахъ жизни давали возможность отождествлять религіозные интересы и значеніе самого богослуженія съ интересами и цѣлями соціальной и политической жизни. Правда, это смѣшеніе элементовъ политическаго и религіознаго было болѣе или менѣе общимъ во всемъ язычествѣ; но у грековъ оно было яснѣе и замѣтнѣе. [1] Боги и люди по греческому воззрѣнію составляли одинъ родъ (ἓν γένος), были одного происхожденія; но смертные безусловно зависѣли отъ безсмертныхъ, какъ отъ силъ, ими правящихъ. Сродство природы обусловливало собою возможность взаимныхъ, близкихъ отношеній между міромъ боговъ и міромъ человѣческимъ; а зависимость человѣка отъ боговъ налагала на него особенныя въ отношеніи къ нимъ обязанности.

Первое и самое необходимое обнаруженіе культа— это знаніе воли боговъ, ученія о богахъ и ихъ свойствахъ. У грека богословіе было знаніемъ чисто опытнымъ, историческимъ, основаннымъ на непосредственномъ обращеніи людей съ богами, которые очень близки къ человѣку. Это откровеніе непосредственное и притомъ внѣшнее. Оно не составляетъ знанія, открытаго внутреннимъ самоуглубленіемъ, или отвле-

[1] Впрочемъ оно не доходило до того отождествленія религіозныхъ цѣлей съ цѣлями обыденной жизни, какое—у китайцевъ, и имѣло другую основу.

Digitized by Google

ченными соображеніями напряженной мысли; не только у Гомера нѣтъ ничего подобнаго, но и послѣ до конца грекъ не зналъ того созерцанія, которое у его восточныхъ собратовъ считалось источникомъ откровенія. Въ Иліадѣ боги и богини непосредственно являются людямъ, хотя иногда и не въ своей собственной, или имъ свойственной формѣ, за исключеніемъ впрочемъ Зевса и Геры, особенно Зевса, который самъ не входилъ въ соприкосновеніе съ человѣкомъ, а всегда чрезъ другихъ боговъ сообщалъ свои велѣнія или открывалъ свою волю въ явленіяхъ природы. Во времена, предшествовавшія эпохѣ Гомера, люди представлялись въ общеніи съ богами еще болѣе близкомъ. Такимъ образомъ вѣра грека была преданіемъ. Въ періодъ олимпійскихъ боговъ уже не было этого постояннаго общенія съ богами, но Гермесъ, Аѳина и Аполлонъ оставались и тогда непосредственными подателями мудрости и знанія и источникомъ вдохновеній. Сверхъ этого, болѣе или менѣе непосредственнаго общенія человѣка съ міромъ боговъ, олимпійцы давали знать о себѣ и о своей волѣ и посредственно, чрезъ знаменія и чудеса (τέρατα, σήματα). Этими знаменіями были прежде всего особенныя явленія природы, какъ напр. явленіе орла—символъ Зевса, громъ, молнія и необыкновенныя событія. Грекъ впрочемъ былъ склоненъ видѣть волю боговъ во всѣхъ, и самыхъ обыденныхъ фактахъ, но по преимуществу онъ пытался узнать ее чрезъ свои наблюденія надъ нѣкоторыми особенными явленіями: онъ гадалъ о своей судьбѣ по полету птицъ и по положенію внутренностей приносимыхъ въ жертву животныхъ, искалъ откровеній во снѣ: «и сны отъ Зевеса бываютъ», говоритъ въ Иліадѣ Несторъ. [1] А чтобы не впасть въ

[1] Ilias. 1, 63.

Digitized by Google

заблужденіе при догадкахъ о характерѣ этихъ знаменій, издавна у него были пророки (μάντες), провидцы, было и искусство пророчества (μαντεία).

Не смотря впрочемъ на такой близкій и свободный источникъ богопознанія, или вѣрнѣе по этому самому, у грека не была особенно развита жреческая іерархія. Были жрецы въ качествѣ особенныхъ посредниковъ между людьми и богами, особые провидцы (μάντες), но посредство это далеко не имѣло такого исключительнаго значенія, какое было дано ему на востокѣ, особенно въ Индіи и Египтѣ. Издавна были жрецы (ἱερεὺς, ἀρητήρ), но и при нихъ каждый могъ самъ приносить жертвы и совершать священнодѣйствія, какъ это и дѣлаютъ герои Иліады предъ Троею. Греческіе жрецы избирались по желанію другихъ или назначались жребіемъ, но никогда не составляли касты, какъ жрецы другихъ религій, хотя въ древности должность ихъ иногда была наслѣдственною. Личность ихъ считалась священною, неприкосновенною; но сильнаго, особенно гнетущаго вліянія они не имѣли, да и не могли имѣть по существу самой религіи. [1] Самый бытъ жрецовъ не былъ окруженъ никакою особенною таинственностію и никакими особенными требованіями: [2] нормативный греческій взглядъ чуждъ былъ всего подобнаго. Жрецы имѣли впрочемъ право на первыя мѣста въ театрѣ и носили бѣлую или еще чаще шафранно-желтую и пурпуро-красную одежду, особенную жреческую повязку и вѣнокъ на головѣ.

---

[1] Нѣсколько болѣе значенія имѣли жрецы-гіерофанты въ культахъ мистическихъ.

[2] Исключеніе и изъ этого составляли только гіерофанты мистерій, повидимому обязанные целибатствомъ, и жрецы храма ефесской Діаны, усвоившіе себѣ обычаи восточныхъ жрецовъ. Maury. 11, 416.

Digitized by Google

Жреческая іерархія раздѣлялась на жрецовъ собственно, затѣмъ на провидцевъ и снотолкователей, а въ подчиненіи у нихъ были неокоры (служители храма), герольды, музыканты и пѣвцы. Послѣ встрѣчаются названія экзегетовъ, или толкователей оракуловъ и проповѣдниковъ. Бывали, кажется, въ позднѣйшее время и собранія жрецовъ. [1] Женщины также допускались къ жреческимъ должностямъ, какъ это видно и изъ Гомера. [2] Вообще же у боговъ жрецами были мужчины, у богинь женщины.

Мѣстомъ богослуженія въ древности и въ Греціи, какъ въ другихъ странахъ, были простые алтари въ рощахъ или на вершинахъ горъ, а камни служили жертвенникомъ, равно какъ и символомъ самихъ божествъ. Идолами боговъ были тѣже камни или дерева, какъ напр. дубъ Зевсовъ въ Додонѣ, чаще же всего дерева конической формы. Длинный періодъ времени отдѣляетъ эти начальные алтари, назначенные для жертвоприношеній и эти древніе, грубые символы боговъ отъ художественныхъ статуй эпохи Фидія и величественно прекрасныхъ храмовъ позднѣйшей Греціи въ родѣ аѳинскаго Партенона. Устройство греческихъ храмовъ въ общемъ сходилось съ египетскими храмами, но безъ сумрачной таинственности, которая составляла характеристическую черту гіератической архитектуры въ Египтѣ. Храмъ (ναός, ἱερόν) окружался стѣною, внутри которой все пространство считалось преддверіемъ храма и было священно. Въ самомъ зданіи храма устроялось особенное святилище (ἄδυτον, у латинянъ cella); въ которомъ помѣщалось божество хра-

---

[1] Мори находитъ въ греческой іерархіи и имя діаконовъ. Ibid. 11, 407.

[2] Iliad. 6, 298—300.

Digitized by Google

ма. [1] Знаменитѣйшіе изъ храмовъ были въ Дельфахъ, въ Олимпіи и позднѣе храмъ въ Ефесѣ, считавшійся однимъ изъ чудесъ свѣта и сожженный Геростратомъ. Дары въ Дельфы и въ Олимпію неслись со всѣхъ концовъ Греціи. Великолѣпнѣйшій изъ храмовъ, ефесскій строился въ продолженіе 220 лѣтъ. Самыя изображенія боговъ, сначала простыя (Діонисъ напр. сначала обозначался просто вѣткой винограда), а теперь сдѣлавшіяся художественными созданіями, съ величественнымъ и вмѣстѣ человѣчнымъ выраженіемъ въ лицѣ и во всей фигурѣ, заботливо украшались. Развилось суевѣрное убѣжденіе, что между богомъ и его статуей есть таинственная связь и что въ ней обитаетъ божественная сила; вслѣдствіе этого статуямъ приписывались и чудеса (τέρατα). [2] Какъ обиталище божества, храмъ считался неприкосновенною святынею. Вмѣстѣ съ этимъ, какъ отчасти сказано уже нами, для угнетенныхъ и преслѣдуемыхъ храмы были убѣжищемъ отъ рукъ убійцъ — мстителей и отъ жестокости и притѣсненій власти. И рабы въ нихъ находили свою защиту. Даже животныя не могли быть убиваемы въ св. мѣстности, окружавшей храмъ. Храмы открыты для всѣхъ, святилище ихъ неприкосновенно, ихъ жертвенникъ всеобщее прибѣжище, говорилъ Еврипидъ. [3] Богослуженіе у грековъ, какъ и вез-

---

[1] Отъ храмовъ собственно отличались жертвенники, или малые храмы, въ которыхъ помѣщались гробы героевъ и которые посвящались ихъ памяти; храмъ съ такимъ назначеніемъ назывался ἡρῶον. Maury. 11, 33.

[2] По разсказамъ Павзанія, статуи боговъ не только совершали чрезвычайныя дѣйствія, но и плакали. Въ храмѣ Діониса источникъ воды превращался въ вино. Maury. 11, 51. При храмахъ хранились и различныя вещи, принадлежавшія древнимъ миѳическимъ героямъ. При нѣкоторыхъ изъ нихъ были и священныя животныя.

[3] Прибѣгающіе могли безнаказанно касаться и самой святыни и

Digitized by Google

дѣ, состояло главнымъ образомъ въ жертвоприношеніяхъ и возліяніяхъ. Для возліяній, какъ и у другихъ народовъ, служили вода и вино, или смѣсь изъ воды и вина; но въ Греціи къ этому примѣшивались еще ароматы (θυμίαμα). Въ жертву приносились мука, медъ, плоды, какъ это можно видѣть и у Гомера. Но по преимуществу сродными божеству считались жертвы животныхъ, которыхъ сожигали, почему θυσία (отъ θύω—курю, сожигаю жертву) и стало нарицательнымъ именемъ всякой жертвы. Животныя бѣлаго цвѣта приносились въ жертву богамъ олимпійскимъ, а чернаго богамъ аида; богинямъ были приносимы животныя женскаго пола, а богамъ—мужескаго; для воздушныхъ боговъ были назначаемы по преимуществу птицы. Въ праздники количество жертвъ увеличивалось; извѣстна гекатомба (ἑκατόμβη), стотельчіе. При закланіи животнаго для олимпійскихъ боговъ голова его приподнималась къ небу, а для боговъ земныхъ и подземныхъ наклонялась къ землѣ. Принесеніе жертвы совершалось въ ямѣ, въ углубленіи земли. Животное или все сожигалось (ὁλόκαυστον) или извѣстныя части его оставались для пищи тѣхъ, кто приносилъ жертву. [1] Жертвоприноситель непремѣнно надѣвалъ на голову вѣнокъ; въ Греціи это было закономъ. Кажется, греки были убѣждены, что боги нисходятъ съ неба на жертвенный пиръ и обоняютъ жертвенный запахъ. На этомъ конечно основаніи нѣкоторые изъ

вообще допускать нѣкоторыя нарушенія законовъ о неприкосновенности св. предметовъ. Повидимому храмы могли служить убѣжищемъ даже для чужеземцевъ. Maury. 11, p. 74.

[1] Извѣстнымъ богамъ приносились по преимуществу только извѣстныя животныя, напр. Аѳродитѣ—свинья, но символическія животныя никогда; орелъ наприм. не могъ быть принесенъ въ жертву Зевсу.

Digitized by Google

древнихъ церковныхъ учителей, разсуждая о жертвахъ языческихъ, говорили, что демоны спускаются изъ воздуха на жертвы, чтобы наслаждаться ихъ запахомъ. [1] Въ древности въ Греціи приносились и человѣческія жертвы, особенно въ Критѣ (минотавръ и его лабиринтъ). Но уже въ IV вѣкѣ до нашей эры сознаніе отвращенія отъ этого рода жертвъ выражалось со всею ясностію. Таковъ смыслъ въ легендѣ о потопѣ разсказа о томъ, какъ Зевсъ поразилъ молніей Ликаона, предложившаго ему въ пищу человѣческое мясо; тоже значило и сказаніе о томъ, какъ Деметра была оскорблена Танталомъ, который принесъ ей въ жертву сына своего Пелопса и предложилъ съѣсть одно изъ его плечъ. [2] Принесеніе жертвъ сопровождалось молитвою, состоявшею въ призываніи боговъ съ воздѣяніемъ рукъ. Сообразно съ общимъ поэтическимъ складомъ народной мысли молитвы и гимны въ Греціи были развиты болѣе, чѣмъ въ другихъ религіяхъ. [3] Гимны читались всегда громкимъ голосомъ, иногда же молитвы и жертвоприношенія сопровождались пѣніемъ и пляскою. Предварительно требовались приготовленія къ жертвамъ и нѣкоторые очистительные обряды, какъ выраженіе почтенія къ богамъ. Они состояли въ окропленіи водою, или цѣльномъ омовеніи и погруженіи въ источникъ; запрещалось сверхъ того убійство животныхъ.

---

[1] Tertull. Apol. c. 23.

[2] Maury 11, p. 104. На обычай сохранившійся въ героическій періодъ посвящать богамъ и приносить въ жертву волосы (Iliad. 23, 141—143) Мори смотритъ, какъ на остатокъ древняго обычая приносить въ жертву людей.

[3] Герои Иліады часто обращаются съ воззваніями къ богамъ, а молитва Ахиллеса къ Зевсу пеласгійскому, «далеко живущему владыкѣ хладной Додо..ы», дышетъ глубокимъ поэтическимъ чувствомъ.

Digitized by Google

Приношеніе жертвъ вмѣстѣ съ молитвою къ богамъ совершалось во всѣхъ замѣчательныхъ случаяхъ жизни, начиная съ рожденія и кончая смертію. Рожденіе и бракъ праздновались жертвою; при погребеніи, которое состояло большею частію въ сожженіи тѣла, также приносилось много жертвъ, послѣ которыхъ начинался пиръ.[1] Но и во всѣхъ другихъ случаяхъ грекъ прибѣгалъ къ тѣмъ же священнодѣйствіямъ.

Важное значеніе въ культѣ имѣли и оракулы. Жертвоприношеніе часто соединялось съ молитвою къ богамъ объ откровеніи ихъ воли; равнымъ образомъ обращеніе къ оракулу съ цѣлію получить совѣтъ отъ боговъ сопровождалось жертвою. При алтаряхъ боговъ изстари происходили таинственныя гаданія по движенію деревъ и шуму листьевъ, по внутренностямъ жертвъ, по полету птицъ (въ Додонѣ). Отъ древности «извѣстные вѣщіе люди» (μάντες) образовали изъ себя особый классъ жрецовъ и развили цѣлую сложную систему мантики, или пророчествъ и толкованій воли боговъ. Въ періодъ олимпійскихъ боговъ мантика вошла въ жизнь и была очень распространена. Характеръ дѣятельности прорицателей и условія, при какихъ происходили предсказанія, заставляютъ предполагать въ греческихъ провидцахъ проявленіе особеннаго патологическаго состоянія нервной системы. Большею частію женщины были пророчицами. Самые оракулы устроялись при извѣстныхъ мѣстахъ, которыя обусловливали собою дѣйствія пророчества. Извѣстно, что воды кастальскаго источника, какъ и пещеры въ

---

[1] При погребальныхъ обрядахъ въ ротъ умершему клали монеты для уплаты Харону за перевозъ чрезъ адскую рѣку, а въ руки медовый пирогъ для адской собаки Цербера. Тѣло умершаго непремѣнно украшалось гирляндами, а голова вѣнкомъ изъ цвѣтовъ.

Digitized by Google

Додонѣ, имѣли особенныя свойства, дѣйствовавшія на нервную систему; думаютъ, что онѣ наполнены были углекислымъ газомъ. Извѣстно также, что пиѳія садилась на треножникъ, подъ которымъ курились наркотическія вещества; она впадала въ раздраженное состояніе и произносила безсвязныя слова и звуки. Цицеронъ въ книгѣ «De divinatione» состояніе прорицателей характеризуетъ терминами: furor и dementia.[1] Иногда къ этому примѣшивалась и дипломатика жрецовъ, которые чрезъ пиѳію давали свои извѣстные двусмысленные отвѣты. Вообще же мантика имѣла болѣе политическое, чѣмъ религіозное значеніе. Знаменитѣйшими изъ оракуловъ были: отъ древности извѣстный Зевсовъ оракулъ при священномъ дубѣ въ Додонѣ и Аполлоновъ въ Дельфахъ — мѣсто высоко священное для грековъ, которые называли его «пупомъ земли». [2]

Но всего замѣчательнѣе въ греческомъ культѣ были празднества и торжественныя процессіи въ честь боговъ при множествѣ народа (πανήγυρις). Онѣ развиты были здѣсь даже болѣе, чѣмъ въ Египтѣ и главное, имѣли особый художественный характеръ. Этимъ-то религіознымъ празднествамъ и обязана греческая трагедія и комедія своимъ зарожденіемъ и развитіемъ. Особенность этихъ панегирій состояла въ дѣйствіи на глазъ, на внѣшнее чувство; это были религіозныя зрѣлища, сопровождавшіяся помпой; изъ нихъ послѣ и возникли театры, какъ особыя учрежденія, отдѣльныя отъ богопочтенія. Во главѣ такихъ процессій обыкновенно шла огромная толпа жрецовъ, за нею

---

[1] Символомъ пиѳіи и пророчества служилъ змѣй.

[2] Scherr. B. 11. S. 192. Ѳессалія попреимуществу славилась, какъ мѣсто оракуловъ.

Digitized by Google

массы народа, а въ концѣ кортежа вели жертву, обреченную на закланіе, всегда увѣшанную гирляндами цвѣтовъ. Таковы были всѣ торжественныя, праздничныя жертвоприношенія. Но сверхъ жертвоприношеній панегиріи имѣли еще цѣлію представить въ лицахъ и живыхъ драматическихъ картинахъ или исторію празднуемаго бога, или его характерныя свойства и дѣйствія въ природѣ и его значеніе среди другихъ боговъ. По преимуществу такого рода празднества были въ честь Діониса и Деметры т. е. боговъ производительной силы въ природѣ и перемѣнъ въ состояніи земли, слѣдовательно тѣхъ же боговъ, которыхъ культъ и у другихъ народовъ имѣлъ характеръ также болѣе или менѣе пластичный.[1] Это объясняется конечно прежде всего тѣми болѣе сильными чувствами, которыя возбуждали эти боги, такъ близкіе къ интересамъ человѣка и такъ ощутительные своими дарами для его жизни. Первоначальная форма праздниковъ въ честь Діониса и Деметры была очень проста и имѣла чисто агрикультурное значеніе соотвѣтственно первоначальной идеѣ Діониса, какъ бога вина и винодѣлія, и Деметры, какъ богини плодородія. Во главѣ процессій въ честь Діониса несли кувшинъ съ виномъ, увѣнчанный виноградною лозою и затѣмъ фаллъ, какъ символъ плодородія; при этомъ прессовали вино, наблюдали игру его въ бочкѣ и затѣмъ встрѣчали появленіе его радостными криками (εὐοῖ), потомъ начинались пѣсни и танцы. Таковы были и послѣ такъ называемыя малыя діонисіи.[2] Точно также въ праздникъ Деметры кидали въ воздухъ зерна

---

[1] Замѣчательно, что культъ Зевса и Геры до конца сохранялъ свою первоначальную простоту и величавую солидность.

[2] Т. е. празднества въ честь Діониса въ деревняхъ.

Digitized by Google

и пѣли веселыя пѣсни. Большія діонисіи въ городахъ были сложнѣе; тамъ праздновали Діонису не только какъ богу вина, но и какъ освободителю отъ бѣдъ и золъ зимы. Одѣтыя въ маски сатировъ, толпы мужчинъ вмѣстѣ со множествомъ мальчиковъ ходили изъ дома въ домъ съ веселыми пѣснями и пляскою. Въ честь Деметры были еще особыя женскія празднества—тесмофоріи, въ которыхъ она чествовалась по преимуществу, какъ богиня брака и брачныхъ учрежденій. Еще замѣчательнѣе печальныя торжества въ честь Діониса и Деметры, символически изображавшія смерть природы. Эти скорбныя панегиріи, сходныя съ праздниками въ честь Атиса и Озириса, по всей вѣроятности развились въ Греціи подъ вліяніемъ востока. Онѣ сопровождались плачемъ и печальными пѣснями. Въ нихъ участвовали по преимуществу женщины, которыхъ раздирающіе вопли нерѣдко переходили въ дикое неистовство. Это такъ называемый оргіазмъ, который граничилъ уже съ особымъ мистеріальнымъ культомъ. Подобнымъ же образомъ происходили и печальныя торжества въ честь Деметры и въ воспоминаніе о похищеніи дочери ея Плутономъ, совершавшіяся зимою или осенью. [1] Но и въ честь другихъ богинь и боговъ совершались подобныя же процессіи. Въ праздникъ Аѳины женщины торжественно носили ея св. пеплосъ. Въ праздникъ Гермеса, отца музыки и игръ, устроялись общественныя игры. Особенно шумны и чувственны были праздники въ честь Аѳродиты. До какой степени смѣшаны были у грека религіозныя понятія съ формами искус-

[1] Подробныя извѣстія о греческихъ панегиріяхъ въ честь Діониса и Деметры—изъ Плутарха, Страбона и другихъ греческихъ писателей см. у Maury. t. II. p. 186—208.

Digitized by Google

ства, пластики, а иногда и чисто чувственной красоты, видно изъ того, что на одномъ изъ празднествъ въ честь Афродиты гетера Фрина дозволила себѣ совершенно обнаженною, въ виду множества народа, выходить изъ моря, чтобы представить собою вышедшую изъ морскихъ волнъ Венеру; народъ рукоплескалъ незастѣнчивой гетерѣ. Самыя игры единоборства (ἀγῶνες) у грековъ принадлежали къ религіозному культу и входили въ него, какъ его составная часть. Игры олимпійскія, пиѳійскія, немейскія сопровождались жертвами богамъ. Такимъ образомъ спекулятивныя идеи и чисто религіозное содержаніе культа постепенно заслонялись этою внѣшнею стороною его, иногда чисто чувственною, а наконецъ религіозное чувство грека можно сказать перешло въ простое художническое чувство. Въ религіи и въ праздникахъ богамъ грекъ искалъ только эстетическихъ наслажденій. Но религіозное чувство болѣе глубокое не могло конечно удовлетворяться такими празднествами. Потребностямъ этого чувства у натуръ избранныхъ болѣе отвѣчалъ другаго рода культъ, мистическій, развившійся въ связи съ формами обыкновеннаго народнаго культа, но сложившійся иначе и подъ вліяніемъ другихъ воззрѣній, болѣе же всего подъ вліяніемъ орфизма. Какъ въ ученіи о Богѣ и человѣкѣ, рядомъ съ общимъ и можно сказать нормативнымъ греческимъ взглядомъ шло, и развивалось другое дуалистически-пантеистическое воззрѣніе, такъ и въ богопочтеніи рядомъ съ его общепринятыми видами шли и развивались другія таинственныя формы, въ которыхъ мистическое направленіе находило свое выраженіе.

Таинственные культы, какъ мы видѣли, были почти во всѣхъ древнихъ религіяхъ. Но греческія ми-

Digitized by Google

стеріи представляютъ собою нѣкоторый особливый интересъ въ научномъ отношеніи, и представляютъ не потому только, что ихъ формы были развиты болѣе сложно. При большей исторической извѣстности греческаго религіознаго культа сравнительно съ другими древними культами знакомство съ таинственными обрядами и церемоніями Греціи могло бы повидимому пролить свѣтъ на темный вопросъ о значеніи мистерій и во всѣхъ другихъ религіяхъ древности. Теоріи о значеніи древнихъ мистерій до-нынѣ дѣйствительно дѣлались по преимуществу на основаніи свидѣтельствъ о греческихъ мистеріяхъ, относительно которыхъ сохранилось гораздо болѣе извѣстій. Тѣмъ не менѣе, не смотря на значительное количество историческихъ свидѣтельствъ греческихъ и римскихъ писателей объ этихъ таинственныхъ обрядахъ, смыслъ и значеніе ихъ до-нынѣ вполнѣ еще не разъяснены. Какъ относительно и другихъ таинственныхъ культовъ, о нихъ существуетъ множество предположеній и взглядовъ, несходныхъ до противоположности. И здѣсь, какъ въ мистеріяхъ Египта, одни видѣли таинственную мудрость, сохранявшую въ себѣ первобытныя преданія, оставшіяся отъ праотца Адама, другіе не находили ничего, кромѣ безсодержательныхъ церемоній, весь смыслъ которыхъ заключался въ сценическихъ дѣйствіяхъ т. е. въ драматичности обряда. Сами греко-римскіе писатели расходились въ своихъ сужденіяхъ объ этихъ особенныхъ религіозныхъ церемоніяхъ. Одни изъ нихъ относились къ нимъ съ полнымъ сочувствіемъ, приписывая имъ высокое нравственное вліяніе, другіе смотрѣли на нихъ безразлично, а нѣкоторые говорили о нихъ съ негодованіемъ, отрицая въ значеніи ихъ именно то, за что превозносили ихъ другіе. Догадки и объясненія, ка-

Digitized by Google

кія дѣлались учеными касательно того, что оставалось непонятнымъ въ извѣстіяхъ греко-римскихъ писателей о мистеріяхъ, кажется, еще болѣе осложнили вопросъ и затемнили его рѣшеніе. Въ этомъ отношеніи можно было бы о всѣхъ мистеріяхъ сказать тоже, что говоритъ Лобекъ о самоѳракійскихъ таинственныхъ обрядахъ т. е. что объясненія, какія дѣлались донынѣ, больше запутывали, чѣмъ выясняли вопросъ: interpretando omnia obscuriora fecere.[1]

Въ Греціи былъ не одинъ родъ мистерій, болѣе или менѣе различныхъ по своимъ формамъ. Древнѣйшими изъ греческихъ мистерій признавались самоѳракійскія (на островѣ Самосѣ, въ сѣверной оконечности Архипелага), которыя до послѣдняго времени пользовались особеннымъ уваженіемъ. Но о нихъ извѣстно очень немногое. Учрежденіе ихъ приписывалось богамъ кабирамъ, которые часто смѣшиваются съ куретами, корибантами и дактилами. Имена этихъ же кабировъ призывались и въ мистеріальномъ культѣ. Мы знаемъ уже, что въ Финикіи кабирами назывались боги планетъ, и что Геродотъ египетскаго Фта, бога огня и образователя міра, называетъ отцомъ кабировъ. По всей вѣроятности и здѣсь это были боги солнца и производительныхъ силъ. Труднѣе сказать, что такое куреты, корибанты и дактилы, съ которыми иногда отождествляются и сами кабиры. Всего вѣрнѣе заключеніе, что это служебные духи тѣхъ же кабировъ, и что понятіе о нихъ образовалось изъ древняго преданія о жрецахъ, или лицахъ, учредившихъ таинственный культъ и отправлявшихъ священныя церемоніи. Это своего рода галлы и гіеродулы Самоѳракіи, обратившіеся

[1] Aglaopham. t. II. p. 1109.

Digitized by Google

послѣ въ боговъ, или духовъ, служебныхъ кабирамъ. [1] Изъ именъ самоѳракійскихъ кабировъ, сохранившихся у одного изъ схоліастовъ на Аполлонія, можно сдѣлать выводъ, что это дѣйствительно были боги производительной силы съ космогоническимъ значеніемъ. Они носили имена: Аксіеросъ, Аксіокерсосъ и Аксіокерса. Аксіеросъ (Ἄξιος и Ἔρως) есть очевидно богъ или богиня любви т. е. производительное, рождающее начало, которое греки и римляне иногда объединяли съ свѣтомъ, или небеснымъ огнемъ. [2] Керсосъ—олицетвореніе пожеланія (πόθος)—мужескій полъ, соединяющійся съ Аксіокерсою, которая пред-

---

[1] Существовали и существуютъ различныя мнѣнія о значеніи имени куретовъ и корибантовъ. Въ куретахъ видѣли то имя народа (евбеевъ, этолійцевъ, критянъ: легенда о воспитаніи Зевса въ Критѣ куретами), то юношей, служившихъ при святилищѣ кабировъ (κούρητες—юноши). Предполагается, что къ особенному оргіастическому культу, каковъ былъ культъ кабировъ, по преимуществу способны юноши. Имя корибантовъ изводили отъ Персепоны, которая называлась Κόρη и отъ которой, по легендѣ, они родились. Нѣкоторые же въ нихъ находили имя фригійцевъ, какъ въ куретахъ имя критянъ. Дактилы, или идэи дактилы, по миѳу, уже указанному нами (см. культъ Вавилона), названные такъ отъ отпечатка руки богини Опы на горѣ Идѣ, изъ котораго они возникли, то отождествляются съ куретами и корибантами и признаются служебными духами Реи-Цибелы, то считаются древними мудрецами, изобрѣтателями искусствъ и учредителями древняго культа богинѣ производительной земной силы. Всѣ эти неясныя указанія на значеніе поименованныхъ духовъ связываютъ понятіе о нихъ съ самимъ культомъ богамъ кабирамъ, и то всего вѣроятнѣе, что это были служители древняго культа, превращенные послѣ въ духовъ или боговъ. Корибантамъ дѣйствительно приписывалось изобрѣтеніе тимпана, который Реею подаренъ былъ сатирамъ и отъ нихъ перешелъ въ употребленіе при вакханаліяхъ. Свидѣтельства древнихъ объ этихъ духахъ см. у Лобека въ Aglaophan. t. II. p. 1169—1181.

[2] Одни признавали Аксіероса богомъ, другіе богинею, сопоставляя ее съ Деметрою. Можетъ быть это былъ богъ андрогенъ, какъ и малоазійскія божества съ космогоническимъ значеніемъ. Maury. t. II. p. 308.

Digitized by Google

ставляетъ собою пассивное, женское начало и у греческихъ писателей сближается съ Афродитою. [1] Эти, три бога, тѣсно связанные между собою по своимъ свойствамъ, очевидно образуютъ мистическую тріаду, на подобіе египетскихъ и финикійскихъ тріадъ. Сохранилось еще имя четвертаго самоѳракійскаго кабира, Касмила, или Кадмила, отождествленнаго греческими миѳографами съ Гермесомъ. Онъ составлялъ порожденіе первой тріады боговъ и имѣлъ также мистическое значеніе. Два изъ самоѳракійскихъ кабировъ, по всей вѣроятности Аксіокерсъ и Кадмилъ, изображались, какъ Озирисъ и Діонисъ и другія божества фаллическаго характера, но съ руками, поднятыми къ небу. Самый культъ этихъ боговъ, какъ видно изъ отрывочныхъ свидѣтельствъ, сопровождался оргіазмомъ и страстными сценами, подобно культу Реи Цибелы. [2] На вопросъ о томъ, какимъ обра-

---

[1] Такъ опредѣляютъ значеніе этихъ боговъ на основаніи свидѣтельствъ изъ Страбона и Павзанія. Maury. ibid. p. 309. Но схоліастъ, который передаетъ, со словъ Мнасея, имена самоѳракійскихъ боговъ, въ послѣднихъ двухъ видитъ Плутона (Аксіокерсъ) и Персепону (Аксіокерса). Aglaopham. t. II. p. 1221. Древніе, какъ это видно изъ Варрона, смѣшивали самоѳракійскихъ кабировъ съ діоскурами, считая Кастора и Поллукса учредителями самоѳракійскихъ мистерій. Самъ же Варронъ признаетъ ихъ (онъ новидимому знаетъ только двухъ кабировъ) богами неба и земли или двумя началами, изъ которыхъ одно дѣятельное, а другое пассивное; по его словамъ, это anima et corpus, humidum et frigidum. Взглядъ этотъ очевидно не измѣняетъ указаннаго нами значенія самоѳракійскихъ кабировъ. Varro. De lingua latina. lib. IV.

[2] Сохранились неясныя впрочемъ свидѣтельства о томъ, что въ самоѳракійскихъ мистеріяхъ представлялось убійство одного изъ боговъ. По словамъ Фирмика, одинъ изъ братьевъ умерщвляется двумя другими; по всей вѣроятности это младшій изъ боговъ, Кадмилъ, смерть котораго безъ сомнѣнія имѣла тоже значеніе, какъ и смерть Озириса, Атиса и Діониса. Aglaoph. t. II. p. 1257—1264.

Digitized by Google

зомъ эти знаменитыя у грековъ мистеріи могли основаться на самой оконечности Архипелага и вдали отъ центра греческой жизни, обыкновенно отвѣчаютъ, что самоѳракійскіе кабиры первоначально были богами покровителями моряковъ, приставшихъ къ острову, населенному выходцами изъ древней Ѳракіи, и что путешественники разнесли молву о самоѳракійскомъ святилищѣ по всей Греціи, а это дало уже послѣ поводъ учредить здѣсь мистеріи.

Еще болѣе знамениты были, хотя и менѣе древни, елевзинскія таинства, совершавшіяся близъ Аѳинъ; они получили свое имя отъ ἔλευσις — пришествіе Деметры, о которомъ говорится въ миѳѣ объ этой богинѣ, искавшей Персепону. Этимъ двумъ богинямъ и посвященъ былъ по преимуществу елевзинскій культъ, хотя послѣ онъ смѣшался съ культомъ Діонису, какъ впослѣдствіи и самъ этотъ богъ смѣшался въ миѳологіи съ Деметрою и Персепоною. Что эти мистеріи были сравнительно новы, видно изъ того уже, что ни Гомеръ, ни Гезіодъ о нихъ не упоминаютъ.[1] Учредителемъ ихъ считался полумиѳическій Евмолпъ, родомъ ѳракіецъ.[2] Мистеріальные обряды въ честь Деметры и Персепоны и состояли въ сценическомъ представленіи того, что содержалъ въ себѣ елевзинскій миѳъ объ этихъ хтоническихъ, производительныхъ божествахъ т. е. о похищеніи Персепоны Плутономъ. Они очевидно были въ связи и съ обычными панегиріями въ честь Деметры и съ особенными це-

---

[1] Если Гомеръ могъ не знать о нихъ, такъ какъ Аѳины въ его время были еще ничтожны, то Гезіоду, родомъ беотійцу, трудно было не имѣть о нихъ свѣдѣній.

[2] Извѣстна въ преданіи фамилія пѣвцовъ евмолпидовъ. Этотъ же Евмолпъ признавался изобрѣтателемъ земледѣлія и обработки зернового хлѣба.

Digitized by Google

ремоніями, извѣстными подъ именемъ тесмофорій. Мистеріи осложнили собою первоначальный простѣйшій культъ богини земли. Онѣ совершались два раза въ годъ и раздѣлялись на малыя и большія празднества. Первыя происходили весною въ мѣсяцѣ анѳестеріонѣ (февралѣ), когда начинала подниматься на землѣ растительность; они посвящены были воспоминанію о явленіи Персепоны, или Коры изъ аида; вторыя совершались осенью въ воспоминаніе о похищеніи ея и нисхожденіи въ аидъ. Праздники большихъ елевзинскихъ мистерій были продолжительны; начинаясь съ 15 числа мѣсяца боедроміона (сентября), они заканчивались уже въ исходѣ этого мѣсяца. Сначала шли церемоніи подготовительныя, омовенія и жертвы для желавшихъ участвовать въ таинствахъ и имѣли цѣлію сдѣлать ихъ достойными этого участія. Самый праздникъ открывался съ 20 числа; мѣсто дѣйствія изъ Аѳинъ, гдѣ происходили предначинательные обряды, переносилось въ Елевзисъ. Въ процессіи изъ Аѳинъ къ Елевзису несли изображеніе бога основателя, или виновника (ἀρχηγέτης) мистерій, младенца Якха, который, по извѣстному намъ миѳу, рожденъ Зевсомъ отъ Деметры и есть особая форма Діониса, и котораго имя повидимому произошло отъ криковъ радости, съ какими встрѣчали его въ этой процессіи. Въ самомъ городѣ праздникъ продолжался цѣлые дни и ночи. [1] Съ 24 или 25 числа начинались собственно таинственныя священнодѣйствія, сопровождавшіяся играми и пиршествами и состоявшія въ драматическомъ представленіи похищенія

[1] Мистеріальные обряды поэтому назывались бдѣніями, или ночными бдѣніями (παννυχίς). Maury. III. p. 350. Средоточнымъ пунктомъ церемоній былъ особый храмъ, построенный для мистерій Периклемъ.

Digitized by Google

Персепоны, поисковъ ея матери и ея скорби; мѣдные инструменты воспроизводили предполагаемые звуки плача и скорби богини. За сценою печальною слѣдовала радостная—явленіе Персепоны изъ аида. Послѣдняя церемонія у адептовъ мистерій состояла въ возліяніяхъ изъ особыхъ священныхъ сосудовъ богамъ востока и запада, духамъ высшимъ и низшимъ.

Соединявшіяся съ елевзинскими мистеріями тесмофоріи, которыя возникли изъ простаго праздника сѣянія, совершались во время осенняго равноденствія, въ продолженіе пяти дней, исключительно женщинами и состояли въ такихъ же процессіяхъ и драматическихъ представленіяхъ, какъ и празднества елевзинскія. Предметомъ ихъ былъ тотъ же миѳъ о Деметрѣ и о похищеніи Персепоны; но символическія и мимическія дѣйствія здѣсь имѣли особенный частный характеръ соотвѣтственно особенному значенію въ нихъ Деметры, какъ богини рожденія и брачной жизни. Она призывалась здѣсь, какъ «мать прекрасной дочери», Коры (καλλιγένεια), какъ покровительница рожденія и воспитанія дѣтей и вообще брака и брачной жизни. Поэтому вмѣстѣ съ Деметрою здѣсь призывались и боги брака (θεοὶ γαμήλιοι). [1]

Орфическія, или діонисовы мистеріи не существовали въ смыслѣ особеннаго учрежденія, какъ самоѳракійскія, или елевзинскія, и не имѣли своего отдѣльнаго святилища, а соединялись съ елевзинскими таинствами и съ обычнымъ культомъ Діониса [2] т. е.

[1] Кажется, къ культу тесмофорій имѣлъ ближайшее отношеніе еще частный, исключительно ему принадлежащій, миѳъ о томъ, какъ Гименей, богъ брака, спасъ аѳинскихъ матронъ, которымъ, во время совершенія обрядовъ въ честь Деметры, угрожала опасность похищенія отъ морскихъ разбойниковъ. Preller. Demeter und Persephone. 1837. S. 355.

[2] Орфики, или жрецы орфическаго культа, какъ извѣстно, ходили

Digitized by Google

съ большимъ и малымъ діонисовымъ празднествомъ, происходившимъ осенью и весною. Содержаніемъ ихъ служилъ космогоническій миѳъ орфиковъ о Діонисѣ Загреѣ, который представлялся подъ символическою формою змѣя—миѳъ о растерзаніи его титанами и о возстаніи его въ лицѣ Якха. Діонисовы таинства, какъ и елевзинскія, состояли изъ тѣхъ же фаллогогій и процессій, но сопровождались еще большимъ и болѣе грубымъ оргіазмомъ. [1]

Мистеріи елевзинскія и діонисовы, или орфическія были распространены изъ своихъ центровъ по всей Греціи и по островамъ Архипелага. Сверхъ того были извѣстны и другіе мистическіе культы, менѣе замѣчательные и знаменитые, каковъ наприм. таинственный культъ на островѣ Эгинѣ богинямъ Даміа и Авксезія, которыя по всей вѣроятности были особою формою тѣхъ же богинь Деметры и Персепоны.[2]

Но это болѣе внѣшняя сторона мистерій. Интереснѣе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и труднѣе для пониманія, ихъ сторона внутренняя, чисто таинственная. Одну изъ отличительныхъ чертъ таинственнаго культа и здѣсь, какъ въ другихъ религіяхъ, составляло то, что въ нихъ участвовали не всѣ, а только избранные, обязанные притомъ молчаніемъ относительно того, что

изъ города въ городъ и предлагали, кто хочетъ, участвовать въ ихъ таинствахъ. Döllinger. Heidenthum und Judenthum. S. 137—140.

[1] Отъ мистерій діонисовыхъ нужно отличать часто смѣшиваемыя съ ними обычныя оргіи въ честь Діониса (вакханаліи). Впрочемъ въ Малой Азіи и Фригіи діонисовы таинства, смѣшиваясь съ культомъ подобныхъ Діонису боговъ (Сабазій-Атисъ), имѣли характеръ очень грубый и дѣйствительно принимали иногда форму вакханалій, не имѣвшихъ инаго смысла и цѣли, кромѣ удовлетворенія чисто чувственнымъ инстинктамъ.

[2] Maury. t. II. p. 377.

Digitized by Google

совершалось въ этихъ таинствахъ. Правда, не вездѣ и не всегда одинаково строго опредѣлены были условія для поступленія въ адепты мистерій; иногда допускалась въ этомъ отношеніи широкая свобода. Въ самоѳракійскія таинства не допускались виновные въ болѣе или менѣе тяжкихъ преступленіяхъ. Равнымъ образомъ тѣ, которые были приняты въ число мистовъ, по совершеніи преступленій, теряли право на участіе въ таинственныхъ обрядахъ. Въ елевзинскія мистеріи не допускались варвары, рабы и уголовные преступники. Всѣ прочіе греки, всѣ граждане, и мужчины и женщины, даже внѣшніе т. е. пришельцы другихъ странъ, имѣли право участвовать въ таинственномъ культѣ. [1] Замѣчательно также, что въ елевзинскія, какъ и въ самоѳракійскія таинства во множествѣ допускались и дѣти. Въ тесмофоріи, соединенныя съ елевзинскими таинствами, но совершавшіяся женщинами, не допускался ни одинъ мужчина, [2] хотя и здѣсь иногда бывали исключенія. [3] Какъ ни велико могло быть число адептовъ мистерій при такихъ сравнительно незначительныхъ исключеніяхъ, тѣмъ не менѣе онѣ всегда оставались не для всѣхъ доступными.

Участіе адептовъ въ таинственномъ культѣ было и активное, и пассивное; они могли или сами совершать свящ. обряды (δρώμενα, отъ δράω), или только присутствовать при совершеніи ихъ въ качествѣ зрителей (δεικνύμενα). Относительно того, что было совершаемо въ таинствахъ, по крайней мѣрѣ извѣстной стороны

---

[1] Aglaopham. t. I. Eleusinia. pag. 14—21.

[2] Обыкновенно мужчины являлись къ женщинамъ, совершавшимъ обряды, уже по окончаніи ихъ, съ поздравленіями.

[3] Aglaopham. t. I. pag. 18.

Digitized by Google

богослуженія, адепты мистерій обязывались молчаніемъ (ἀπόῤῥητα), и въ этомъ иногда давали особую клятву. Что такое были тѣ предметы, о которыхъ нельзя было говорить и что входило въ содержаніе этого «апоррета», точно нельзя сказать. Извѣстно, что въ самоѳракійскихъ мистеріяхъ имена кабировъ, открытыя впрочемъ, какъ мы видѣли, Мнасеемъ, составляли секретъ, подобно тому какъ и мистическое имя Озириса въ египетскихъ таинствахъ. Равнымъ образомъ въ мистическомъ культѣ Діониса таинственнымъ считалось имя матери этого бога. По нѣкоторымъ отрывочнымъ свидѣтельствамъ можно заключить, что къ числу ἀπόῤῥητα кромѣ именъ боговъ принадлежали и слова молитвъ, или гимновъ, и слова увѣщанія, или наставленія.[1] Нарушеніе клятвы молчанія (она давалась иногда письменно въ руки мистагога)[2] наказывалось строго, иногда даже смертію и конфискаціей имущества, хотя съ другой стороны извѣстны факты, доказывающіе, что эта строгость относительно лицъ, профанировавшихъ таинства, не всегда выполнялась на дѣлѣ. Эсхилъ призывался на судъ ареопага за то, что на театрѣ представлялъ сцены изъ мистическаго культа, но избавленъ былъ отъ наказанія. Противъ Аристотеля внесено было гіерофантомъ, не поддержанное впрочемъ на судѣ, обвиненіе въ томъ, что онъ совершилъ погребальный обрядъ своей жены съ церемоніями, которыя употреблялись только въ елевзинскихъ мистеріяхъ. Извѣстно также, что Алкивіадъ

---

[1] Объ елевзинскихъ мистеріяхъ извѣстно, что тамъ слышались особые таинственные гласы Якха (ἱερὰ Ἰάκχου φωνή). Кажется, это были св. гимны, или изреченія, исходившія изъ святилища и произносимыя гіерофантами. Ibid. t. I. p. 63.

[2] Maury. t. II. p. 353.

Digitized by Google

глумился надъ елевзинскими таинствами, играя роль гіерофанта и въ его священной одеждѣ, и что изъ среды самихъ жрицъ, судившихъ его, нашлись личности, отказывавшіяся отъ обвиненія и произнесенія надъ нимъ проклятія. [1]

Самое принятіе въ число адептовъ мистерій обусловливалось особенными требованіями и обрядами, какъ и самое приготовленіе къ участію въ таинствахъ. Инціатура т. е. вступленіе въ число адептовъ, сопровождалась прежде всего очистительными церемоніями, состоявшими большею частію въ омовеніи водою (κάθαρσις). [2] Въ самоѳракійскихъ мистеріяхъ обрядъ очищенія соединялся съ исповѣданіемъ грѣховъ. [3] Затѣмъ въ елевзинскихъ мистеріяхъ слѣдовали мимическія и символическія сцены, которыя вступающаго вводили въ предметъ и содержаніе таинственныхъ обрядовъ. За ними начинались такъ называемыя «испытанія» т. е. сцены ужаса. Среди глубокаго мрака взору вступающихъ представлялись чрезвычайные, никогда ими не видѣнные, предметы ужасныхъ формъ или слышались непонятные звуки и слова, произносившіяся ужасающимъ голосомъ. Очевидно это тоже, что и испытанія при вступленіи въ

---

[1] Ibid. p. 356.

[2] Ванна, какъ символъ очищенія, была носима и въ процессіи Іакха вмѣстѣ съ другими символическими предметами. Извѣстно было и очищеніе посредствомъ воздуха; участникъ мистерій поднимался на воздухъ, чтобы могъ коснуться фалла, висѣвшаго на сосновой вѣтви, которую несли въ процессіи. Maury. II. 352.

[3] Извѣстенъ разсказъ о томъ, что когда гіерофантъ этихъ мистерій предложилъ полководцу Лизандру, который желалъ участвовать въ нихъ, сказать самое важное изъ совершенныхъ имъ преступленій, тотъ спросилъ его: кто этого требуетъ, боги или онъ самъ т. е. жрецъ? На данный гіерофантомъ отвѣтъ, что этого требуютъ боги, Лизандръ сказалъ, что если такъ, то онъ имъ это и скажетъ.

Digitized by Google

масонскія ложи. Сцены мрака и ужаса быстро смѣнялись картиною свѣта и пріятными для глазъ видами игръ и танцевъ среди роскошной природы (φωταγωγή). Кажется, что тѣ и другія сцены соединялись съ нѣкоторыми магическими, или мнимо-чудесными явленіями, которыя еще болѣе усиливали впечатлѣніе видѣннаго и поражали воображеніе посвящаемыхъ; раздавался громъ, блистала молнія, являлись боги и богини и изъ устъ ихъ слышались угрозы или благословенія. Особенный актъ иниціаціи состоялъ въ показаніи (παράδοσις) извѣстныхъ таинственныхъ предметовъ т. е. символовъ или реликвій и амулетовъ; вступающіе должны были прикасаться къ нимъ или цѣловать ихъ. Иногда, кажется, при этомъ они вкушали отъ нѣкоторыхъ св. яствъ, какъ это видно изъ отвѣтныхъ формулъ, которыя должны были произносить посвящаемые въ таинства. [1] Не-

---

[1] De tympano manducavi, de cymbalo bibi (Iul. Firmicus); или: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν πάστον ὑπέδυον (Clem. Admon. ad gentes. I, 2). Тимпанъ, изъ котораго ѣли, и кимвалъ, изъ котораго пили, вѣроятно особыя мистическія названія предметовъ, имѣвшихъ символическое значеніе. Изъ нѣкоторыхъ другихъ свидѣтельствъ извѣстна еще слѣдующая формула, которою на вопросы іерофанта отвѣчалъ посвящаемый: «я постился, пилъ отъ кикеона» (ἔπιον τὸν κυκεῶνα, кикеонъ — отваръ изъ полбы, напитокъ, употреблявшійся въ мистеріяхъ, какъ символъ животворной силы), «я взялъ изъ ящика» (извѣстное въ мистеріяхъ блюдо, или корзина съ плодами, которую носили при совершеніи обрядовъ), «и послѣ того какъ вкусилъ, положилъ въ сосудъ (κάλαθος), затѣмъ снова взялъ изъ него и положилъ въ ящикъ» (εἰς κίστην). Объясняютъ эту мистическую формулу такимъ образомъ: я постилась, говоритъ адептъ отъ имени своей души, т. е. отрекласъ отъ земныхъ удовольствій; въ замѣнъ ихъ я вкусила питья изъ вещества не ослабляющаго, я стала тѣломъ чрезъ вкушеніе отъ матеріальнаго питья; но я должна возвратиться изъ этого тѣла, въ которое низошла, туда же,

Digitized by Google

извѣстно, это ли было окончательнымъ актомъ инициатуры, но сохранилась формула: κόγξ, ὄμπαξ, которою завершалось все дѣйствіе и распускалось собраніе, нѣчто, подобное римско-католическому: ite, missa est. [1] Посвященные надѣвали и затѣмъ носили особенную одежду—длинное, льняное платье, а на головѣ вѣнокъ изъ мирты и повязку пурпурнаго цвѣта. Во время очистительныхъ обрядовъ они одѣвались въ кожу молодой лани; она употреблялась и при малыхъ празднествахъ въ обычномъ культѣ Діониса. [2]

Что же составляло тайну этихъ мистерій? Къ чему были эти сложныя таинственныя приготовленія? Что получали чрезъ участіе въ мистеріяхъ ихъ адепты? Сообщалось ли въ нихъ дѣйствительно высокое религіозное ученіе, оставшееся намъ неизвѣстнымъ, ускользнувшее изъ того, что мы знаемъ о религіи грековъ, или въ нихъ ничего не было, кромѣ непонятно для чего скрываемыхъ обрядовъ и сценъ, разсчитанныхъ на возбужденіе воображенія? Ни то, ни другое, по нашему мнѣнію.

Лобекъ въ своемъ сочиненіи Aglaopham—имя извѣстнаго гіерофанта елевзинскихъ мистерій, толкователя символовъ и тайнъ—критически разобралъ всѣ дошедшія до насъ историческія свидѣтельства о гре-

---

откуда пришла, изъ сосуда должна перейти въ св. ящикъ. Aglaopham. t. I. p. 24. Maury. t. II. p. 335.

[1] Ibid. t. II. 336.

[2] Повидимому степени посвященія были и въ Греціи неодинаковы, какъ у адептовъ мистерій иранскаго Митры. Можно было получить посвященіе въ малыя таинства и не имѣть права участвовать въ большихъ. Различаются μύησις просто и δευτέρα μύησις т. е. второе, высшее посвященіе, которое повидимому характеризовалось терминомъ ἐποπτεία или αὐτοψία. Епопты такимъ образомъ были мисты высшей, послѣдней степени.

Digitized by Google

ческихъ мистеріяхъ для того только, чтобы сдѣлать выводъ, что въ мистеріяхъ не было никакой доктрины, что все значеніе таинственныхъ обрядовъ заключалось въ сценическихъ представленіяхъ, дѣйствовавшихъ на воображеніе. Если что можетъ быть, по его словамъ, допущено въ мистеріяхъ въ смыслѣ ученія, или особеннаго воззрѣнія, то развѣ то только, что фабула, воспроизводившаяся въ обрядѣ, давала поводъ къ мечтамъ, что при этомъ люди мыслящіе могли дѣлать свои догадки и находить въ сценахъ свой субъективный смыслъ; но самъ гіерофантъ не говорилъ ни слова. [1] Въ этомъ Лобекъ находитъ разрѣшеніе вопроса о значеніи мистерій и разоблаченіе мнимыхъ тайнъ въ ихъ содержаніи. Сочиненіе его имѣетъ огромное научное значеніе по разработкѣ историческаго матеріала относительно мистерій, но общій взглядъ его не можетъ быть принятъ; онъ составляетъ крайность, точно такъ, какъ крайность и противоположный этому взглядъ Крейцера и его послѣдователей, которые видѣли въ мистеріяхъ остатки первобытнаго, чистаго религіознаго ученія, передававшагося символически немногимъ избраннымъ. [2]

Главный и выдающійся, можно сказать существенный элементъ въ содержаніи мистерій и въ Греціи, какъ въ Египтѣ и въ другихъ странахъ, дѣйствительно состоялъ въ самомъ обрядѣ, или въ сценическомъ дѣйствіи. Самое имя τελετή, какимъ по преимуществу назывались мистеріи, значило просто:

---

[1] Aglaopham. t. I. pag. 69—72. 144—147.

[2] По Крейцеру, малыя мистеріи состояли исключительно въ обрядности, но большія заключали въ себѣ таинственное ученіе, которое гіерофантъ передавалъ и объяснялъ епоптамъ. Kreuzer. Symbolik. 13. IV. und 2 Heft. S. 386—400.

Digitized by Google

обрядъ, дѣйствіе; въ дальнѣйшемъ уже своемъ значеніи оно получило смыслъ особенно таинственнаго дѣйствія и нравственнаго понятія о «совершенствѣ». Въ мистеріяхъ воспроизводилось содержаніе миѳа о Деметрѣ и Персепонѣ, о Загреѣ и Якхѣ въ самыхъ живыхъ, пластическихъ формахъ, и притомъ во всѣхъ подробностяхъ, во всѣхъ частныхъ чертахъ. Здѣсь представлялись не только плачъ и сѣтованіе Деметры и явленіе Персепоны или убіеніе Діониса Загрея и рожденіе Якха, но даже дѣтскія игры, среди которыхъ Діонисъ по миѳу былъ похищенъ титанами.[1] Самое сердце Діониса изображалось пластически подъ извѣстною фигурою, или эмблемою; эти изображенія, или модели мисты постоянно носили при себѣ.[2] Нѣтъ сомнѣнія, что въ этихъ обрядахъ всѐ сводилось главнымъ образомъ къ дѣйствію на воображеніе. Съ этою цѣлію искусственно представлялись наприм. и соединеніе въ воздухѣ надъ землею богини Персепоны, изникающей изъ безднъ аида, съ ея ма-

---

[1] Свидѣтельство объ этомъ Арновія см. у Лобека. t. I. p. 699. У Климента александрійскаго упоминаются, въ числѣ символовъ и св. предметовъ мистерій, κῶνοι, οἱ στρόβιλοι καὶ οἱ θύρσοι, ῥόμβος, δίνος. Точно не выяснено, что это за предметы, филологическое значеніе которыхъ сводится къ понятію небольшаго круглаго, или кружащагося предмета (колесо, кружокъ, волчокъ) и къ понятію жезла, палки (θύρσος); но всего вѣроятнѣе, что это были принадлежности дѣтскихъ игръ, имѣвшихъ символическое значеніе въ связи съ содержаніемъ миѳа о похищеніи Діониса во время игры. Плутархъ называетъ ихъ дѣтскими игрушками (παίγνια κουροσύνης). Ibid. p. 701.

[2] Повидимому это сердце Діониса имѣетъ въ виду Климентъ александрійскій, когда говоритъ о мистической пирамидѣ. Нѣкоторые находятъ указаніе на тоже въ символическомъ κῶνος (конусъ, сосновая шишка), и предполагаютъ, что адепты мистерій носили этотъ κῶνος на тирсѣ (жезлѣ), изображая діонисово сердце, сохраненное Аѳиною. См. Aglaoph. t. I. p. 700.

Digitized by Google

терью, и тѣ картины и сцены, которыя видѣли предъ собою посвящаемые. Но всѣ эти обряды и сцены очевидно предполагали собою особенный смыслъ, иначе они не имѣли бы никакого значенія. Извѣстно съ другой стороны, что были особенныя книги, въ которыхъ излагался въ порядкѣ и послѣдовательности весь ходъ мистерій; а это предполагаетъ систематизацію обряда по извѣстной, основной мысли. Необходимо наконецъ допустить, что орфическіе ἱεροὶ λόγοι, которые дошли до насъ только въ отрывкахъ, заключали въ себѣ нѣчто отдѣльное отъ обыденной народной вѣры. Доктрины, въ смыслѣ опредѣленной, точно изложенной догмы, въ нашемъ смыслѣ этого слова, могло не быть дѣйствительно, но ея и вообще не было въ религіи грековъ. Свидѣтельство Аристотеля и нѣкоторыхъ другихъ писателей о томъ, что посвященные не получали никакихъ опредѣленныхъ наставленій, на чемъ по преимуществу основываетъ Лобекъ свои заключенія о значеніи мистерій, [1] ничего не доказываетъ. Ученіе всѣми предполагалось по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ, и съ нимъ адептъ могъ знакомиться и не среди совершенія обрядовъ, которые имѣли для него не теоретическое, или доктринальное, а нравственно-сакраментальное значеніе. Гіерофантъ могъ не предлагать опредѣленной доктрины, но въ общемъ ученіе это было извѣстно и о немъ напоминали таинственныя «апоррета» и мистическія изреченія, слышавшіяся изъ святилища.

Какое же ученіе предполагалось мистеріями? Отвѣтъ на это вовсе не труденъ; строго говоря, объ этомъ не можетъ быть даже вопроса въ виду того, что мы знаемъ о содержаніи миѳовъ, воспроизводив-

[1] Aglaopham. t. I. p. 145. 199.

Digitized by Google

шихся въ таинственныхъ обрядахъ. Въ этомъ предполагавшемся таинственномъ ученіи было не больше того, что было въ орфическомъ религіозномъ воззрѣніи, но и не меньше. Мистеріи стояли въ такомъ же отношеніи къ обыкновенному народному культу, какъ орфическія воззрѣнія къ гомерическому, и извѣстія о мистеріяхъ проясняютъ намъ это воззрѣніе точно такъ, какъ свѣдѣнія объ орфическомъ ученіи проясняютъ содержаніе и значеніе мистеріальныхъ церемоній. Содержаніе орфизма заключалось въ особенномъ натуралистически-пантеистическомъ ученіи о происхожденіи міра и людей и въ своеобразномъ взглядѣ на ихъ судьбу. Орфикамъ приписывается и обработка миѳовъ о Діонисѣ и Деметрѣ въ особенномъ космогоническомъ и антропологическомъ смыслѣ. Мы видѣли, что къ тѣмъ же космологическимъ представленіямъ сводятся и понятія о таинственныхъ богахъ самоѳракійскихъ мистерій. Мы могли бы прибавить къ этому, что космологическіе и антропологическіе вопросы представляютъ собою предметъ по преимуществу таинственный и вмѣстѣ важный для человѣка и его чувства, что они останавливаютъ на себѣ особенное вниманіе, напрягая мысль и воображеніе, и что они же составляли содержаніе и египетскихъ, какъ и другихъ древнихъ мистерій. А въ религіи Гомера эти вопросы не только не рѣшены, но едва затронуты. Такимъ образомъ это не было ученіе совершенно новое, ничѣмъ не связанное съ народной вѣрой, чтобы въ виду его нужно было отрицать возможность всякаго рода особенныхъ, отдѣльныхъ отъ народной вѣры воззрѣній и спрашивать, какъ это дѣлаетъ Лобекъ, какимъ образомъ могли сообщаться новыя идеи или новое ученіе цѣлымъ массамъ народа, участвовавшимъ въ мистеріяхъ, цѣлымъ тысячамъ посвящен-

Digitized by Google

ныхъ безъ того, чтобы не произошло при этомъ совершеннаго разложенія старой вѣры, и какъ могла эта доктрина новая, высокая, не распространиться и остаться намъ неизвѣстною? [1] Эти вопросы неразрѣшимы только для тѣхъ, кто предполагаетъ въ мистеріяхъ дѣйствительно высокое и совершенно неизвѣстное намъ ученіе. Но ученіе мистерій было ново ровно настолько же, насколько ново было воззрѣніе, извѣстное подъ именемъ орфическаго; мистическій культъ такъ же свободно могъ стоять рядомъ и подлѣ обыкновеннаго культа, какъ орфическая доктрина, считавшаяся сектантскою, уживалась съ народными вѣрованіями и удобно распространялась по всей Греціи. Нѣтъ нужды предполагать въ греческихъ мистеріяхъ что либо высшее, какъ для объясненія содержанія египетскихъ мистерій нѣтъ необходимости видѣть въ нихъ что-либо большее того, что извѣстно объ Озирисѣ изъ мистическаго богословія египетскихъ жрецовъ.

Итакъ внутренній смыслъ мистерій и ихъ значеніе заключались въ космологическихъ и антропологическихъ воззрѣніяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ орфическаго преданія, или ученія. Въ нихъ по преимуществу и выражалось видоизмѣненіе типовъ Деметры и Діониса изъ понятій физическихъ въ интеллектуальныя и нравственныя. Физическое понятіе Деметры и Персепоны пластически представлялось здѣсь подъ формою зерна съ фазисами его развитія (Деметра собственно и была олицетвореніемъ хлѣбнаго зерна); искусственно воспроизводились предъ глазами зрителей метаморфозы въ состояніи хлѣбнаго зерна, исче-

[1] Aglaopham. t. I. pag. 14.

Digitized by Google

зающаго въ глубинѣ земли и затѣмъ снова возникающаго въ видѣ питательнаго растѣнія. Но этотъ же образъ служилъ аллегорическимъ указаніемъ и на послѣднюю судьбу человѣка, котораго такъ возвысила нравственно культура земли и который не умретъ, какъ не умираетъ и сѣмя, брошенное въ землю. Плачъ и сѣтованіе Деметры и явленіе Персепоны своимъ аграрнымъ, физическимъ значеніемъ возводили къ мысли объ иной веснѣ, имѣющей наступить для человѣка и человѣчества послѣ зимы и осени т. е. о возстаніи духовномъ послѣ отпаденія души отъ бога въ міръ чувственности и ея страданій въ этомъ мірѣ. Магическія дѣйствія Деметры, которыя она совершала надъ сыномъ царя Келеоса Демофоонтомъ, котораго бросала въ огонь, чтобы сдѣлать безсмертнымъ, были образомъ очищеній, которыя проходила душа, ищущая безсмертія. [1] Діонисъ, этотъ сынъ солнца и влаги, сталъ теперь не только свѣточемъ физическаго міра и его творческою силою, но и источникомъ нравственнаго развитія и подателемъ жизни вѣчной. Его смерть отъ рукъ титановъ означала разсѣяніе и расчлененіе міровой сущности на разнообразныя формы, скрывшія подъ собою божественную стихію; она же была символомъ и двойственности началъ въ человѣкѣ, духовнаго и чувственнаго. Якхъ, этотъ новый, не земной, а небесный Діонисъ, новое порожденіе діонисова существа, служилъ олицетвореніемъ не только того внутренняго, неумирающаго огня, или той творческой силы природы, которая оживляетъ ее весною, но и того внутренняго одушевленія человѣ-

[1] Извѣстно, что съ малыми елевзинскими мистеріями соединялся культъ умершихъ. Maury t. II. p. 326.

Digitized by Google

ка, той нравственной силы, которая возвышаетъ его надъ природою и чувственностію и дѣлаетъ способнымъ къ безсмертію. Сердце Діониса, изъ котораго возникаетъ Якхъ, и было поэтому предметомъ поклоненія въ мистеріяхъ, а его модель — магическою вещію, которую носили при себѣ мисты. Она была эмблемою духовной, неумирающей сущности самого человѣка. Такимъ образомъ идея о духовно нравственномъ достоинствѣ человѣка и о безсмертіи его проникала собою мистеріальный культъ. Изъ мистерій, говоритъ Платонъ, [1] мы знаемъ о паденіи души и ожидающемъ ее возстаніи. Когда адепты мистерій пили изъ двухъ чашъ діонисовыхъ (аттрибуты Діониса), то первая значила чашу рожденія т. е. низверженіе души въ область чувственности, вторая—чашу возрожденія и мудрости, ведущей къ безсмертію. Особенно ясно раскрывалась эта послѣдняя идея—о безсмертіи. Не несправедливо соображеніе Мори, что въ обрядахъ, сопровождавшихъ посвященіе въ таинство, подъ картинами ужаса, которыя смѣнялись пріятными видами и явленіемъ боговъ неба и ада, нужно разумѣть аидъ, или тартаръ и елисейскія поля; есть также основаніе думать, что описанія аида и елисейскихъ полей у Виргилія и у другихъ позднѣйшихъ поэтовъ частію заимствованы изъ мистерій или составлены подъ ихъ вліяніемъ. [2] Повидимому мистеріямъ приписывалась сакраментальная сила дѣлать адептовъ ихъ способными къ безсмертію и жизни въ соединеніи съ божествомъ; въ нихъ и чрезъ нихъ души «пріобщались діонисова существа», какъ гово-

---

[1] Plat Phædon. Aglaopham. t. II. p. 795.
[2] Maury. t. II. p. 334.

Digitized by Google

рили объ этомъ неоплатоники. [1] Этимъ объясняются слова Исократа и другихъ о блаженствѣ тѣхъ людей, которые участвуютъ въ мистеріяхъ. [2] Не участвовавшіе въ таинственномъ культѣ повидимому лишались безсмертія — взглядъ не чуждый, какъ мы знаемъ, и Гомеру, у котораго надѣлялись безсмертіемъ только избранные, но развитый у него на другихъ основаніяхъ.

Итакъ предполагавшаяся въ мистеріяхъ доктрина есть таже самая, которая извѣстна подъ именемъ орфической. Этимъ разрѣшается весь вопросъ объ ученіи мистерій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и частный вопросъ о предполагаемомъ монотеизмѣ у адептовъ мистерій. Монотеистическое ученіе могло быть въ мистеріяхъ; но если оно и было, то было не инымъ, а тѣмъ же, какое заключалъ въ себѣ орфизмъ. Мори, не принимая взглядовъ Крейцера и его школы, думаетъ однакоже, что если не сами адепты мистерій, то гіерофанты и вожди мистеріальнаго культа возвышались до идеи о единствѣ божества и могли заимствовать ее изъ философіи. [3] Предположеніе это имѣетъ свою вѣроятность; идея монотеизма могла быть извѣстна не только гіерофантамъ, но и простымъ мистамъ; она была уже довольно распространена въ позднѣйшее время. Но это былъ монотеизмъ пантеистическій, не исключавшій другихъ низшихъ боговъ. Философія не могла въ этомъ отношеніи ничего при-

---

[1] Ἕδει τὴν ψυχὴν νοῦ μετέχουσαν Διονυσιακοῦ. Procl. in Tim. III. 200. У Лобека Aglaoph. t. I. 583. Мистическая ванна Якха служила повидимому символомъ этого очищенія души чрезъ соединеніе съ существомъ Якха. Ibid. 584.

[2] Ἧς (τελετῆς—священнодѣйствіе) οἱ μετέχοντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος, ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. Isokr. IV. Panegyr. (См. Aglaoph. t. 1. p. 69.)

[3] Maury. t. II, p. 347. 348.

Digitized by Google

дать отъ себя мистеріальнымъ воззрѣніямъ; она сама не возвышалась до чистаго и ясно сознаннаго единобожія; монотеизмъ орфиковъ по своему характеру не расходился съ общимъ языческимъ взглядомъ. [1]

Форма, подъ какою представлялись въ мистеріяхъ эти сравнительно новыя воззрѣнія, была грубо чувственна. Отчасти она унаслѣдована отъ прежняго несложнаго культа, къ которому примкнули мистеріи, отчасти вновь развита подъ вліяніемъ стремленія къ пластичности, составлявшей отличительную черту мистерій. Подробности и разныя принадлежности миѳовъ требовали этого, а общее натуралистическое воззрѣніе орфизма этому не препятствовало, а благопріятствовало. Такимъ образомъ древній, простой фаллическій культъ Діониса усложнился еще болѣе чувственными формами и повліялъ въ томъ же направленіи на культъ Деметры. Въ елевзинскихъ и діонисовыхъ мистеріяхъ, говоритъ съ негодованіемъ бл. Ѳеодоритъ, τὸν τοῦ Διοϋσου φαλλὸν ἴσμεν προσκυνούμενον καὶ τὸν κτενὰ τὸν γυναικαῖον παρὰ γυναικῶν τιμῆς ἀξιούμενον. [2] Для подробностей въ миѳѣ о Деметрѣ составленъ разсказъ о Баубо (Βαυβὼ), утѣшавшей Деметру, полный грубаго, не передаваемаго содержанія. [3] Въ тѣхъ же ви-

---

[1] По Макровію, въ орфическихъ гимнахъ встрѣчается имя бога Ἰάω, отождествляемаго съ солнцемъ—Діонисомъ. Что такое этотъ богъ Ἰάω, котораго позднѣйшіе греки смѣшивали съ еврейскимъ Іеговою, объ этомъ мы сказали уже выше, въ исторіи финикійской религіи. Типъ халдейскаго Ἰάω дѣйствительно подходитъ къ типу Діониса—солнца. Aglaoph. t. I. p. 461.

[2] Therap. III, 521. Κτείς, pecten (τὸ ἀιδοῖον γυναικαῖον), кажется, представлялся подъ фигурою, сдѣланною изъ мѣди, и едва ли не былъ тотъ мистическій пирогъ (placentae species, mullo similis), о которомъ упоминаютъ свидѣтельства, касающіяся мистерій. Aglaoph. t. 1. p. 200.

[3] Когда Деметра, сѣтовавшая о похищеніи дочери, пришла въ

Digitized by Google

дахъ представлялся concubitus Iovis cum Cerere et ejus filia,[1] а равно и заимствованный изъ малоазіатскаго сабазіанскаго миѳа разсказъ о превращеніи Зевса въ дракона для обольщенія своей матери Реи—разсказъ еще болѣе чувственнаго содержанія, хотя и имѣвшій свой космогоническій смыслъ. [2] Таковы вообще священные браки (ἱεροί γάμοι) у позднѣйшихъ орфиковъ.[3] Наконецъ дикій и грубый характеръ имѣли и такъ называемыя гомофагіи (ὁμοφαγίαι), на которыхъ мисты для изображенія смерти Діониса, растерзаннаго титанами, ѣли кровавое мясо.[4] Но внутренній смыслъ обрядовъ казался высокимъ для того конечно, кто его понималъ.

Въ связи съ особенностями мистеріальной доктрины находился и особенный бытъ адептовъ мистерій—новое доказательство того, что въ этихъ таинственныхъ обрядахъ заключалось особенное ученіе, или преданіе. Адепты имѣли свою діэтетику; и предъ мистеріями, и во время совершенія ихъ они должны были воздерживаться отъ употребленія домашнихъ

Елевзисъ, Баубо, жившая здѣсь вмѣстѣ съ Триптолемомъ и Евмолпомъ, угощая богиню, поднесла ей отваръ изъ полбы (κυκεῶνα), но богиня, удрученная горемъ, не хотѣла пить его; тогда огорченная Баубо ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεᾷ; богиня послѣ этого повеселѣла и приняла питье (Clem. Admon. ad gent.). Арновій разсказываетъ это иначе; онъ говоритъ, что Baubo partem illam corporis, per quam secus foemineum sobolem solet prodere, facit in speciem laevigari nondum duri atque striculi pusionis, redit ad deam tristem et retegit se ipsam. Aglaoph. t. II, 819. 820.

[1] Ibidem. t. I. p. 198.

[2] См. выше о культѣ Фригіи. Деметра при этомъ, какъ и Цибела, носила имя Brimo.

[3] Особенно грубы были представленія теогаміи (бракъ Плутона съ Прозерпиною) въ сицилійскихъ мистеріяхъ, которыя составляли обособленную форму елевзинскихъ. Maury. t. II. p. 375.

[4] Idem. II, 380.

Digitized by Google

птицъ, рыбъ, гранатъ и яблоковъ. Это было впрочемъ не столько аскетическимъ воздержаніемъ, сколько символическимъ выраженіемъ извѣстныхъ идей и аллюзіей мистеріальныхъ миѳовъ. Въ тесмофоріяхъ не дозволялось ѣсть плодовъ гранаты оттого, что Прозерпина вкусила отъ нихъ въ аидѣ; рыба запрещалась, какъ и въ малоазійскихъ религіяхъ, потому что служила символомъ производительной силы. Относительно жрецовъ требованія эти были еще сложнѣе. Особеннаго рода постъ адептовъ мистерій имѣлъ тоже значеніе; они должны были въ видахъ приготовленія къ совершенію своихъ таинствъ вкушать извѣстную пищу, хранившуюся въ мистическомъ ящикѣ (cista mystica), который носили въ мистеріяхъ. Въ цвѣтущія времена мистерій образъ жизни адептовъ отличался суровостію и искреннимъ религіознымъ одушевленіемъ.

Какъ и когда произошли мистеріи? И на этотъ вопросъ отвѣчали и отвѣчаютъ различно. Если одни смотрятъ на нихъ, какъ на явленіе новое, которое извнѣ взошло въ греческій культъ, то другіе изводятъ ихъ изъ глубокой древности, предполагая, что мистеріальные обряды прежде были открытыми обычными священнодѣйствіями, но потомъ забыты и оставлены, а у мистовъ воспроизведены снова. Основаніе къ такому заключенію подаютъ какъ свидѣтельства древнихъ о томъ, что нѣкоторые изъ таинственныхъ обрядовъ были въ древности обычными, открытыми религіозными церемоніями, такъ и непонятныя по языку, очевидно древнему, формулы и выраженія, употреблявшіяся въ мистеріяхъ, въ родѣ выше приведеннаго κόγξ, ὄμπαξ, которымъ въ Елевзисѣ заключались обряды иниціатуры и самихъ мистерій.[1]

[1] Формулу эту объясняли съ индѣйскаго, находя въ ней тождество

Digitized by Google

Обобщая это заключеніе и перенося его отъ греческихъ мистерій на всѣ таинственные культы, въ немъ ищутъ разрѣшенія всѣхъ недоразумѣній относительно мистерій. [1] Мнѣніе это дѣйствительно очень многое разъясняло бы въ вопросѣ о греческихъ, какъ и всякихъ другихъ мистеріяхъ, особенно же ихъ таинственную обстановку. Но о времени явленія греческихъ мистерій и ихъ происхожденіи нельзя говорить отрѣшенно отъ того, что намъ уже извѣстно о происхожденіи самой доктрины, которой онѣ были внѣшнимъ выраженіемъ.

Многое повидимому служитъ доказательствомъ древности мистеріальнаго культа въ Греціи. Въ мистеріяхъ хранились, какъ святыня, и были предме-

---

съ фразою: canscha-om-pacsha, которою брамины до-нынѣ заканчиваютъ свои собранія. Canscha, по объясненію Уильфорда, есть предметъ высшихъ желаній, или стремленій; om—извѣстное св. слово у браминовъ, а pacsha — ходъ, порядокъ, счастіе. На этомъ основаніи Крейцеръ и графъ Уваровъ (въ сочиненіи: Sur les mysteres d'Eleusis) предполагали, что въ мистеріяхъ отъ глубокой древности хранились первобытныя религіозныя преданія, переходя отъ народа къ народу. См. Kreuzer. Symbolik. B. IV. 1 и 2 Heft. S. 399. Другіе на томъ же основаніи и въ виду мнѣнія о путешествіи Діониса въ Индію думали, что въ Грецію оракулы и мистеріи занесены изъ Индіи какимъ-то Діонисомъ. Aglaoph. t. I. p. 6. Но съ тѣхъ поръ какъ Лобекъ заподозрилъ подлинность самого чтенія формулы: κόγξ, ὄμπαξ, которая, по другимъ свидѣтельствамъ, (Гезихій) читалась κόγξ ὀμόωξ или κ-οῖον-παξ, и доказалъ, что это были звуки, означавшіе вообще окончаніе всякаго дѣйствія и не имѣвшіе отношенія къ содержанію мистерій, сближеніе ихъ съ санскритскою или браминскою формулою, сдѣланное Уильфордомъ, стало сомнительнымъ и нынѣ признается невѣрнымъ. По Гезихію, слова κόγξ, ὄμπαξ — звуки, похожіе на шумъ судебнаго шарика или водяныхъ часовъ, были знаками окончанія дѣйствія, не выражавшими никакой мысли, подобно аттическому ὀλὸψ, Aglaoph. t. I. p. 775—780.

[1] Эту мысль проводитъ и г. Хвольсонъ относительно восточныхъ мистерій въ сочиненіи Die Ssab. und der Ssabismus. t. II, S. 348.

Digitized by Google

томъ поклоненія древнія изображенія боговъ, св. сосуды и другія принадлежности древнѣйшихъ культовъ. Гіерофантъ выносилъ ихъ и показывалъ народу.[1] Адепты елевзинскихъ таинствъ одѣвались въ одежду (шкура лани), которая носилась въ древнѣйшія времена и во время Ѳукидида сохранялась еще у немногихъ стариковъ въ Іоніи.[2] Но все это легко объясняется тѣмъ, что культъ мистерій примкнулъ къ древнимъ простѣйшимъ обрядамъ и взялъ себѣ ихъ принадлежности, или обставилъ себя ими, чтобы придать себѣ авторитетъ древности. Не говоря объ очевидномъ, сравнительно позднемъ, явленіи орфическихъ воззрѣній, лежавшихъ въ основѣ елевзинскихъ и діонисовыхъ мистерій, исторически трудно допустить, чтобы такой сложный культъ, каковъ культъ мистерій былъ возстановленіемъ, или возобновленіемъ обрядовъ древности, которые всегда отличаются простотою. Психологически явленіе таинственнаго культа одинаково возможно и въ древности, и въ позднюю эпоху, и въ послѣднюю не менѣе, чѣмъ въ первую. Напряженность мысли и чувства, экстазисъ, подъ вліяніемъ извѣстныхъ состояній и обстоятельствъ, всегда одинаково возможны. Мистеріальные культы возникаютъ и нынѣ, и притомъ въ религіяхъ совершенно установившихся.[3] Психологическая точка зрѣнія, по нашему мнѣнію, есть одна изъ самыхъ цѣлесообразныхъ въ рѣшеніи такихъ вопросовъ, каковъ вопросъ о происхожденіи таинственнаго культа. Мы знаемъ, что влеченіе къ таинственному, общее всѣмъ религіямъ, почти въ каж-

---

[1] Aglaoph. t. I. p. 57—61.

[2] Maury. t. II. p. 337.

[3] Можно указать при этомъ на разсказъ Османъ-Бея о магометан-

Digitized by Google

дой изъ нихъ выражалось въ особенныхъ формахъ, отдѣльныхъ отъ обычныхъ религіозныхъ обрядовъ и что оно не составляетъ принадлежности только греческаго культа. Не было или почти не было религіи, которая не допускала бы особеннаго рода служеній божеству, свойственныхъ извѣстнымъ избраннымъ лицамъ. Съ другой стороны, таинственные обряды въ Греціи, какъ и въ другихъ странахъ по-преимуществу привязаны были къ космологическимъ понятіямъ и къ культу хтоническихъ, земныхъ и подземныхъ божествъ, съ представленіемъ о которыхъ связанъ и таинственный вопросъ о судьбахъ самого человѣка. Къ этому мы могли бы прибавить, что культъ земныхъ и подземныхъ боговъ темныхъ и таинственныхъ, по самому своему характеру, какъ таинственна глубина подземной бездны и мрака, не могъ не быть болѣе или менѣе своеобразнымъ. Понятно само собою, что при такой точкѣ зрѣнія происхожденіе мистеріальныхъ культовъ не можетъ, ограничиваться только временами древности; возникновеніе ихъ опредѣляется эпохою развитія понятій о хтоническихъ богахъ и явленіемъ извѣстныхъ антропологическихъ вопросовъ, или болѣе глубокихъ религіозныхъ стремленій. А эту послѣднюю эпоху очевидно нельзя относить исключительно ко временамъ древности. Подобные вопросы, лежащіе въ существѣ религіозныхъ стремленій, могутъ подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ возникать и развиваться, то ранѣе, то позднѣе. Въ Греціи они повидимому возникли уже послѣ Гомера.

скихъ невольницахъ цвѣтной расы въ Константинополѣ, собирающихся для своеобразныхъ оргіастическихъ обрядовъ въ извѣстные опредѣленные дни. Отеч. Зап. Февр. 1874 г.

Digitized by Google

Извѣстно также, что греческія мистеріи, какъ и самый орфизмъ, не были продуктомъ чисто греческимъ, что онѣ восприняли на себя вліяніе иноземныхъ культовъ. Самоѳракійскій культъ указывалъ на это уже самымъ своимъ географическимъ положеніемъ. Учрежденіе елевзинскихъ мистерій приписывается преданіемъ также ѳракійскому Евмолпу; а орфическій, или діонисовъ культъ изводится изъ Фригіи. Ѳракія и Фригія не напрасно конечно упоминаются въ глухомъ преданіи объ учрежденіи мистерій и происхожденіи миѳовъ о Деметрѣ и Діонисѣ. Самыя мистеріи смѣшиваются, вслѣдствіе своего сходства, съ таинственными обрядами у другихъ народовъ—елевзинскія съ малоазійскимъ культомъ Цибелы (понятіе о самой Цибелѣ у грековъ, какъ мы видѣли, сложилось подъ тѣмъ же малоазійскимъ вліяніемъ), діонисовы съ фригійскимъ культомъ Сабазія и Атиса, а греческіе писатели отождествляютъ ихъ и съ культомъ египетскаго Озириса. По крайней мѣрѣ трагическая и аскетическая стихіи мистерій почти всѣми и согласно признаются за элементъ, чуждый прежней геллинской религіи, а нѣкоторые, какъ Дёллингеръ напр., мистеріальный культъ грековъ вполнѣ производятъ отъ иноземныхъ обрядовъ, предполагая, что первоначально онъ возникъ въ Критѣ, этомъ транзитномъ пунктѣ между востокомъ и Греціей, и занесенъ сюда изъ Малой Азіи или изъ Египта, а затѣмъ проникъ во Ѳракію и Гелладу чрезъ Самоѳракію то есть чрезъ Самосъ, лежавшій, какъ и Критъ, на Средиземномъ морѣ.[1] Сходство греческихъ мистерій, особенно діонисовыхъ, съ малоазійскими и

---

[1] Döllinger. Heidenthum und Judenthum. S. 141.

Digitized by Google

египетскими дѣйствительно очевидно, и въ вопросѣ о происхожденіи мистерій оно не можетъ быть оставлено безъ вниманія, хотя съ другой стороны нельзя не замѣтить, что грекъ и въ этомъ случаѣ далъ свою болѣе изящную форму тому, что онъ принялъ отъ другихъ народовъ, и избѣжалъ крайностей восточнаго оргіазма. Мистическій культъ Деметры, примкнувшій къ прежнимъ панегиріямъ въ честь богини плодородія, заимствовалъ стихіи культа восточной «матери бытія», но никогда не доходилъ до того часто дикаго, чудовищнаго изувѣрства, какимъ въ Малой Азіи отличались церемоніи въ честь этой богини. Діонисовъ культъ совмѣщалъ въ себѣ элементы культа Адониса и Атиса, имѣлъ свои παθήματα т. е. представленія смерти и страданій, но не зналъ никогда тѣхъ дикихъ оргій, какими въ Азіи сопровождали свои празднества въ честь Атиса и Адониса ихъ изступленные служители и поклонники. [1]

Но ставя въ связь происхожденіе мистерій съ явленіемъ и развитіемъ орфической доктрины и допуская до извѣстной степени чужеземное вліяніе на нихъ, мы не можемъ однакоже безусловно отрицать древность нѣкоторыхъ стихій мистеріальнаго культа Греціи. Уже Гомеръ говоритъ о селлахъ, пророкахъ пеласгійскаго, додонскаго Зевса, «которые не моютъ ногъ и спятъ на землѣ обнаженной». [2] Нѣтъ сомнѣ-

---

[1] Только на окраинахъ Греціи и въ сосѣдней съ Азіей Фригіи культъ Діониса имѣлъ характеръ болѣе близкій къ малоазійскому. Здѣсь онъ совершенно отождествлялся съ культомъ Сабазія; здѣсь же совершались и гомофагіи кровавой жертвы, или сыраго мяса. Maury. II, 379.

[2] Ilias. 16, 234. 235. Въ этихъ селлахъ (σελλοί), или геллахъ (ἑλλοί у Пиндара) не безъ основанія видятъ имя близкое къ имени восточныхъ галловъ, жрецовъ Цибелы и Атиса. По мнѣнію Мори,

Digitized by Google

нія, что этотъ своеобразный аскетизмъ пророковъ додонскаго Зевса имѣлъ и свое символическое, или мистическое значеніе.[1] Все, что извѣстно намъ изъ Павзанія о древнемъ додонскомъ культѣ, черты котораго уцѣлѣли до послѣднихъ временъ, указываетъ на его мистическій характеръ. Оргіазмомъ отличался и бытъ послѣ явившихся въ Додонѣ жрицъ—пеліадъ т. е. голубицъ (миѳъ о голубкахъ, прилетѣвшихъ изъ египетскихъ Ѳивъ и учредившихъ додонскій оракулъ), приходившихъ въ непосредственное общеніе съ божествомъ.[2] Итакъ уже древнее служеніе Зевсу питателю, какъ назывался додонскій Зевсъ, слѣдовательно Зевсу хтоническому, сопровождалось своего рода таинственностію. Тоже или подобное извѣстно и о древнемъ культѣ Зевсу ликейскому въ Аркадіи, въ святилищѣ котораго, какъ мы говорили, ни люди, ни животныя не бросали тѣни. Жертвенникъ его былъ на вершинѣ горы, а самыя жертвы совершались тайно.[3] Служеніе критскому Зевсу издавна сопровождалось оргіазмомъ; Зевсъ имѣлъ здѣсь и своихъ спутниковъ (πρόπολοι), какъ Діонисъ сатировъ. Сложив-

---

это было имя древнихъ обитателей страны (отсюда быть можетъ и имя гелленовъ), оставшееся потомъ за жрецами, но и онъ предполагаетъ, что имя это послѣ замѣнено именемъ куретовъ, которые упоминаются въ мистеріальныхъ культахъ. T. I. p. 197.

[1] Пророки додонскаго Зевса видѣли сны, когда спали на голой землѣ—на принесенныхъ имъ дарахъ. Быть можетъ это указывало на непосредственное соединеніе ихъ съ духомъ земли, или хтоническими богами. Ихъ называли, по Страбону, томурами; на основаніи этого имени (τέμνω—рѣжу) предполагаютъ въ нихъ обрѣзанныхъ или евнуховъ.

[2] Кромѣ дуба, изъ котораго слышался голосъ Зевса и который назывался «говорящимъ деревомъ», близъ оракула въ Додонѣ была таинственная звучащая мѣдь, или звучащій котелъ (λέβης).

[3] Лѣнтьевъ. О поклоненіи Зевсу. стр. 102.

Digitized by Google

шаяся здѣсь легенда о куретахъ, пляшущихъ вокругъ младенца Зевса, конечно имѣла въ основаніи оргіастическіе обряды жрецовъ Зевса. По Діодору и другимъ, въ Критѣ издавна извѣстны были мистеріи и миѳическія представленія, имѣвшія впрочемъ открытый, публичный характеръ. [1] При оракулѣ Зевса Трофонія въ Беотіи была таинственная пещера, въ которую ниспускался желавшій узнать свою судьбу; предварительно онъ очищался и мылся въ водѣ рѣки Геркины. [2] Итакъ таинственная стихія въ культѣ была издавна, и то замѣчательно, что и въ древности она привязана была къ представленію о божествахъ хтоническихъ, какими по преимуществу были Зевсы—додонскій, критскій и особенно беотійскій — Трофоній. Такимъ образомъ мистеріи не стоятъ внѣ всякой связи съ древнимъ культомъ. Остались также свидѣтельства о томъ, что додонскія жрицы поощряли служеніе Діонису и вообще относились благопріятно къ его мистеріямъ, [3] конечно находя въ нихъ элементъ сродный съ своимъ культомъ. Къ этимъ древнимъ таинственнымъ чертамъ культа впослѣдствіи, особенно въ такихъ мѣстностяхъ, какъ Критъ, могли присоединиться новыя, чужеземныя стихіи такого же характера и затѣмъ распространиться и принять своеобразную греческую форму. Итакъ греческія мистеріи явленіе относительно новое въ томъ окончательно сложившемся видѣ, въ какомъ мы ихъ знаемъ, но въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ онѣ принадлежатъ глубокой древности. То правда, что по содержанію, и по формѣ онѣ отличны отъ древнихъ мистическихъ

---

[1] Тамъ же. 147—151.
[2] Тамъ же. 174—175.
[3] Тамъ же. 96.

Digitized by Google

обрядовъ: иные боги и иныя понятія были ихъ предметомъ, иныя болѣе сложныя церемоніи составляли ихъ форму; но онѣ сродны до-гомерическимъ культамъ и притомъ не по одному только общему стремленію къ таинственности. Не безъ основанія предполагаетъ Лобекъ, что и самоѳракійскіе кабиры мистическаго культа, извѣстнаго грекамъ, были отличны отъ первоначальныхъ и древнѣйшихъ самоѳракійскихъ боговъ, послѣ совсѣмъ забытыхъ. [1]

Но если мистеріи явленіе сравнительно новое, если онѣ не принадлежали древнему культу, который былъ забытъ, потерялъ права гражданства, и поэтому скрывался сначала и совершался ночью, во мракѣ, какъ это предполагаютъ нѣкоторые; если съ другой стороны въ своемъ содержаніи онѣ не имѣли ничего, безусловно противуположнаго народной вѣрѣ: то какъ объяснить ихъ таинственность? Сами греко-римскіе писатели повидимому затруднялись отвѣчать на это удовлетворительно; а церковные учители объясняли таинственность мистерій изъ стыда, какой необходимо возбуждали эти обряды и употреблявшіеся въ нихъ символическіе предметы. [2] Но и на этотъ вопросъ лучшій отвѣтъ даетъ психологическая точка зрѣнія. Таинственность культа прежде всего и болѣе всего объясняется мистическимъ характеромъ идей, лежавшихъ въ его основѣ т. е. таинственностію тѣхъ вопросовъ, которые рѣшались въ мистическомъ культѣ. Это были вопросы тайны по преимуществу. Новый поводъ къ сокровенности мистерій подавали явленія

---

[1] Aglaoph. t. II. p. 1246.

[2] Quod tacet (eleusinia haeresis), pudor est (Тертулліанъ). Они находили у мистовъ единственную добродѣтель—молчаніе (virtus silentii). Aglaoph. t. I. p. 32 и 67.

Digitized by Google

природы, вызывавшія подобную настроенность, какъ это было напримѣръ въ пещерномъ культѣ беотійскому Зевсу. Напряженность чувства, вызванная таинственнымъ настроеніемъ и проявлявшаяся въ экстазисѣ, часто болѣзненномъ, и оргіазмѣ, доводившемъ до изступленія, безъ сомнѣнія не могли быть удѣломъ всѣхъ и каждаго и требовали приготовительныхъ средствъ, на которыя не всякій могъ рѣшиться по своимъ личнымъ психологическимъ или физіологическимъ свойствамъ. Къ этому, естественно присоединялись историческія и даже мѣстныя политическія условія возникновенія мистическаго культа, отчасти также бывшія причиною его таинственности. Если уже забытыя черты культа, вновь вводимыя, могли быть окружаемы, особенно въ началѣ, таинственностію, то и культъ совершенно новый и никогда неизвѣстный очевидно по тѣмъ же основаніямъ вводился съ неизбѣжною сокровенностію и предлагался не всѣмъ, а только избраннымъ. Изъ этого понятно, почему критскія мистеріи, на мѣстѣ своего возникновенія бывшія публичными, въ Геллядѣ стали закрытыми, таинственными. То самое, что мистическіе культы возникали сначала въ извѣстныхъ мѣстностяхъ, естественно, при уваженіи къ нимъ мѣстныхъ учредителей и участниковъ, обособляло ихъ отъ культа общенароднаго. [1] Наконецъ самая форма мистерій т. е. символическіе обряды и особенно символическіе предметы, самые обыкновенные и часто мелкіе или грубые, могли въ посвященныхъ вызывать заботливость укрывать ихъ отъ

[1] Лобекъ развиваетъ этотъ взглядъ до крайности, предполагая, что и самымъ происхожденіемъ своимъ мистеріи обязаны сепаративнымъ стремленіямъ греческихъ городовъ и племенъ и что онѣ постепенно приняли вслѣдствіе этого форму тайныхъ культовъ.

Digitized by Google

взоровъ толпы, которая могла сдѣлать ихъ предметомъ глумленія и насмѣшекъ. Иногда эти обряды и символы по своему чисто специфическому значенію требовали извѣстнаго рода сокровенности. То совершенно понятно, почему въ обрядахъ тесмофорій, посвященныхъ богинѣ зачатія и рожденія, участвовали только женщины и почему исключались изъ нихъ мужчины. Чисто относительнымъ значеніемъ всѣхъ этихъ причинъ вмѣстѣ взятыхъ, сила и важность которыхъ вмѣстѣ съ временемъ могла видоизмѣняться, объясняется и то, что впослѣдствіи т. е. съ распространеніемъ мистическаго культа и привычкою къ нему самая таинственность его ослаблялась и терялась. Въ позднѣйшую эпоху, какъ мы видѣли, доступъ къ нимъ былъ широкъ и свободенъ.

Изъ всего сказаннаго понятно наконецъ и то, почему мистеріи вызывали собою неодинаковые взгляды и сужденія о нихъ у самихъ древнихъ писателей. Форма ихъ была грубо-чувственна; [1] процессіи въ родѣ фаллогогій, сопровождаемыя пѣснями грубаго содержанія и гефиризмами т. е. остротами и шутками,[2] не могли конечно сами по себѣ возбуждать сочувствіе въ умахъ развитыхъ. И то не удивительно, что еще Гераклитъ возставалъ противъ безстыдства мистерій. Къ этому необходимо прибавить, что мистеріи часто были смѣшиваемы съ обыкновеннымъ фаллическимъ культомъ, котораго все значеніе состояло въ чув-

---

[1] Къ прежде сказанному объ этомъ прибавимъ со словъ Мори, что въ фаллогогіяхъ діонисовыхъ и елевзинскихъ мистерій всѣ, участвовавшіе въ этой церемоніи, adoraient et baisaient cette image obscène. Тоже дѣлали и съ χτεῖς (l'organ sexuel féminin), который игралъ главную роль въ тесмофоріяхъ. Maury. II. 366.

[2] Γεφυρισμὸς—грубая, пошлая шутка.

Digitized by Google

ственномъ оргіазмѣ; а въ позднѣйшее время орфиковъ и жрецовъ мистерій отождествляли съ астрологами, магами и теургами, эксплуатировавшими народное суевѣріе, отчего и сами мистеріи постепенно теряли свой прежній солидный характеръ.[1] Нужно было подняться далѣе, выше формы мистерій, до идеи, которая скрывалась въ нихъ, чтобы относиться къ нимъ съ сочувствіемъ. Не всѣ конечно изъ адептовъ мистерій возвышались до идеи въ одинаковой степени и отрѣшались отъ формы, хотя всѣ болѣе или менѣе къ этому стремились. Вотъ почему изъ числа извѣстныхъ историческихъ личностей мы видимъ участвующими въ мистеріяхъ и сочувственно отзывающимися о нихъ по преимуществу мыслителей идеальной настроенности, каковы были Эсхилъ, Софоклъ и Платонъ, и почему не находимъ между мистами реалиста Аристотеля;[2] не говоря о формѣ, самому воззрѣнію его чуждо было все мистическое.[3] Еще болѣе

---

[1] Этимъ конечно объясняется свидѣтельство Филона о томъ, что въ его время въ таинства не посвящался никто изъ благомыслящихъ людей, а шли въ нихъ только мечтатели, разбойники и непотребныя женщины, съ которыхъ гіерофанты брали деньги. Döllinger. Heid. und Judenth. S. 117.

[2] Съ этой точки зрѣнія не совсѣмъ понятно, почему Сократъ съ его нравственною настроенностію не участвовалъ въ мистеріяхъ; неизвѣстно, по крайней мѣрѣ, былъ ли онъ мистомъ; онъ нигдѣ ни слова не упоминаетъ объ елевзинскихъ таинствахъ, которыя совершались и въ его отечественномъ городѣ. Нѣкоторые впрочемъ думаютъ, что мнѣніе о неучастіи его въ мистеріяхъ основано на фальшивомъ толкованіи словъ Лукіана (Döllinger. Heid. und Judenth. S. 111); другіе предполагаютъ, что Сократъ въ своемъ духѣ находилъ то посвященіе, которое получали мисты чрезъ внѣшніе обряды (Чистовичъ. Древне-греческій міръ и христіанство, стр. 35).

[3] Мыслители подобнаго направленія дѣйствительно не находили въ мистеріяхъ ничего, кромѣ чисто физическихъ понятій. Продикъ, современникъ Сократа, въ елевзинскихъ таинствахъ видѣлъ только

Digitized by Google

понятны отзывы христіанскихъ писателей и древнихъ церковныхъ учителей о культѣ мистерій, какъ о культѣ не только безстыдномъ, но и совершенно безсодержательномъ, и то негодованіе, съ какимъ говорятъ они объ обрядахъ, въ родѣ фаллогогій, или о томъ, какъ посвящаемый становился полураздѣтымъ предъ изображеніями таинственныхъ богинь.[1] Для нихъ дѣйствительно въ мистеріяхъ не было уже ничего, кромѣ грубыхъ безстыдныхъ обрядовъ, потому что и самое воззрѣніе, выраженіемъ котораго были эти обряды, не могло уже возбуждать сочувствія: оно было въ своихъ основахъ натуралистическое. Только идея безсмертія сближала воззрѣніе мистовъ съ христіанскими понятіями; но эта идея закрыта была формою, часто грубою и отталкивающею. Тѣмъ не менѣе мистеріи, особенно въ свою цвѣтущую пору, не только питали и поддерживали чувство религіозное среди начавшагося упадка греческихъ народныхъ вѣрованій, но и поднимали до извѣстной степени чувство нравственное. Чрезъ нихъ по преимуществу начала проникать въ умы идея безсмертія (хотя и въ связи съ

символы агрикультуры; такъ смотрѣли на нихъ и стоики. Положительный умъ римскаго изслѣдователя религіозныхъ древностей, Варрона тоже ничего не находилъ въ нихъ, кромѣ аллегорическаго представленія агрикультурныхъ понятій. Нѣкоторые ставили даже въ достоинство римлянамъ то, что не они, а греки были учредителями мистеріальныхъ культовъ. Döllinger. S. 114—117.

[1] Св. Григорій Богословъ объ извѣстныхъ ему елевзинскихъ мистеріяхъ не считалъ возможнымъ сказать что либо кромѣ того, что «стыда ради о нихъ нельзя и говорить, и что лучше не выводить на свѣтъ то, что совершается во мракѣ»; эпопты, по его словамъ, сами молчали о томъ, что дѣйствительно «достойно умолчанія» (Слово 39. Твор. Отцевъ. Ч. III. 1844). Всѣ учители церковные отзывались подобнымъ же образомъ о мистеріяхъ. Нѣсколько благопріятнѣе относился къ нимъ только Климентъ александрійскій, самъ державшійся мистическаго направленія.

Digitized by Google

ложнымъ дуалистическимъ взглядомъ орфиковъ), возвышавшая мысль и чувство надъ видимостію и дѣйствительностію и развивавшая болѣе или менѣе высокія стремленія. По словамъ Платона, кто созерцалъ мистеріи въ ихъ чистомъ сіяніи, тотъ и самъ былъ чистъ и становился отрѣшеннымъ отъ той оболочки, которую зовутъ тѣломъ и которою мы связаны, какъ улитки; онъ празднуетъ тайну, блаженнѣе которой ничего не можетъ быть, какъ непорочный и чуждый зла, ожидающаго насъ въ будущемъ.[1] Общеніе, или соединеніе съ существомъ Діониса-Якха, богомъ нравственно-духовнаго царства, освободителемъ отъ зла чувственности, имѣло значеніе нравственно-очищающаго средства. Такой именно смыслъ заключаетъ въ себѣ замѣчаніе Платона же, что не всѣ понимаютъ это и не всѣ осуществляютъ на дѣлѣ. Гіерофанты, по его словамъ, жалуются на то, что служителей Діониса и носителей жезла его много, но истинныхъ подражателей этого нравственнаго прототипа мало.[2] Съ воодушевленіемъ говоритъ неоплатоникъ Плутархъ о томъ, какъ жалка была бы наша жизнь, полная заблужденій и страданій, еслибъ не было мистерій, въ которыхъ послѣ картинъ ужаса и мрака предносятся свѣтлые образы небесныхъ видѣній, символы иной, неземной жизни, и какъ много отличается мистъ, увѣнчанный миртами и обращающійся съ душами чистыми и правдивыми, отъ профановъ, которые вѣчно погружены въ нравственный мракъ и которыхъ мысль никогда не возвышается надъ тою грязью и пошлостію жизни, какая исключительно ихъ занимаетъ.[3]

---

[1] Въ Фэдрѣ. Aglaoph. t. I. 808.
[2] Aglaoph. t. I. p. 809.
[3] Fragm. de immort. animae. Maury. t. II. p. 344.

Digitized by Google

Цицеронъ также признавалъ за мистеріями не только религіозно-нравственное, но и вообще цивилизующее и смягчающее нравы вліяніе. [1]

Для насъ остались только отрывочныя извѣстія объ этихъ таинственныхъ культахъ, которые въ свою цвѣтущую эпоху волновали мысль и чувство грека, и потому намъ конечно трудно понять вполнѣ ихъ смыслъ и жизненное вліяніе. Нужно было видѣть ихъ въ ихъ подробностяхъ, которыя, какъ замѣчаетъ и самъ скептическій Лобекъ, навсегда останутся для насъ неизвѣстными. Какъ бы то ни было, но, вообще говоря, нельзя не признать сравнительно высокаго значенія мистерій среди общенароднаго культа.

Мистеріи были послѣднимъ словомъ религіозно-нравственнаго воззрѣнія грековъ. Но общенародный нравственный взглядъ былъ чисто натуралистическій, не признававшій никакой двойственности въ составѣ человѣка и никакихъ раздѣленій между чувственными и духовными стремленіями.

Все естественное нормально и свято: къ такому заключенію велъ натуралистическій взглядъ грека. До какой степени у него слабо было сознаніе присутствія нравственнаго зла въ человѣкѣ, видно изъ того, какъ справедливо замѣчаетъ Баумстаркъ, [2] что греческій языкъ не имѣлъ специфическаго термина для обозначенія того, что мы называемъ грѣхомъ. [3] Естественное теряетъ характеръ законосообразнаго дѣйствія только тогда, когда оно проявляется въ формѣ крайности и обращается въ видимый вредъ.

---

[1] De legibus. Aglaoph. t. I. p. 73.

[2] Christliche Apologetik. v. Baumstark. B. 1. S. 345.

[3] Преступленіе опредѣлялось больше отрицательнымъ терминомъ

Digitized by Google

Поэтому благоразуміе (σωφροσύνη) было по воззрѣнію грека основною добродѣтелію, которая опредѣляла отношеніе человѣка и къ богамъ, и къ окружающему его человѣческому обществу, и къ нему самому. Въ отношеніи къ богамъ эта добродѣтель состояла въ отсутствіи того чрезмѣрнаго превозношенія (ὕβρις), за которое мстятъ боги чрезъ свою немезиду, той человѣческой гордыни, которая ставитъ себя на мѣстѣ боговъ и забываетъ о своей зависимости отъ нихъ; положительно же она проявлялась, какъ благочестіе, или почитаніе боговъ (εὐσέβεια). Въ отношеніи къ людямъ она—естественное самоограниченіе личныхъ требованій не въ смыслѣ смиренія, или самоотверженія, а въ смыслѣ извѣстнаго уравненія правъ личныхъ съ правами другихъ для общей пользы; частное проявленіе ея—справедливость (δικαιοσύνη); на ней основывались и изъ нея исходили еще болѣе частныя добродѣтели, каковы: вѣрность, дружба, благодарность, гостепріимство и состраданіе, входившія въ кругъ того, что грекъ называлъ φιλανθρωπία. По отношенію человѣка къ самому себѣ благоразуміе проявлялось, какъ воздержность (ἐγκρατεία). [1]

Все это впрочемъ черты болѣе или менѣе общія всѣмъ естественнымъ нравственнымъ ученіямъ и сближающія грековъ съ другими народами. Гораздо

μάταιον т. е. то, что безцѣльно, или неразумно, неразсчетливо. Съ словами ἁμαρτία, ἁμαρτάνω, которыя значили заблужденіе и неразуміе (ἁμαρτίνοος — заблуждающійся, помѣшанный), новозавѣтные писатели соединяютъ уже иной смыслъ, какого эти термины не имѣли у классиковъ.

[1] Подробный анализъ этихъ понятій о добродѣтели и порокѣ на основаніи Гомера и послѣ-гомерической литературы представленъ у Нэгельсбаха въ Homerische и Nach-homerische Theologie. См. Homer. Theologie. S. 355. Nach-homer. Theologie. S. 191—370.

Digitized by Google

лучше и характернѣе опредѣляется чисто греческое нравственное воззрѣніе эстетическимъ взглядомъ грека на добродѣтель. Стихія эстетическая, проникавшая всѣ его воззрѣнія, проникала и его понятіе о томъ, что такое добро и что достойно уваженія въ человѣкѣ. Добродѣтель для грека была ἀρετὴ (отъ ἀρέσκω — нравлюсь) т. е. то, что пріятно, красиво, что является въ привлекательной формѣ. Все естественное есть добродѣтель, когда оно производитъ впечатлѣніе силы ума или характера, вмѣстѣ съ тѣлесной крѣпостію и красотою. Такимъ образомъ добродѣтель есть расширенная дѣятельность естественныхъ силъ души и тѣла; она проявленіе самой этой силы и могущества духовно-тѣлесныхъ силъ, геройство соединенное съ естественнымъ благородствомъ стремленій, крѣпость и полнота жизни, проявляющейся гармонически. Между богами идеалъ добродѣтели, или того, что называлось ἀρετὴ, есть Аполлонъ; между людьми — Ахиллесъ. Съ этой эстетической точки зрѣнія и страсть есть добродѣтель, когда она проявляется, какъ сила могучая, не переступая однакожъ границы, за которою перестаетъ производить впечатлѣніе пріятнаго. Гомеръ воспѣваетъ и чувственные подвиги своихъ героевъ, гнѣвъ и месть своего главнаго героя, Ахиллеса, переходящіе впрочемъ подъ вліяніемъ чувства благородства постепенно если не въ дружбу, то въ миръ. Таковы и идеалы человѣка, гомерическіе боги, въ которыхъ эстетически олицетворены человѣческія страсти.

Это нормативное греческое воззрѣніе съ явленіемъ орфиковъ и мистерій начало замѣняться другимъ, дуалистическимъ взглядомъ. Орфики, какъ и пиѳагорейцы, подъ вліяніемъ идеи о чувственномъ злѣ, учредили для себя особенный образъ жизни. Но это учре-

Digitized by Google

жденіе у грековъ не столько имѣло въ виду цѣли аскетическія, сколько служило простою символикою нравственныхъ идей. Не смотря на то, что орфизмъ сложился подъ вліяніемъ восточныхъ воззрѣній, греческіе теософы никогда не доходили до тѣхъ крайностей, въ какихъ проявлялся псевдо-аскетическій взглядъ въ Индіи или въ Малой Азіи. Чисто-греческое характерное воззрѣніе сказалось и здѣсь въ отрицаніи всякихъ крайностей восточнаго псевдо-аскетизма. Тотъ же взглядъ проникалъ и общественную нравственность. Идея близости къ богамъ и эстетическая точка зрѣнія дѣлали грека болѣе или менѣе гуманнымъ; но естественно-чувственная сторона воззрѣнія ослабляла это чувство и не давала развиваться тому, что называется чисто-нравственною привязанностію. Иныхъ цѣлей, кромѣ чувственныхъ и отчасти общественныхъ, грекъ не признавалъ въ бракѣ, который и не былъ у него чисто религіознымъ институтомъ. Въ Греціи развита была моногамія, но вмѣстѣ съ нею свободно развивались наложничество и открытый развратъ, даже противуестественный, котораго, какъ извѣстно, не чужды были и знаменитые мудрецы Греціи. Чувственность вообще составляла слабую сторону грека. При господствѣ такихъ взглядовъ положеніе женщины и матери семейства въ Греціи было не много выше положенія ея у другихъ народовъ востока. Болѣе развиты были и выше стояли понятія о добродѣтели общественной у грека, имѣвшаго такую эпопею, какова Иліада. Любовь къ отечеству требовала жертвъ, но за то выше ея ничего уже не было. При скудости основныхъ нравственныхъ воззрѣній, здѣсь для человѣка было все, для чего живетъ онъ. Личное чувство не имѣло интересовъ устойчивыхъ и твердыхъ. Не было при этомъ и широты взгляда на человѣка и его

Digitized by Google

исторію. Любя отечество, свою Гелладу, грекъ презиралъ всякаго не грека. Варваръ былъ для него не человѣкъ, или иной человѣкъ. Въ связи съ этимъ рабство составляло зло и греческой общественной жизни.

У орфиковъ, какъ и у пиѳагорейцевъ, у Платона и неоплатониковъ, мы встрѣчаемся повидимому съ иными, болѣе широкими взглядами, съ ученіемъ о всеобщемъ братствѣ и любви всѣхъ объединяющей. Но это воззрѣніе, исходившее изъ пантеистическихъ началъ и связанное съ ученіемъ о душепереселеніи, не имѣло для себя чисто-нравственныхъ основъ и весьма близко по своему характеру къ подобному же ученію браминовъ и буддистовъ о любви и кротости ко всѣмъ живымъ тварямъ. Запрещеніе убивать животныхъ и проливать ихъ кровь у пиѳагорейцевъ, кажется, имѣло въ своемъ основаніи мысль о переселеніи душъ въ тѣла животныхъ. Съ другой стороны, судя по тому, что излагаетъ Платонъ въ своей Республикѣ, ученіе платониковъ о любви не возвышалось до идеи нравственнаго равенства всѣхъ людей, потому что не исключало рабства. Возникшія впослѣдствіи братства неоплатониковъ и неопиѳагорейцевъ, съ бытомъ которыхъ сходны по внѣшности и братства еврейскихъ ессеевъ и терапевтовъ, развивали ученіе о любви на тѣхъ же началахъ, лишенныхъ яснаго и полнаго сознанія правъ и достоинства человѣческой личности. Сократъ по характеру своей философіи, исходнымъ пунктомъ которой была идея о нравственномъ достоинствѣ человѣка, повидимому ближе всѣхъ могъ подойти къ чистому ученію о любви и братствѣ; но мы не знаемъ вполнѣ его ученія объ этомъ и не можемъ сказать ничего положительнаго, кромѣ того развѣ, что, по Цицерону, [1] онъ называлъ себя «граждани-

[1] Tuscul. V. 37.

Digitized by Google

номъ всего міра». Достовѣрно во всякомъ случаѣ, что идеи человѣчества, какъ единаго цѣлаго, грекъ не зналъ, а идеи объ исторіи человѣчества, какъ объ органически развивающемся процессѣ, онъ и не предчувствовалъ.

Первенецъ между языческими народами древняго міра превосходилъ ихъ и мудростію, и тѣмъ, что называлъ онъ филантропіей. Онъ создалъ и науку въ строгомъ смыслѣ слова и въ ней восходилъ до понятій о духѣ и духовной мудрости; но до чистой идеи о Творцѣ человѣческаго духа и вѣчномъ источникѣ духовной мудрости онъ не возвысился и не позналъ его. Шатки и неясны поэтому были и его понятія о человѣкѣ и человѣческомъ достоинствѣ.

Digitized by Google

РЕЛИГІЯ РИМА.

Римляне стоятъ въ концѣ древней исторіи и пополняютъ для насъ образъ древняго міра и его цивилизаціи. Римское государство дѣлается центромъ политическаго могущества въ древнемъ мірѣ, распространивъ свое владычество въ Азіи до странъ на Евфратѣ, въ Африкѣ до степей Сахары и въ Европѣ до Рейна и Британіи. Въ тѣхъ же цѣляхъ политическаго и всемірнаго могущества Римъ сосредоточиваетъ въ себѣ и культурныя силы древнихъ народовъ. Онъ переноситъ къ себѣ не только памятники искусства, но и боговъ покоренныхъ имъ странъ и усвояетъ себѣ ихъ образованность. Въ этой государственности Рима все его историческое значеніе. Въ религіозномъ, какъ и въ научномъ отношеніи онъ не выработалъ ничего новаго, не пошелъ далѣе другихъ народовъ, не былъ даже самобытенъ.

Не для интеллектуальныхъ и идеальныхъ стремленій созданъ былъ римлянинъ. Это былъ характеръ чисто практическій; утилитарныя стремленія составляли основу всей его жизни и дѣятельности. Призваніемъ грека въ исторіи было искусство; призваніемъ римлянина была жизнь политическая. Въ этой и только въ этой сферѣ онъ былъ великъ и оставилъ намъ въ наслѣдіе послѣ себя право (jus), которое нигдѣ

Digitized by Google

въ древнемъ мірѣ не было такъ выработано, какъ въ Римѣ. Съ точки зрѣнія пользы и интересовъ гражданскихъ онъ смотрѣлъ на все отъ начала до конца своей исторіи. Иныхъ высшихъ и болѣе широкихъ цѣлей и стремленій онъ почти не зналъ. То замѣчательно, въ самомъ дѣлѣ, что у римлянъ не было своего слова для обозначенія понятія о поэзіи и поэтическомъ вымыслѣ. Въ самой религіи римлянинъ по преимуществу развивалъ практическую сторону—культъ съ его внѣшними формальными предписаніями и въ немъ видѣлъ силу, которая связываетъ людей въ общество и которою держится строй гражданской жизни [1]. Этимъ соціально-политическимъ

---

[1] Первоначальный смыслъ латинскаго слова religio, которое въ настоящее время принято во всѣ европейскіе языки для обозначенія понятія объ отношеніяхъ человѣка къ Богу, вполнѣ соотвѣтствуетъ такому практическому взгляду римлянина на вѣру въ боговъ. Различны этимологическія и филологическія объясненія этого слова, но главнымъ образомъ они сводятся къ понятію почтенія, зависимости, обязанности. Цицеронъ производилъ слово religio отъ relegere, diligenter retractare и находилъ въ немъ представленіе о силѣ, отъ которой все зависитъ. Другіе изъ классиковъ (Виргилій) производили это слово отъ relinquere и видѣли въ немъ понятіе священнаго, святаго, выдѣленнаго изъ предметовъ обыденной жизни (quae propter sanctitatem a nobis sunt remota et seposita). Это объясненіе филологически совершенно не правильно. Лактанцій и Іеронимъ изводили religio отъ religare и предполагали, что оно указываетъ на союзъ человѣка съ Богомъ. Августинъ колебался между объясненіями Цицерона и Лактанція. Нѣкоторые изъ послѣдующихъ церковныхъ писателей производили это слово отъ reeligere, развивая далѣе взглядъ Лактанція на значеніе слова religio, какъ понятія не только о союзѣ, но и о воссоединеніи человѣка съ Богомъ, и очевидно привнося въ свои объясненія чисто христіанскій взглядъ на религію, чуждый древности. По новѣйшимъ филологическимъ изслѣдованіямъ Лейденрота, слово religio происходитъ и не отъ relinquere и даже не отъ religare, или religere, а отъ древняго ligere (санскр. lok', греч. λεύσσειν, нѣмец. lugen), отъ котораго остались diligere, intelligere и съ которымъ сродны

Digitized by Google

цѣлямъ служили его вѣрованія; идея государства, проникавшая всѣ формы жизни римлянъ, составляла до конца душу и самой религіи.

Alme sol, curru nitido diem qui
Promis et celas, aliusque et idem
Nasceris; possis nihil urbe Roma
Visere majus!

говоритъ Горацій въ извѣстномъ гимнѣ къ богу солнца, выражая отъ лица всего Рима желаніе, чтобы богъ свѣта не видѣлъ въ поднебесной ничего лучше и величественнѣе Рима [1]. Точно также Овидій молитъ Юпитера, чтобы владыка боговъ, назирающій вселенную, не находилъ въ ней ничего достойнаго его покровительства и защиты, кромѣ Рима [2]. Виргилій указываетъ отъ лица самихъ боговъ на тоже призваніе Рима; «другіе народы», говоритъ онъ, «могутъ одушевлять мѣдь» т. е. металлъ превращать въ живой, одушевленный образъ, «слѣдить теченіе небесныхъ планетъ; тебѣ же, римлянинъ, досталось въ удѣлъ властвовать надъ народами: ты на это художникъ» [3].

Трудно было бы ожидать отъ народа съ такимъ характеромъ чего либо особеннаго и болѣе или менѣе возвышеннаго въ идеальной области религіи и

---

lucere и liquere. Ligere значило тоже, что respicere, а religio тоже, что respectus, reverentia, т. е. почтеніе, обязательство (Fundamentaldogmatik v. B. Voigt. 1874. S. 9—30). Объясненіе это, очевидно, по смыслу сходится съ Цицероновымъ, хотя изводитъ слово religio отъ другаго корня. Въ греческихъ терминахъ, обозначающихъ понятія о религіи, πίστις, λατρεία, θρησκεία, выступаетъ на оборотъ болѣе идеальная, теоретическая и художественная сторона въ религіи и въ культѣ.

[1] Carm. Secul. 9—12.

[2] Ovid. Fasti. Lib. 1. v. 85. 86.

[3] Aen. VI, 847—852.

Digitized by Google

науки. Занятый всего болѣе процессомъ государственнаго развитія, Римъ поздно выступилъ на дѣятельность въ умственной сферѣ жизни и притомъ не въ качествѣ самобытнаго и оригинальнаго дѣятеля. Древнія формы его религіозныхъ вѣрованій рано начали смѣшиваться съ греческимъ и другими культами. Его религія послѣдняго времени представляетъ смѣсь древнихъ національныхъ вѣрованій съ чужеземными, преимущественно же съ греческими. Римскіе поэты и другіе писатели являются толкователями греческихъ миѳовъ. Да и вся образованность Рима заимствована была отъ грековъ; римскіе философы были послѣдователи греческихъ философскихъ школъ; даже эпосъ римскій, явившійся очень поздно, созданъ былъ по греческому образцу: Энеида Виргилія есть только копія гомеровой Одиссеи и Иліады. Правда, все это запечатлѣно у римлянъ особеннымъ, имъ свойственнымъ характеромъ, но по своимъ основнымъ стихіямъ и духу не имъ принадлежало и не ими выработано.

Такимъ образомъ религія Рима, какъ сложилась она въ позднѣйшее время, есть тотъ же антропоморфизмъ, который господствовалъ и въ религіи греческой. Различіе въ томъ только, что сообразно съ національными свойствами римскій антропоморфизмъ имѣлъ особый, болѣе практическій характеръ. Если грекъ обожалъ въ человѣкѣ всѣ, и по преимуществу идеальныя, эстетическія стороны жизни, то у римлянина на первый планъ выдвигались ея практическія потребности. Въ типахъ своихъ боговъ онъ олицетворялъ не столько проявленія ума и чувства, сколько моральныя свойства человѣка и явленія, взятыя изъ жизни общественной. А во главѣ этихъ практическихъ интересовъ жизни стояли, какъ и

Digitized by Google

всегда, интересы государства. За это свойство религію римлянъ со временъ Гегеля называютъ религіей цѣлесообразности, какъ греческую—религіей красоты.

Вслѣдствіе этого Римъ въ исторіи религіи не имѣетъ особеннаго значенія. Интересъ для богословскаго изслѣдованія заключается только въ начальныхъ вѣрованіяхъ Рима, общихъ съ вѣрованіями другихъ италійскихъ племенъ.

Римляне принадлежатъ или всего болѣе родственны латинамъ, одному изъ древнихъ италійскихъ племенъ, между которыми извѣстны волски, сабины, пиценты, марруцины, пелигнеры, марсы, умбры, самниты, сабины. Происхожденіе этрусковъ, образованнѣйшаго и могущественнѣйшаго изъ народовъ древней Италіи, достовѣрно не извѣстно. Донынѣ господствовало убѣжденіе, что это народъ семитическаго происхожденія; новыя изслѣдованія надъ загадочнымъ донынѣ языкомъ этрусковъ, или тусковъ приводятъ къ заключенію, что и они должны быть признаны италійскимъ племенемъ.[1] Съ первымъ изъ этихъ племенъ римляне смѣшались по переселеніи своемъ въ Римъ.

Всѣ эти племена, какъ и греческія, составляли пеласгическую отрасль арійской расы, и, что важно, болѣе древнюю, чѣмъ греческія племена, какъ это видно изъ ихъ языковъ.[2]

Первоначальная религія латинянъ, сродная съ религіей другихъ италійскихъ племенъ, боги которыхъ иногда смѣшивались съ мѣстными божествами Лаціу-

---

[1] Ueber die Sprache d. Etrusker. W. Corsen. 1874. Leipzig.

[2] Латинскій языкъ признается болѣе древнею вѣтвью арійскаго языка, чѣмъ греческій.

Digitized by Google

ма, по своему основному воззрѣнію близка къ древнимъ обще-арійскимъ вѣрованіямъ, какъ и греческая. Царь Нума Помпилій, родомъ сабинянинъ, своимъ религіозно-гражданскимъ законодательствомъ установилъ и закрѣпилъ формы этого древняго латинскаго культа. Но во времена царей же, и именно въ царствованіе Тарквинія Гордаго, начинается вліяніе Греціи на религію Рима. Оно идетъ изъ греческихъ колоній въ Италію и открывается принятіемъ въ римскій культъ изъ Кумы, или Кумъ (Cumae)[1] сивиллиныхъ книгъ, въ которыхъ заключались древнія пророческія изреченія.

Предполагаютъ, что содержаніе этихъ древнихъ книгъ было тѣсно связано съ культомъ греческаго Аполлона, дотолѣ неизвѣстнаго римлянамъ [2], и что вмѣстѣ

---

[1] Preller. Römische Mythologie. S. 20—21.

[2] Сивиллины книги (по названію — книги, въ которыхъ открыта воля Зевса (Ζιὸς βυλή) — эолическая форма вмѣсто Διὸς βουλή), при Тарквиніи Гордомъ были пріобрѣтены (извѣстна сага о томъ какъ являлась къ нему пророчица Сивилла, съ предложеніемъ купить эти книги), для вновь выстроеннаго въ Капитоліи юпитерона храма, гдѣ онѣ и хранились. Къ нимъ прибѣгали во время общественныхъ бѣдствій и чрезвычайныхъ знаменательныхъ явленій, ища указаній для дѣятельности и средствъ къ умилостивленію боговъ. Въ 83 году до Р. Х. пожаръ, истребившій храмъ капитолійскаго Юпитера, уничтожилъ и сивиллины книги. Отправлены были послы во всѣ концы тогдашняго міра собрать уцѣлѣвшіе при храмахъ и у частныхъ лицъ остатки этихъ древнихъ пророчествъ. Новое, такимъ образомъ явившееся, собраніе сивиллиныхъ книгъ обязано было своимъ происхожденіемъ главнымъ образомъ востоку, откуда въ него вошли и монотеистическія идеи и даже нѣкоторыя мессіанскія вѣрованія и пророчества. Извѣстное нынѣ собраніе сивиллиныхъ книгъ заключаетъ въ себѣ не только ученіе о единомъ Богѣ, вмѣстѣ съ мессіанскими ожиданіями (книга 3), но и ясныя указанія на лице Спасителя (6-я и 8-я кн. Гимнъ къ Іисусу Сыну Божію). Ученіе о единомъ Богѣ и Мессіи, какъ нынѣ признано и доказано, есть продуктъ литературной дѣятельности александрійскихъ іудеевъ, которые въ видахъ распространенія іудейскихъ воззрѣній среди другихъ образованныхъ народовъ, особенно-же гре-

Digitized by Google

съ ихъ явленіемъ возникло и новое жречество въ Римѣ, которое ввело этотъ греческій культъ. Принятіе культа аполлонова и соединеніе его съ латинскимъ и другими италійскими—сабинскимъ и этрускимъ культами было началомъ всѣхъ тѣхъ видоизмѣненій въ римской религіи, какія совершились впослѣдствіи подъ вліяніемъ греческой религіи. Со временъ второй пунической войны къ вліянію греческому присоединилось еще вліяніе восточныхъ религій; на ряду съ богами греческаго Олимпа въ Римъ и изъ него далѣе на западъ начали переходить культы: фригійскій (великой идэйской матери—Цибелы), египетскій, сирофиникійскій и даже персидскій. При императорахъ, а особенно при Августѣ, явились попытки на реставрацію національнаго латинскаго культа, кончившіяся впрочемъ новымъ закрѣпленіемъ всѣхъ прежнихъ разнородныхъ вѣрованій и учрежденіемъ въ столицѣ міра, какою сталъ Римъ, Пантеона, вмѣстившаго въ себѣ боговъ почти всѣхъ народовъ, подвластныхъ Риму.

Памятники письменности римской не гражданской только, но и религіозной, восходятъ ко временамъ первыхъ царей Рима. [1] Сверхъ царскихъ законовъ (leges regiae) и союзныхъ договоровъ (foedera regum), упоминаются у классическихъ писателей еще книги

ковъ и римлянъ, дѣлали вставки и интерполяціи въ св. книгахъ языческихъ или вновь составляли отъ имени языческой древности гимны и пѣсни, въ которыхъ, приспособляясь къ языческому воззрѣнію, проводили свои религіозныя идеи (сами языческіе писатели упоминаютъ объ іудейской Сивиллѣ). Что касается до содержанія 6-й и 8-й нынѣшнихъ сивиллиныхъ книгъ, то оно принадлежитъ уже временамъ христіанства и обязано своимъ происхожденіемъ христіанамъ изъ іудеевъ или гностическимъ сектантамъ. Real—Encyklopäd. v. Herzog. B. 14. Sibyllen. S. 315—329.

[1] См. объ этомъ изслѣдованіе г. Модестова подъ заглавіемъ: «Римская письменность въ періодъ царей». 1868. Казань.

Digitized by Google

первосвященниковъ (libri pontificum) и книги авгуровъ, или предсказателей (libri augurales) и вообще древнія священныя книги (libri sacri). Самый замѣчательный отдѣлъ въ числѣ древнихъ «священныхъ книгъ» Рима, упоминаемыхъ подъ этимъ послѣднимъ общимъ и неопредѣленнымъ именемъ, представляютъ книги, называемыя индигитаментами (indigitamenta—отъ indigitare—тоже что imprecari: indigitare preces, а это отъ indicere, index). Индигитаменты были богослужебными книгами; онѣ содержали въ себѣ чинъ служенія различнымъ божествамъ и указанія на то, къ какому богу и когда нужно обращаться. Первоначальное составленіе ихъ приписывается Нумѣ, религіозному законодателю древняго міра.[1] Упоминаются также оставшіяся отъ древности жреческія лѣтописи (annales pontificum) и гимны жрецовъ различныхъ культовъ, именно: гимны братьевъ арвальскихъ (carmina fratrum arvalium—отъ arvum, arare), которые служили богинѣ плодородія, и жрецовъ саліевыхъ или скакуновъ (отъ salio, salto), служившихъ богу Марсу. Происхожденіе этихъ жреческихъ братствъ принадлежитъ отдаленнымъ временамъ Лаціума, которыя предшествовали быть можетъ основанію Рима.[2] Но книги понтификовъ мы знаемъ только по указанію на нихъ позднѣйшихъ римскихъ писателей и по приводимымъ изъ нихъ отрывкамъ; изъ гимновъ братьевъ арвальскихъ сохранился въ позднѣйшихъ протоколахъ, или лѣтописяхъ братства только одинъ древній гимнъ; отъ стиховъ братьевъ саліевъ — только три отрывка и нѣсколько словъ, процитованныхъ древними писателями.[3] Инди-

[1] Модестовъ. «Римская письменность», стр. 57—60.
[2] Тамъ-же, стр. 116.
[3] Тамъ-же, стр. 138.

Digitized by Google

гитамент.. также не дошли до насъ и о содержаніи ихъ мы знаемъ только изъ свидѣтельствъ позднѣйшихъ писателей. Изъ числа римскихъ писателей, занимавшихся изслѣдованіемъ древностей своей религіи, извѣстны: Флаккъ, написавшій объ индигитаментахъ спеціальное сочиненіе, отъ котораго ничего не дошло до насъ, и особенно Варронъ, современникъ и другъ Цицерона (род. въ 638 г. отъ основанія Рима), по своему воззрѣнію принадлежавшій къ стоической школѣ. Древніе цитуютъ цѣлую массу сочиненій Варрона, преимущественнымъ содержаніемъ которыхъ были древности Рима. Блаженный Іеронимъ сопоставляетъ Оригена съ этимъ плодовитымъ римскимъ писателемъ.[1] Болѣе замѣчательны его Antiquitates rerum divinarum et humanarum, въ которыхъ 16 книгъ посвящено было религіи и три между ними исключительно вопросу о различныхъ классахъ боговъ, по указанію древнихъ индигитаментовъ. Но изъ всей массы трудовъ Варрона, за исключеніемъ нецѣльнаго сочиненія о латинскомъ языкѣ и трактата о сельскомъ хозяйствѣ (De re rustica), почти ничего не сохранилось. Отрывки изъ его трактатовъ о религіи остались только въ сочиненіяхъ христіанскихъ апологетовъ — Арновія, Лактанція, преимущественно же блаженнаго Августина, который въ своемъ сочиненіи De civitate Dei пользовался его древностями (Antiquitates rerum divinarum) и De cultu deorum.[2] Варрономъ же пользовались отчасти Виргилій, Горацій и Овидій, сочиненія которыхъ (особенно Овидія Fasti) содержатъ въ себѣ также свѣдѣнія о религіи Рима, впрочемъ болѣе въ ея позднѣй-

---

[1] Перечень сочиненій Варрона см. въ сочиненіи: Маркъ Теренцій Варронъ Реатинскій. И. Помяловскаго. 1869. С.-Петербургъ.

[2] Помяловскій. Варронъ; стр. 53, 62 и 63.

Digitized by Google

шихъ формахъ. Такимъ образомъ источники свѣдѣній о древнѣйшемъ римскомъ культѣ очень скудны. Ихъ однакоже достаточно для заключенія, что древняя религія римлянъ стоитъ ближе, чѣмъ греческая, къ тому первоначальному религіозному воззрѣнію, которое составляло, какъ у арійцевъ, такъ и у другихъ народовъ, исходъ для послѣдующаго развитія политеизма т. е. къ тому пантеистическому монотеизму, который признавалъ всеобщность, или всераспространенность божества при безразличіи и неопредѣленности его свойствъ. У грековъ древній пантеистическій монотеизмъ больше предполагается нами на основаніи слѣдовъ, уцѣлѣвшихъ отъ него при антропоморфизмѣ; у римлянъ онъ яснѣе и очевиднѣе. Тамъ древній натурализмъ успѣлъ уже сложиться въ политеизмъ съ опредѣленными формами, здѣсь мы можемъ еще уловить моментъ первоначальнаго сліянія боговъ, указать ихъ зачаточную неопредѣленную форму; то, что, по преданію, говорилъ Геродотъ о безъименныхъ богахъ въ древне-греческомъ додонскомъ культѣ, здѣсь можетъ быть подтверждено фактически. Какъ языкъ латинскій представляетъ болѣе древнюю форму обще-пеласгическаго языка, такъ и религія римлянъ, на сколько мы можемъ судить о ней по Варрону и нѣкоторымъ свидѣтельствамъ древнихъ памятниковъ и писателей, сравнительно съ греческою отличается болѣе древнимъ строемъ воззрѣнія.[1]

Древнѣйшее имя боговъ dii, dei, тоже, что и веди-

[1] Къ сожалѣнію, взгляды римскихъ писателей и особенно Варрона проникнуты позднѣйшимъ (у Варрона стоическимъ) философскимъ воззрѣніемъ; оттого чисто древній, первоначальный элементъ вѣрованій обсуждаемой ими религіи трудно отдѣлить отъ ихъ собственныхъ толкованій.

Digitized by Google

ческое dev и имѣетъ тотъ же смыслъ. Это силы свѣта, или неба.[1] Слово deus есть уже позднѣйшая форма, указывающая на отдѣльныхъ, индивидуальныхъ боговъ, явившихся послѣ. Эпитеты боговъ очень просты и несложны: боги «небесные» или боги «добрые». Они обозначались общимъ неопредѣленнымъ терминомъ, соотвѣтствующимъ нашему понятію божества— numen (отъ nuere — двигать, помавать головою) и указывающимъ неопредѣленно на идею власти, или рѣшающей силы,[2] которая всюду разлита и не привязана ни къ чему опредѣленному. Это numen, какъ свидѣтельствуютъ нѣкоторые уцѣлѣвшіе отъ глубокой древности памятники и извѣстія древнихъ писателей, было sine nomine — не имѣло опредѣленнаго имени; древніе боги Рима призывались смѣшанно (confuse), нераздѣльно одинъ отъ другаго (generaliter).[3] Въ Капитоліи хранился древній мечъ, посвященный генію города Рима; этотъ геній былъ неизвѣстнаго пола. Вотъ что гласила надпись: genio urbis Romae, sive mas, sive foemina. Призывая Юпитера, понтифексъ говорилъ также: Jupiter optime, maxime, sive quo alio nomine teapellari volueris. Подобныя же неопредѣленныя формулы употреблялись и при посвященіи храмовъ: si Deus, si Deaes, quoium

---

[1] Dii тоже, что dies, dius, divus. Varro. De lingua latina. lib. IV. p. 20. Biponti. 1788.

[2] Преллеръ сближаетъ это понятіе съ гомерическимъ выраженіемъ «о помаваніи головы» у Зевса, что значило его волю, или рѣшеніе. Röm. Mythol. S. 52. Варронъ и другіе римскіе писатели производятъ слово numen отъ nuere, nutus, а Гартунгъ (die Religion d. Römer. Th 1. S. 21) отъ novisse, νοέω — думать, знать. Онъ находитъ въ словѣ numen указаніе на мысль, что у боговъ умъ и воля, или дѣло— нераздѣльны. Но это предполагало бы чуждый древности отвлеченный взглядъ.

[3] Serv. V. Georg. 1. 10, у Преллера. S. 57.

Digitized by Google

illud sacrum est; sive Deo, sive Deae, in cujus tutela hic lucus est. [1] Все это доказываетъ, что первоначальные dii были безразличнымъ, неопредѣленнымъ понятіемъ о силѣ неба, или свѣта, которая сама въ себѣ одна и не имѣетъ опредѣленной формы, всюду разлита и все проникаетъ собою. Индигитаменты Нумы принадлежатъ тому времени, когда древне-римскій культъ уже установился и сложился въ строго опредѣленныя формы; но и въ нихъ мы можемъ найти слѣды древнѣйшаго своеобразнаго пантеистическаго монотеизма. Боги, указываемые этимъ памятникомъ, поражаютъ своею неисчислимостію, своимъ безмѣрнымъ множествомъ. По воззрѣнію индигитаментовъ каждый актъ человѣческой дѣятельности зависитъ отъ особеннаго бога или богини, и едва не каждое человѣческое движеніе совершается при содѣйствіи извѣстнаго отдѣльнаго бога. Зачатіе и зарожденіе человѣка, жизнь дитяти въ утробѣ матери, рожденіе его, даже поддержаніе свѣта въ ночникѣ при рожденіи младенца, дѣтство, юность и т. д. до послѣднихъ моментовъ жизни, все подчинено особому божеству. [2] Это, доходящее до чрезмѣрности, дробленіе боговъ, посредствомъ котораго жрецы хотѣли каждый шагъ жизни человѣка подчинить религіи, въ своей основѣ очевидно имѣло представленіе о божествѣ, какъ о силѣ единой и всеобщей; это была другая сторона того же воззрѣнія, по которому боги призывались безразлично и смѣшанно; это выходъ изъ неопредѣленнаго пантеистическаго представленія, разрѣшив-

---

[1] Свидѣтельства объ этомъ приведены у Преллера. S. 56.

[2] Перечисленіе боговъ, указываемыхъ въ индигитаментахъ, см. у Моде това: «Римская письменность въ періодъ царей», стр. 63—81.

Digitized by Google

шійся своеобразнымъ, дробнымъ политеизмомъ, который понятіе о всепроникающей, общей силѣ измѣнилъ въ понятіе объ особыхъ богахъ для каждаго отдѣльнаго акта и каждаго шага въ жизни. Что живетъ и проявляется всюду и во всемъ, то можетъ быть раздроблено на безконечное множество силъ, сообразно съ безчисленнымъ множествомъ явленій жизни, съ которыми въ натурализмѣ слито понятіе божественной силы. Такъ было вездѣ, но въ римской религіи это выдвигается рѣзче, представляется выпуклѣе. Въ Ведахъ первоначальный монизмъ выражается въ томъ, что мы назвали катенотеизмомъ; въ индигитаментахъ—въ безчисленномъ множествѣ боговъ, которое близко ко всебожію.

Путь, какимъ это развитіе прежнихъ неопредѣленныхъ представленій о божествѣ шло въ политеизмъ, поражающій многочисленностью боговъ, былъ аналогиченъ съ тѣмъ, что мы видѣли у арійцевъ вообще и у грековъ въ частности. Изъ неопредѣленной идеи свѣта, или неба начали возникать отдѣльные, опредѣленные типы боговъ неба, или свѣта, служившіе олицетвореніемъ общихъ силъ природы, а отъ нихъ и чрезъ нихъ явились воплощенія другихъ силъ болѣе частныхъ. Имена Юпитера и Януса, главнѣйшихъ и высшихъ боговъ Рима, указываютъ также на силу неба, или свѣта, какъ и имя греческаго Зевса.[1] Юпитеръ и Янусъ представляли собою общую міро-

[1] Имя Янусъ—Janus производили то отъ eo, eundo (Цицеронъ), то отъ hianus, hiatus — хаосъ. Нынѣшніе филологи справедливѣе находятъ въ этомъ имени мужскую форму имени Діана, луна. Dianus значитъ свѣтъ, свѣтлый и одного корня съ Jupiter, или Diespiter. Preller. Mythol. S. 149.

Digitized by Google

вую силу, подъ образомъ животворнаго свѣта, какъ и греческій Зевсъ; а то, что были у грековъ демоны, частныя истеченія изъ этого свѣта, у римлянъ замѣнялось понятіемъ геніевъ, которые, по Варрону,[1] были въ природѣ богъ, а въ человѣкѣ душа, и олицетворяли собою частнѣйшія формы жизни. Понятіе это весьма близко къ иранскому понятію о ферверахъ. Изъ этихъ основныхъ представленій развился весь римскій политеизмъ по аналогіи съ человѣческимъ рожденіемъ и съ семейными отношеніями. Впрочемъ эта аналогія въ Римѣ далеко не имѣла того значенія, какое придавалось ей въ Греціи. Боги называются pater, mater; они слѣдуютъ парами, признается и бракъ боговъ, но большею частію они бездѣтны. Въ италійской миѳологіи нѣтъ и того бога любви (Ἔρος), который соединяетъ боговъ между собою и людей съ богами брачнымъ союзомъ. Понятіе отца и матери здѣсь имѣло смыслъ патріархально-нравственный или хозяйственный.[2] Судя по богамъ, упоминаемымъ въ индигитаментахъ, богинь было несравненно болѣе, чѣмъ боговъ. Все это доказываетъ, что форма боговъ опредѣлялась болѣе всего условіями развитія языка, а не космогоническими или теогоническими понятіями.

Со времени Нумы и его религіознаго законодательства боги въ Римѣ дѣлились на классы и порядки; но основаніе для этихъ дѣленій и ихъ смыслъ не довольно ясны и понятны. По Варрону, различаются не только высшіе и низшіе боги (superiores et inferiores), но и боги извѣстные и неизвѣстные (certi et incerti) и сверхъ того еще боги избранные (selecti).

---

[1] Varro. De lingua latina cum fragmentis pag. 222.
[2] Preller. Mythol. S. 50.

Digitized by Google

Боги извѣстные по всей вѣроятности — боги издавна установившагося, опредѣленнаго культа, каковы были боги индигитаментовъ; неизвѣстные — боги, относительно новые, причисленные къ богамъ полубоги. [1] Что касается до боговъ избранныхъ (selecti), то они очевидно между богами извѣстными составляли боговъ особенно выдающихся въ культѣ, особенно почитаемыхъ и притомъ публично, торжественно. [2] Боги извѣстные и избранные подраздѣлялись въ свою очередь на извѣстныя группы, или ранги. Упоминаются 12 главнѣйшихъ, или высшихъ боговъ — система дѣленія, принятая римлянами отъ сабинянъ и впослѣдствіи совпавшая съ греческой системой раздѣленія боговъ, перешедшей въ Римъ. [3]

По внутреннему своему значенію боги Рима, какъ и боги грековъ и другихъ народовъ съ натуральною религіей, могутъ быть раздѣлены на боговъ неба и земли. Всѣ понятія о богахъ Варронъ подводитъ подъ эти основныя представленія о силахъ земли и неба. [4] Эти основныя понятія или повторяются въ различныхъ, часто до тождества сходныхъ типахъ, или дробятся на частнѣйшія представленія объ отдѣльныхъ явленіяхъ въ жизни видимой природы и человѣка.

---

[1] Такъ нужно заключать изъ того, что Варронъ боговъ извѣстныхъ называетъ: dei sempiterni, perpetui, ab initio certi, dii proprii. Preller. S. 62.

[2] По Августину, который передаетъ мысль Варрона, боги selecti отождествляются съ понятіемъ боговъ публичныхъ — publici quibus aedes dedicaverunt, eosque pluribus signis notaverunt. Varro. Fragmenta. p. 221. Такъ же или близко къ этому объясняетъ значеніе боговъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ и Цицеронъ, очевидно слѣдуя Варрону. De legibus. II. 8, 19.

[3] Preller. Mythol. S. 59. 60.

[4] Varro. Fragmenta. p. 226.

Digitized by Google

Первое въ римской религіи тѣмъ естественнѣе, что составъ ея боговъ образовался изъ смѣшенія боговъ различныхъ италійскихъ племенъ, иногда олицетворявшихъ собою одинъ и тотъ же типъ, только подъ другимъ именемъ и подъ другою формою.

Во главѣ боговъ стояли боги неба и небеснаго свѣта, или солнца. Рядъ этихъ боговъ открывали Янусъ и Юпитеръ; за ними слѣдовали боги того же характера или близкіе къ нимъ по значенію—Марсъ и Квиринъ. Въ памятникахъ древне-римской религіи первое мѣсто большею частію дается Янусу, а не Юпитеру, съ которымъ послѣ отождествлялся по значенію греческій Зевсъ, царь боговъ. Мы сказали уже, что имя Януса, какъ и Юпитера, указываетъ на силу свѣта, или неба. Этотъ двулицый (biceps, biformis), характерный по своей формѣ, богъ италійскихъ племенъ дѣйствительно есть богъ солнца, или свѣта, какъ силы, которая открыла собою жизнь во вселенной, дала начало и первый толчокъ міровому движенію. Это богъ времени и всѣхъ измѣненій, какія происходятъ и въ жизни природы, и въ жизни человѣка. Онъ—италійскій диміургъ [1], но взятый въ частномъ значеніи силы движенія. Овидій называетъ его хаосомъ и остроумно сближаетъ странность его внѣшняго вида съ значеніемъ его, какъ міроваго зародыша. У бога, который прежде былъ безобразной массой, и послѣ, по словамъ Овидія, остались нѣкоторые слѣды прежней смѣшанной формы [2]. Варронъ съ своей философской точки зрѣнія также признаетъ

---

[1] Въ гимнѣ братьевъ саліевъ онъ называется «duonus» (bonus) «cerus» (creator), т. е. благой творецъ. Модестовъ. «Римская письменность», стр. 143.

[2] Fasti. 1. v. 112. 113.

Digitized by Google

его міромъ, взятымъ въ потенціи, или сущности [1]. Но творческая сила Януса по преимуществу привязана къ понятію хода міровой жизни съ ея видоизмѣненіями. Это богъ, управляющій движеніями жизни; въ его власти и начало, и конецъ явленій; онъ указываетъ имъ путь, къ нему же они и возвращаются; онъ отпираетъ и запираетъ (Clusius) двери неба, изъ котораго исходитъ жизнь. Вотъ почему онъ видитъ и спереди, и сзади т. е. потому, что въ немъ начало и конецъ явленія [2]. Ему посвящались начало года и первый мѣсяцъ года (во время зимняго солнцестоянія) носилъ его имя, равно какъ ему же посвящались и первые, начальные дни каждаго мѣсяца (календы). Поэтому также ему посвящались и на землѣ входы и выходы, улицы и пристани, или гавани на морѣ (Janus portunus); онъ указываетъ человѣку путь къ небу и его богамъ и есть посредникъ между небомъ и землею. Съ этой стороны типъ Януса, какъ бога движенія, близко подходитъ къ типу греческаго Гермеса [3]. Въ качествѣ бога, управляющаго ходомъ жизни и силы, ее проникающей, Янусъ есть богъ и самой этой жизни, богъ растительности и вообще органическаго міра (Janus consivius, princeps gregum), покровитель стадъ и богъ рожденія человѣка и всѣхъ его судебъ [4]. По

---

[1] Fragmenta p. 224. Janus mundus est.

[2] Эту мысль своеобразно развиваетъ Овидій, исходя изъ понятія объ Янусѣ, какъ о привратникѣ неба (онъ производитъ имя его отъ eo, eundo, какъ и Варронъ), который отворяетъ и затворяетъ дверь (ianua) и видитъ какъ входящихъ, такъ и исходящихъ, смотритъ и на востокъ, и на западъ. Fasti 1. 134—140.

[3] Когда Овидій (Fasti 1, 91) замѣчаетъ, что у грековъ нѣтъ божества похожаго на Януса, то, очевидно, имѣетъ въ виду его внѣшнюю форму, или фигуру.

[4] Онъ представлялся и древнимъ царемъ отдаленныхъ счастливыхъ

Digitized by Google

этому же въ Римѣ, который отъ начала въ войнѣ видѣлъ источникъ своего благосостоянія и рѣшеніе своихъ судебъ, Янусъ, эта провидящая сила, былъ и богомъ войны и мира. Извѣстно, что храмъ его, во время мира заключенный, отворялся во время войны [1], въ ознаменованіе того, что геній войны освобождался Янусомъ отъ своего бездѣйствія и шелъ на пораженіе враговъ Рима, или того, что самый миръ освобождался Янусомъ отъ своего заключенія и пропадалъ [2], вѣрнѣе же, въ знакъ того, что отъ Януса зависитъ начало и конецъ такого важнаго событія въ жизни народа, какъ война. Юпитеръ, или Diespiter, онъ же Jovis и Diovis, въ салійскомъ гимнѣ Lucetius т. е. свѣтоносный [3], какъ и у грековъ, носилъ по преимуществу имя Pater, отецъ міра, и былъ основною, проникающею весь міръ силою. Въ физической природѣ онъ, какъ и Зевсъ, богъ молній и громовъ; извѣстная въ храмѣ quadriga — колесница (изъ золота и серебра) и служила символомъ его молніеносной, громовой силы. Варронъ называетъ его то небомъ вообще, то силою воздушнаго пространства [4]. Но къ нему по преимуществу привязана была отъ древности идея порядка въ жизни, особенно нравственнаго міропорядка. Онъ богъ откровеній, которыя указываютъ человѣку путь жизни; отъ него этотъ нравственный свѣтъ, какъ отъ него молніи и свѣтъ въ природѣ. У сабинянъ онъ издревле

временъ, когда боги и люди жили въ близости и взаимной дружбѣ. Preller. Mythol. S. 163.

[1] Построеніе древнѣйшаго храма янусова на форумѣ римскомъ приписывалось Нумѣ. Этотъ храмъ имѣлъ четырехъ-угольную форму и четыре входа.

[2] Виргилій, Горацій, Овидій различно объясняютъ это. Preller. S. 155.

[3] Модестовъ «Римская письменность» стр. 145.

[4] De lingua latina, p. 19. Fragmenta p. 221.

Digitized by Google

признавался богомъ нравственной чистоты и справедливости; онъ блюститель закона и порядка и въ жизни общественной—Fidius (отъ fides—вѣра, вѣрность); онъ охранитель вообще благоденствія народнаго—Optimus, Maximus. Поэтому, вмѣстѣ съ ходомъ и развитіемъ народной жизни и ея формъ, онъ, въ качествѣ верховной, правящей жизнію силы и главнаго бога римскаго государства, получалъ эпитеты: Victor, Tutor, Rex, Imperator. Въ позднѣйшее время онъ считался преимущественнымъ покровителемъ власти Рима. Извѣстный храмъ его, построенный въ Капитоліи за 400 л. и сгорѣвшій въ 83 г. до Р. Хр., отличался особеннымъ богатствомъ и роскошью.

Какъ относились между собою понятія объ этихъ двухъ высшихъ богахъ, очень сродныхъ по имени и по значенію, и кто изъ нихъ древнѣе, этотъ вопросъ возбуждалъ вниманіе еще классическихъ писателей. По Варрону, какъ передаетъ это Августинъ, penes Janum sunt prima, penes Jovem summa т. е. Янусу принадлежитъ начало міровыхъ явленій, а Юпитеру верховная власть надъ ними. Царь міра есть Юпитеръ, а не Янусъ, хотя Януса первымъ призывали въ молитвахъ. Объясненіе это нельзя признать удовлетворительнымъ. Высшая власть не можетъ принадлежать тому, отъ котораго не зависитъ исходъ явленій; невозможно, чтобы Янусъ предшествовалъ по времени тому, кто превосходитъ его властію, какъ говорилъ Варронъ (licet prima praecedant tempore, summa superant dignitate). Болѣе разъясняется значеніе этихъ боговъ другимъ замѣчаніемъ Варрона, что Юпитеръ заключаетъ въ себѣ власть надъ причинами всего, что происходитъ въ мірѣ (potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo) [1]. Итакъ

[1] Fragmenta. pag. 224.

Digitized by Google

Юпитеръ есть болѣе внутренняя, болѣе основная сила бытія міра. Сравнительно съ Янусомъ онъ есть начало болѣе общее, или всеобъемлющее; въ немъ и та сила, которая дѣйствуетъ въ Янусѣ, но еще не обнаружилась; изъ него она исходитъ, или въ немъ ея основа. Янусъ болѣе видимое и осязательное, реальное обнаруженіе этой силы, которая проявляется, какъ движеніе. Юпитеръ — свѣтъ, какъ вмѣстилище всякой жизни; Янусъ — свѣтъ въ движеніи неба. По Овидію, самъ Юпитеръ т. е. проникающая міровую жизнь сила свѣта, выходитъ и возвращается въ небо, при содѣйствіи Януса, этого привратника, отворяющаго двери неба [1]; Янусъ есть только custos, стражъ міра. На этомъ основаніи необходимо предположить, что эти великіе боги или мѣстныя варіаціи одного и того же типа, представляющія различныя стороны въ его содержаніи, или, что вѣроятнѣе, Янусъ есть модификація типа Юпитера, явившаяся позднѣе, но въ культѣ занявшая первое мѣсто, какъ потому, что Янусъ сталъ богомъ временъ и начала жизни, такъ и потому, что типъ его имѣлъ болѣе осязательности и реальной видимости въ своемъ значеніи, при чемъ идея Зевса, какъ основнаго и старѣйшаго божества, перешла въ понятіе высшей и верховной власти [2].

---

[1] Fasti. 1, 126.

[2] По Варрону, между древними италійскими (сабинскими) божествами былъ еще высшій, чѣмъ Юпитеръ, богъ съ именемъ Summanus (Summus). August. de civitate. IV. 23. Преллеръ признаетъ его ночнымъ Юпитеромъ, богомъ ночной грозы, которая въ Италіи бываетъ рѣдко (по причинѣ холодныхъ ночей); ему приписывалась ночная молнія (fulgur nocturnum). Mythol. S. 217. Другіе несправедливо отождествляютъ его съ подземнымъ Юпитеромъ, предполагая, что его имя происходитъ отъ manes—умершіе (submanes). Hartung. Die Religion d. Römer. 11. S. 59—60.

Digitized by Google

Подлѣ Юпитера, въ качествѣ его жены, стояла Юнона (Juno т. е. Jovino, женское окончаніе отъ Jovis), женская сила неба и небеснаго пространства, типъ, сходный съ греческой Герой. Подобно Юпитеру, который назывался Lucetius, она носила имя Lucina; ближайшимъ же образомъ она представляла въ себѣ явленіе новой луны. Въ качествѣ богини свѣта, источной силы міра и жизни, она была и богинею рожденія, и покровительницею женщинъ и брачной жизни, а въ качествѣ супруги царя боговъ и людей—небесною царицей—(Juno regina) и защитницею царицъ. Отъ древности извѣстна и особая римская богиня луны, Діана, которой имя повидимому есть женское окончаніе имени Янусъ; это типъ, близкій къ греческой Артемидѣ, богинѣ плодородія и охоты. Ей по преимуществу посвящались рощи (nemora). Къ этимъ же богамъ свѣта и свѣтилъ примыкаетъ и богиня подъ названіемъ Mater Matuta. Имя ея (отъ mane — утро, matutinus) [1] указываетъ въ ней богиню, которая изводитъ свѣтъ изъ тьмы. Впослѣдствіи значеніе ея осложнилось, и она стала богинею весенняго и лѣтняго солнца и самой весны съ ея производительностію [2].

За этими богами неба и небеснаго свѣта во множествѣ слѣдуютъ боги—представители тѣхъ же силъ небесныхъ въ ихъ вліяніи на земную производительность. Тождественные въ существѣ типы этихъ боговъ разнообразны по своей формѣ, которая представляетъ или мѣстное незначительное видоизмѣненіе ихъ, или

---

[1] Preller. Mythol. S. 285.

[2] Сверхъ этихъ боговъ и богинь свѣта и неба, были и отдѣльные боги солнца, луны и звѣздъ.

Digitized by Google

частнѣйшее свойство того же понятія и той же силы. Между ними Марсъ и Квиринъ занимаютъ первое мѣсто. Марсъ (отъ mas—самецъ, откуда и marmor—мраморъ), рядомъ съ Юпитеромъ стоявшій во главѣ боговъ всего италійскаго населенія (знаменитый храмъ его между Капитоліемъ и Тибромъ очень древенъ), былъ первоначально богомъ жизненной силы въ природѣ вообще и богомъ весны, какъ времени, когда по преимуществу ощутительна эта сила (весенній мѣсяцъ мартъ отъ него и получилъ свое имя); а затѣмъ и потому же онъ сталъ богомъ культуры въ человѣческой жизни; впослѣдствіи же, сообразно съ воинственнымъ характеромъ римлянъ, сдѣлался частнѣе богомъ войны, въ которой выражается сила и могущество народа. Волкъ и дятелъ въ животномъ мірѣ, представители хищности, а въ растительномъ царствѣ дубъ, представитель силы, были его символами. Онъ напоминаетъ собою греческаго Ареса и вавилонскаго Нергала вмѣстѣ съ другими подобными малоазійскими богами. Въ близкомъ отношеніи къ нему стояла богиня Анна Перенна, которой праздновали въ иды мѣсяца марта, во время перваго весенняго полнолунія, и которая, кажется, подобно какъ и Mater Matuta, была богинею обновленія природы во время весны. [1] Типъ Марса у сабинянъ носилъ имя Квирина (Quirinus). Это богъ съ такимъ же значеніемъ, какъ и Марсъ. Имя его изводятъ отъ curis,

[1] При объясненіи ея имени колеблются между производствомъ его отъ amnis perennis (потокъ непрерывный) и annus perennis (годъ продолжающійся). Въ первомъ случаѣ въ ней видятъ богиню весенникъ потоковъ, несущихъ жизнь, въ послѣднемъ измѣняющуюся въ продолженіе года богиню луны, которая каждый мѣсяцъ старѣетъ и обновляется. Prell. S. 305.

Digitized by Google

или quiris по сабински—копье, которое было его символомъ (какъ и символомъ Марса), и отъ имени сабинскаго города Cures.[1] Но вѣрнѣе производство этого имени отъ древняго cur, curia (франц. cour), сроднаго съ греческими словами χορία, χορεία, χόριος. Оно указываетъ въ немъ владыку, или мощную силу міра. Въ качествѣ бога сабинянъ, соединившихся съ латинами, онъ считался покровителемъ квиритовъ Рима т. е. сабинскаго населенія, впрочемъ только въ началѣ.[2] Какъ и Марсъ, онъ былъ и богомъ плодородія и культуры, и частнѣе войны. Онъ отождествлялся и съ обоженнымъ Ромуломъ, который также назывался Квириномъ.

Частнѣе выражалась идея животворныхъ дѣйствій неба въ богахъ, специфически обозначавшихъ обнаруженіе растительной и животной силы въ природѣ. Таковы отъ глубокой древности извѣстные боги: Фаунъ и Фауна (Faunus и Fauna, отъ faveo)—имена, значившія добрый, добрая. Древній типъ Фауна напоминаетъ греческаго Пана. Фаунъ и Фауна представляли собою жизнь земли весною съ ея роскошью въ царствѣ растительномъ и животномъ, и въ этомъ послѣднемъ по преимуществу. Позднѣйшіе поэты описываютъ Фауна, какъ бога весеннихъ радостей вообще, и частнѣе, какъ покровителя выходящихъ на пастбище животныхъ.[3] Жрецы его поэтому же назывались Lupercі, т. е. защитники отъ волковъ. Сроденъ съ Фауномъ по значенію Сильванъ (Silvanus, отъ silva), вла-

---

[1] Preller S. 326.

[2] Впослѣдствіи предъ его храмомъ росли двѣ мирты, одна патриціанская, другая плебейская, служившія символами возрастанія и усиленія жизни плебеевъ и патриціевъ.

[3] Horat. Od. III. 18. Ovid. Fasti. IV, 761.

Digitized by Google

дыка лѣсовъ и садовъ, охраняющій животныхъ и милостивый покровитель стадъ. [1] Туже силу обновленія земли весною представляла и древняя богиня Майя (Maja, или bona dea); имя ея выражаетъ тоже, что и имя Фауны,[2] съ которою она часто отождествлялась. Какъ и Фауна, она считалась и богинею рожденія, и покровительницею брака, но сама признавалась дѣвою, кажется потому, что была также богинею чародѣйства и пророческихъ откровеній; она называется Fatua (отъ fari—говорить), а дѣвство было условіемъ для служенія женщинъ при оракулахъ. [3] Свойство это впрочемъ принадлежало также Фауну и Фаунѣ, какъ и другимъ богамъ плодородія, сила котораго казалась магическою, волшебною. Близкими къ этимъ типамъ по своему значенію были богиня Кармента (Carmenta) и богиня Феронія (Feronia). Но Кармента (отъ carmen),[4] богиня «вѣщая», была по преимуществу богинею весенняго оживленія и возбужденія жизненныхъ силъ и соединяла въ себѣ съ понятіемъ о рожденіи и производительности идею вдохновенія и пророчествъ, а Феронія (отъ fero) [5] была повидимому богинею весеннихъ потоковъ, несу-

---

[1] Въ связи съ нимъ, какъ и съ Фауномъ, стоитъ лѣсной демонъ, силенообразный Picus или Pilumnus (отъ pilus).

[2] Эпитетъ Майя — отъ magis, major (Preller S. 351)—указываетъ на понятіе умноженія, увеличенія, рожденія и возрастанія.

[3] При ея оракулѣ служили также дѣвственницы. Hartung 11. 196. Преллеръ объясняетъ дѣвственность этой богини тѣмъ, что она покровительствовала браку въ его чисто семейномъ значеніи. S. 353.

[4] Отъ carmen производится ея имя у Августина (De civit. IV, 11); оно значило тоже, что и Fatua. Неправильно производили его то отъ carere mente, то отъ carpentum.

[5] Варронъ производитъ ея имя отъ Fidonia, имѣя въ виду, что богиня эта была покровительницею союзовъ между италійскими племенами.

Digitized by Google

щихъ жизнь, и считалась покровительницею мореплаванія. Богиня Флора, одна изъ самыхъ древнихъ, еще частнѣе олицетворяла собою весеннюю растительность въ формѣ цвѣтка, или цвѣтенія, а богиня Помона (отъ pomum)—силу плода и плодоношенія. [1] Самое время весны представлялъ собою еще отдѣльный богъ Vertumnus (ver—весна). Все обновленіе весенней природы, взятое въ цѣломъ и въ связи съ вліяніемъ его на человѣка, представляли собою отъ древности извѣстные боги, Либеръ и Либера (Liber, Libera — отъ libero, корень lib, освобождаю), освободители отъ бѣдъ зимы, приносящіе съ собою радость и веселье и дающіе раждающую силу землѣ и животнымъ. Эти типы, впослѣдствіи совершенно отождествившіеся съ Діонисомъ и Персепоной, близки были къ нимъ отъ начала и олицетворяли возбуждающую и раждающую силу природы и живыхъ тварей. [2] Отъ начала и въ Италіи, какъ въ Греціи, были празднества въ честь Либера, сопровождавшіяся ношеніемъ фалла, что называлось здѣсь fascinum; отъ древности и здѣсь эти фаллическія процессіи совершались во время собиранія винограда, который даетъ возбуждающій и оживляющій напитокъ.

Изъ боговъ, олицетворявшихъ стихіи природы, имѣли особенное значеніе боги огня, на который италійскія племена подобно арійцамъ востока и грекамъ смотрѣли, какъ на истеченіе небеснаго свѣта. Между

---

[1] Была еще особенная богиня цѣлебной силы весенннихъ травъ, съ именемъ Ancitia, которое производятъ отъ названія вольскаго города Ancium. Впрочемъ значеніе ея темно. Близки къ ней по характеру богини волшебной силы, Circe и Marica. Preller. Mythol. S. 361. 362.

[2] По Августину (De civit. lib. VII. 2), Liber есть богъ qui marem effuso semine liberat. Названіе дѣтей liberi очевидно находится въ связи съ именемъ этого бога весны и рожденія.

Digitized by Google

богами этого рода отъ древности извѣстенъ Вулканъ (Vulcanus, или Volcanus).[1] Это былъ богъ и милостивый, и страшный, владыка пожаровъ и избавитель отъ нихъ. Эпитетъ его: Mulciber (отъ mulcere) указываетъ въ немъ силу, плавящую металлы и отождествляетъ его съ греческимъ Гефестомъ, кузнецомъ неба. Какъ Гефестъ соединился съ Венерою, такъ и Вулканъ имѣлъ женою богиню рожденія и плодородія— Майю, быть можетъ по связи между понятіями о живительной силѣ природы и согрѣвающей силѣ огня. Вулканъ обнималъ въ своемъ значеніи общее понятіе огня во всѣхъ его формахъ, не исключая молніи и подземныхъ огней. Праздникъ въ честь его совершался въ августѣ, самомъ жаркомъ мѣсяцѣ года. Еще большую извѣстность и значеніе имѣла богиня огня, Веста — греческая Гестія (Ἑστία), одна изъ самыхъ древнихъ италійскихъ и главнѣйшихъ римскихъ божествъ. Олицетворяя домашній огонь, или семейный очагъ, она представляла собою по преимуществу культурную силу огня, подобно индѣйскому Агни. Атріумъ, та комната, гдѣ стоялъ домашній очагъ, была ея святилищемъ, а сама она была геніемъ-хранителемъ дома. Въ атріумѣ готовилась пища и происходилъ обѣдъ; въ этомъ центрѣ домашняго помѣщенія дѣлались распоряженія по дому, заключались договоры съ слугами, давались клятвы и совершалось домашнее богослуженіе. Изъ генія, охранителя дома, при дальнѣйшемъ развитіи общественной жизни, Ве-

[1] Этимологія этого слова не опредѣлена. Сближаютъ его съ индѣйскимъ Ul-ka—огненный метеоръ, и съ финико-пеласгійскимъ Τελχὶν на основаніи одной надписи, гдѣ онъ названъ Velchanos, что значило бы: упорный, злобный (Preller. S. 526). Производятъ это слово также отъ fulgere, fulgur (Hartung. 11, 106).

Digitized by Google

ста естественно сдѣлалась геніемъ хранителемъ куріи, города и всей страны и государства, потому что городъ и государство въ жизни общественной тоже, что домъ въ жизни частной. Она стала такимъ образомъ dearum maxima, наравнѣ съ Юпитеромъ и Янусомъ. Въ ея домашнемъ святилищѣ, на очагѣ постоянно и днемъ и ночью горѣлъ огонь (потухавшій только тогда, когда умиралъ хозяинъ дома), какъ символъ охраненія и продолженія домашней жизни. Тоже перенесено было и на культъ общественный, и со временъ Нумы въ храмѣ [1] Весты, на склонѣ палатинскаго холма противъ форума, шесть избранныхъ благородныхъ дѣвъ должны были постоянно поддерживать на алтарѣ богини священный огонь, служившій символомъ устойчивости римскаго могущества и благоденствія римскаго государства. Требованіе отъ весталокъ дѣвства и чистоты первоначально конечно исходило изъ физическихъ представленій о тонкости и очищающей силѣ огненной стихіи; впослѣдствіи это понятіе соединилось съ представленіемъ о нравственной силѣ, которою держится жизнь общественная. На ихъ паденіе, какъ и на прекращеніе горѣнія священнаго пламени въ Римѣ, смотрѣли, какъ на предвѣстіе несчастія всей страны; оттого нарушеніе весталкою чистоты дѣвственной наказывалось очень строго. [2]

---

[1] Храмъ Весты имѣлъ круглую форму; это былъ родъ навѣса, подъ которымъ стоялъ жертвенникъ съ огнемъ. Не было въ древности никакого изображенія самой богини, которую представлялъ самый вѣчно-горящій огонь. Preller. S. 539.

[2] Весталкамъ оказывалось особенное почтеніе: предъ ними шелъ ликторъ; преторы и консулы при встрѣчѣ съ ними слагали знаки своей власти; съ нихъ не требовали клятвъ и вообще онѣ приравнивались по общественному положенію къ жрецамъ. Самая казнь виновныхъ изъ нихъ совершалась особеннымъ образомъ, сообразно съ

Digitized by Google

Съ культомъ этой богини, которая въ Римѣ была воплощеніемъ самой религіозной идеи, тѣсно связанной съ идеей государства, соединялся и культъ древнѣйшихъ римскихъ боговъ, или духовъ, извѣстныхъ подъ именемъ пенатовъ и ларовъ (penates, lares). Пенаты (отъ penus),[1] духи покровители дома и его питанія и жизни, не что иное, какъ частнѣйшая форма того же понятія, какое сосредоточено въ идеѣ Весты; они не отдѣлимы отъ нея (св. огонь Весты, по легендарнымъ сказаніямъ, принесенъ Энеемъ изъ Трои, вмѣстѣ съ пенатами). Это были геніи (прилагательное penates предполагало — genii), защитники и покровители дома и домашнихъ животныхъ. Изображенія ихъ ставились въ томъ же atrium, гдѣ было и святилище Весты. Вмѣстѣ съ Вестою, и они были предметомъ домашняго культа. Каждый разъ, во время обѣда, часть пищи и соль, по древнему обычаю, ставились на особомъ столѣ предъ изображеніями этихъ

ихъ достоинствомъ. Ни чья рука не могла лишить жизни лицо, посвященное великой богинѣ, и весталки погребались за-живо на такъ называемомъ campus sceleratus, гдѣ земля «скрывала ихъ отъ чистаго свѣта дня». На служеніе богинѣ они избирались въ возрастѣ отъ 6 до 10 лѣтъ и должны были прослужить въ состояніи дѣвства 30 лѣтъ, по истеченіи которыхъ могли вступать въ бракъ, что впрочемъ случалось рѣдко и считалось неблаговиднымъ. Сначала ихъ было по четыре въ храмѣ, затѣмъ по шести. Онѣ носили особенное длинное бѣлое платье, съ прикрѣпленнымъ къ нему пурпуроваго цвѣта кускомъ сукна, который во время жертвоприношенія надѣвался на голову; волосы связывались звѣздообразнымъ бантомъ. Кромѣ наблюденія за св. огнемъ, весталки должны были приносить и жертвы и приготовляли для нихъ матеріалы; онѣ также участвовали въ культѣ богини Bona Dea, который былъ совершаемъ женщинами. См. Hartung. 11, 117—120.

[1] Penus—съѣстной припасъ, приготовляемый на очагѣ дома; духи домашняго очага (средоточіе дома) очевидно отъ него и получили свое имя.

Digitized by Google

покровителей дома. Сообразно съ значеніемъ геніевъ. охранителей отдѣльныхъ формъ и учрежденій жизни, они дробились на безчисленное множество духовъ. Каждый городъ имѣлъ своихъ пенатовъ; были отдѣльные пенаты и римскаго народа, взятаго въ цѣлости, или римскаго государства. Лары[1] также мѣстные духи, охранители дома; но понятіе о нихъ, сродное съ понятіемъ объ умершихъ (manes), выродилось изъ представленія о предкахъ, какъ о покровителяхъ своего потомства. Какъ и пенаты, лары дѣлились на охранителей частныхъ домовъ (lares privati, или familiares) и покровителей городовъ, извѣстныхъ мѣстностей и путей (lares compitales, или viales). Какъ и пенатамъ, ларамъ предъ изображеніями ихъ, стоявшими въ нишѣ противъ очага, приносились ежедневно въ жертву пища и питье. Въ лицѣ ихъ очевидно чествовались культомъ умершіе предки, по смерти ставшіе духами, съ таинственнымъ вліяніемъ на судьбу покинутаго ими дома и оставленнаго ими потомства. Извѣстна и особая богиня съ именемъ «матери ларовъ», Акка Ларенція (Acca Larentia),[2] типъ, очевидно близкій къ типу Весты. Она считалась богинею плодородія и даровъ земли, нужныхъ для продолженія жизни, какъ и самые лары признавались покровителями полей и стадъ, а не домовъ только; а одна изъ древнихъ сагъ связываетъ ея миѳическую исторію съ преданіемъ о Ромулѣ, основателѣ Рима. По другимъ сказаніямъ, это добрая и веселая нимфа,

---

[1] Lar — домъ. Имя ихъ отождествлялось съ именемъ дома. Собственно слово lar соотвѣтствовало греческому ἄναξ, или ἥρωες—господа, герои, а затѣмъ означало вообще предковъ, или духовъ умершихъ.

[2] Acca, тоже что atta, слово, сродное съ санскритскимъ akka, и значитъ «мать». Preller. Mythol. S. 422.

Digitized by Google

которой римскій народъ въ древности обязанъ былъ плодородіемъ полей и своимъ благосостояніемъ.[1] Очень сходна съ Вестою по своему значенію и богиня Angerona (отъ angor, angores),[2] изображавшаяся съ перстомъ на устахъ т. е. знакомъ молчанія и тайны и считавшаяся повидимому таинственнымъ геніемъ—охранителемъ римскаго народа.

Культъ боговъ водной стихіи былъ развитъ въ Римѣ гораздо менѣе, потому что древніе римляне рѣдко и мало входили въ соприкосновеніе съ моремъ. Извѣстенъ впрочемъ отъ древности царь водъ, Нептунъ (Neptunus, или Navitunus—отъ nare, navo, νάω), близкій по значенію къ греческому Океану и Посейдону и представлявшій собою всю вообще текучую стихію. Собственно море олицетворялось богинею Салаціей (Salacia, отъ salacum—море, морская соленая вода), которая признавалась женою Нептуна, а морскія бури и вѣтры — богинею Венилiей (Venilia). Были и особенные боги рѣкъ и источниковъ — Фонтусъ, или Фонтъ (Fons), сынъ Януса, и рѣчныя, или водныя богини и нимфы, между которыми по преимуществу упоминаются Ютурна, считавшаяся женою Януса, и Эгерія, представлявшая живительную и цѣлебную силу водъ. Рѣка Тибръ также олицетворялась особеннымъ богомъ, Тибериномъ (Tiberinus), который угрожалъ Риму наводненіями и спасалъ отъ нихъ.[3]

---

[1] Hartung. II. S. 144. 145.

[2] Преллеръ производитъ ея названіе такъ же отъ Ancus, вольскаго города, какъ и имя богини Angitia.

[3] Имя Pontifex т. е. строитель мостовъ, какое носили высшіе жрецы въ Римѣ, находится въ связи съ культомъ богу рѣки Тибра и объясняется изъ него. Разливы Тибра, угрожавшіе наводненіемъ городу и сносившіе мосты, признавались выраженіемъ гнѣва этого бога.

Digitized by Google

Земля и ея силы и въ Римѣ, какъ въ Греціи, представлялись нѣсколькими божествами. Богиня Теллусъ (Tellus—повидимому тоже, что terra) и богъ того же имени, Теллумъ (Tellumo) соотвѣтствовали греческой Гэѣ т. е. олицетворяли собою землю въ ея противоположности небу — самый составъ земли, или земной шаръ; Теллусъ и Теллумо — это земля въ значеніи планеты. А богиня Церера (Ceres, Cerer) [1] ближе подходила къ типу Деметры, земли-матери и олицетворяла питающую своими дарами почву, или то лоно матери-земли, въ которомъ зарождаются и изъ котораго возникаютъ плоды, питающіе человѣка.

Съ понятіемъ о богахъ земли соединялись и представленія о подземныхъ силахъ, которыя обитаютъ въ глубинѣ земли. Эта сторона въ понятіи о силѣ земли отъ начала была и въ самой Церерѣ, какъ богинѣ земной глубины; эту подземную таинственную силу отчасти представляли собою и Акка Ларенція, мать ларовъ, богиня плодородія и той таинственной области, куда уходятъ души умершихъ (manes), покровительствующія живымъ, и Ангерона, скрытый, таинственный геній, символъ котораго т. е. перстъ на устахъ быть можетъ указывалъ на скрытую въ

Поэтому, при постройкѣ мостовъ, на берегахъ и на самыхъ мостахъ жрецами приносились жертвы; успѣхъ самой постройки мостовъ зависѣлъ отъ благословеній бога, испрашиваемыхъ жрецами; они искали благопріятнаго дня для этого дѣла и указаній со стороны боговъ; имъ принадлежало и высшее наблюденіе надъ всею постройкою мостовъ. Preller. S. 514.

[1] Имя это, очевидно тождественное по значенію съ Cerus, эпитетомъ Яна въ салійскомъ гимнѣ, указывало на творческую производительную силу. Cer — тоже, что cre, оттуда creo, творю. Древніе (Cic. De divinatione. Lib. 11, 52) и за ними Гартунгъ производили это имя отъ gero и germen. Hartung. 11, S. 137.

Digitized by Google

глубинѣ земли тайну. Богъ съ именемъ Консусъ (Consus—отъ condo, clausus, parsus) также былъ богомъ подземной глубины. [1] Но былъ и особенный богъ, владыка подземнаго царства, весьма близкій по значенію къ греческому Плутону-Аиду. Это богъ мрака, Оркусъ (Orcus—отъ urgere, греческое ἔρκος), который, какъ и греческій Аидъ, носилъ еще имя Зевса подземнаго—Dis-pater. [2] Къ этой таинственной области принадлежала и богиня Dea Muta, или Tacita, иногда отождествлявшаяся съ Ларенціей, или Ларундою и олицетворявшая собою жизнь умершихъ обитателей аида, которые назывались taciti, или silentes т. е. молчаливые. Тоже была и богиня Мана (Mana), названная такъ по имени умершихъ (manes) съ сродными ей нимфами Оркуса, фуріями, или фуринами (Furiae, Furinae), которыхъ послѣ отождествляли съ греческими эриніями. Опредѣленныхъ понятій о жизни этихъ manes въ царствѣ Оркуса, не было; по повидимому жизнь ихъ не казалась очень мрачною. Самъ Оркусъ, какъ и у грековъ древній Аидъ, богъ и страшный, и милостивый. Чаще всего онъ представлялся подъ мирнымъ образомъ жнеца, складывающаго свои плоды, или свою жатву (умершихъ) въ житницы, или, какъ индѣйскій Яма—подъ видомъ гостепріимнаго хозяина, упокоителя приходившихъ въ его домъ, и рѣдко подъ болѣе страшною фигурою ночнаго демона съ черными крыльями, который нападаетъ на живыхъ людей и ищетъ добычи. Подземные боги въ Римѣ, какъ и у другихъ народовъ, признава-

---

[1] Preller. S. 420—432.

[2] Нѣкоторые въ этомъ Dis-pater видятъ Divespater (Hartung. 11, 87). Если это такъ, то имя Оркуса совершенно тождественно по значенію съ греческимъ Плутономъ.

Digitized by Google

лись не только враждебными, но и благодѣтельными. Въ Римѣ имъ приписывалась, по связи понятій о нихъ съ раждающею силою земли, и таинственная сила обновленія жизни.[1] Здѣсь область смерти, но здѣсь же и исходище жизни.

Сверхъ боговъ различныхъ областей природы, такъ или иначе вліявшихъ на жизнь человѣка, были отдѣльные боги, помощники въ устроеніи человѣческаго быта, покровители его занятій и искусствъ и вообще его дѣятельности. Едвали не древнѣйшая въ ряду этихъ божествъ есть богиня Палесъ (Pales—отъ pa, πάω, pasco), покровительница пастуховъ и ихъ стадъ. Отъ древности извѣстны и боги земледѣлія: Сатурнъ (Saturnus отъ sata frumenta, semen) и Опсъ (ops — изобиліе, множество), изображавшіеся съ аттрибутами жатвы и собиранія плодовъ (Сатурнъ съ серпомъ и виноградным ножемъ). Съ именемъ Сатурна, храмъ котораго при входѣ въ Капитолій существовалъ отъ глубокой древности, связано было, какъ и съ именемъ Квирина, представленіе о первобытномъ изобиліи въ жизни и первобытномъ счастіи; а самъ онъ часто обращался въ древняго миѳическаго царя. Тоже значеніе имѣла и та богиня Дея, Dia, которой служили братья арвальскіе.[2] Былъ и особенный богъ торговли, Меркурій (Mercurius—отъ merx, mercator), сходный съ греческимъ Гермесомъ.[3]

Олицетворялись подъ именемъ отдѣльныхъ боговъ и различныя свойства человѣческой жизни и человѣче

---

[1] Preller. S. 469.

[2] Были и еще спеціальные боги земледѣлія на различныхъ мѣстностяхъ, напримѣръ на отлогостяхъ горъ — Jugatinus, въ долинахъ — Vallonia.

[3] Была и богиня денегъ, Pecunia, отъ pecus—скотъ (въ древности животныя служили тѣмъ, чѣмъ послѣ деньги).

Digitized by Google

ской дѣятельности. Богини Salus и Febris представляли положительную и отрицательную сторону физіологической жизни—здоровье и болѣзнь. Но болѣе всего олицетвореній нравственно практической стороны жизни и гражданскихъ добродѣтелей и благъ. Таковы богини—побѣды (Victoria), войны (Bellona), мира (Pax), добродѣтели (Virtus, Honos), свободы (Libertas), надежды (Spes), согласія (Concordia), счастія (Felicitas), скромности (Pudicitia) и самого благочестія (Pietas). Интеллектуальный элементъ жизни въ Римѣ олицетворялся только одною Минервою, или Менервою (mens), которая была и богинею ума, и всѣхъ искусствъ и изобрѣтеній. Храмы ея, извѣстные отъ древности, помѣщались на высотахъ города и въ Капитоліи.

Жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка подчинялась въ своихъ актахъ особеннымъ богамъ. Между богами индигитаментовъ, кромѣ главныхъ и извѣстныхъ боговъ, которые въ качествѣ универсальной силы вліяютъ на все, слѣдовательно и на жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка [1], упоминаются еще частнѣйшіе боги, покровительствующіе и возрастамъ человѣческой жизни, и отдѣльнымъ ея актамъ. Были богини Nona и Decima т. е. девятаго и десятаго мѣсяцевъ, важныхъ для рожденія дитяти; была богиня, помогающая благополучному рожденію (Postverta), богиня, учившая дитя ѣсть и пить (Educa, Cuba), богиня добрыхъ чувствъ (Sentia) и богиня ловкости (Strenua); были

---

[1] Покровительству Януса, какъ бога всякаго начала и зарожденія, принадлежитъ зачатіе человѣка, Либеру — самое рожденіе; Юпитеръ посылаетъ родившемуся силу свѣта и жизни; богиня Ops, или Opis беретъ рожденнаго на свою грудь, какъ мать земля-кормилица. Модестовъ. Письменность во время царей, стр. 65—79.

Digitized by Google

особенные боги брака и актовъ брачной жизни, даже богиня, завязывающая и развязывающая поясъ новобрачной; были особенные боги старчества и смерти, боги, лишающіе зрѣнія и прекращающіе возможность рожденія дѣтей; были богиня смерти (Mors) и богиня погребенія и оплакиванія умершихъ (Naenia) [1].

Вся жизнь человѣческая въ цѣломъ ея ходѣ и съ ея окончаніемъ зависѣла отъ особеннаго божества, Фортуны (отъ fors — случай, судьба), которое опредѣляло собою и весь ходъ жизни во вселенной. Идея этой судьбы-фортуны, или фатума (fatum) въ Римѣ была яснѣе развита, чѣмъ въ Греціи, гдѣ натурализмъ заслонялся антропоморфизмомъ и сила рока боролась съ силою Зевса, живаго правителя міра, гдѣ понятіе о міровомъ законѣ двоилось между представленіемъ объ этой безличной силѣ и понятіемъ о волѣ и могуществѣ отца боговъ.

Такъ дробны были въ Римѣ представленія о богахъ. Строго говоря, это дробленіе боговъ даже не имѣло предѣловъ и могло идти въ безконечность. Боги Рима, выраждавшіеся изъ первоначальныхъ понятій о геніяхъ, какъ истеченіяхъ свѣтовой силы, которая живетъ въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ, какъ и въ каждомъ отдѣльномъ живомъ существѣ, могли обнимать собою всѣ формы міровой жизни. Вотъ почему сверхъ ларовъ и пенатовъ, которые въ связи съ Вестою были частною формою этой общей идеи о геніи, въ приложеніи ея къ жизни и быту человѣка, были еще геніи, всюду разсѣянные въ природѣ. Къ числу такихъ частныхъ геніевъ, или духовъ принадлежали повидимому и боги съ именемъ indige-

[1] См. тамъ-же.

Digitized by Google

tes, мало понятнымъ и донынѣ не разъясненнымъ [1]. Это по всей вѣроятности боги охранители и покровители извѣстныхъ мѣстностей, по характеру близкіе къ пенатамъ и ларамъ. Были и полубоги, или герои. Таково повидимому значеніе упоминаемыхъ въ гимнѣ братьевъ арвальскихъ, на ряду съ ларами, семоновъ (semones)—названіе также до-нынѣ не объясненное [2].

Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ въ Римъ перешло греческое образованіе, принята была полная система греческихъ боговъ съ раздѣленіемъ ихъ на боговъ неба, воды и земли. Юпитеръ, какъ Зевсъ, сталъ во главѣ ихъ, а типы греческихъ боговъ совершенно отождествлены съ близкими къ нимъ римскими типами—Гера съ Юноной, Діана съ Артемидой, Вулканъ съ Гефестомъ, Меркурій съ Гермесомъ, Минерва съ Аѳиной, Марсъ съ Аресомъ, Нептунъ съ Посейдономъ, Либеръ съ Діонисомъ, Прозерпина съ Персепоной, Теллусъ съ Гэей, Церера съ Деметрой, Оркусъ съ Плутономъ, Сатурнъ и Опсъ

---

[1] Древніе производили этотъ эпитетъ отъ indigeo и находили въ немъ понятіе о божествѣ, какъ существѣ не нуждающемся, nullius rei egentis; по другимъ, этотъ терминъ обозначалъ полубоговъ: in diis agentes, ex hominibus facti; еще иные сближали это понятіе съ названіемъ древняго служебника—индигитаменты и думали, что indigetes общее имя боговъ съ опредѣленнымъ культомъ, тоже, что dei certi. Судя по тому, какъ употребляется этотъ терминъ древними писателями (Jupiter indiges, lares et indigetes), нужно допустить, что онъ обозначалъ мѣстныхъ геніевъ-покровителей (θεοὶ πατρῷοι). Прелеръ изводитъ это имя сообразно съ такимъ значеніемъ отъ indu и geno. Römisch. Mythol. S. 81.

[2] Классическіе писатели объясняли значеніе этого слова въ смыслѣ—«полубоги», производя его отъ semis, ἡμίθεοι, semidei. Всего вѣроятнѣе объясненіе этого слова, предложенное Гартунгомъ (Hartung. 1, 41), который производитъ его отъ sero, semen. Идея полубоговъ—покровителей вполнѣ соотвѣтствуетъ такому объясненію. Семоны могли быть древними изобрѣтателями земледѣлія и учредителями культуры въ извѣстной области, послѣ причисленными къ богамъ.

Digitized by Google

съ Крономъ и Реей; Аполлонъ сталъ солнцемъ (sol) а Афродиту замѣнила Венера (Venus), типъ, повидимому относительно новый; вполнѣ соотвѣтствующаго Афродитѣ божества въ Римѣ не было въ древности, хотя многія изъ богинь приближались къ ней по значенію. Извѣстно покрайней мѣрѣ, что въ индигитаментахъ Venus не упоминается.

Вмѣстѣ съ этимъ въ Римѣ восприняты и всѣ космогоническіе и теогоническіе взгляды грековъ. Сатурнъ, отождествляемый съ Крономъ, сталъ отцомъ Юпитера. Усвоены и греческіе взгляды на человѣка и его судьбу. Таково въ Виргиліевой Энеидѣ описаніе аида, въ который нисходилъ Эней, вмѣстѣ съ кумэйскою Сивиллою, чтобы видѣть тамъ своего отца. Римскій поэтъ своеобразно раскрываетъ здѣсь гомерическое и послѣ-гомерическое воззрѣніе грековъ на область смерти и состояніе душъ въ аидѣ.

Но выдающаяся сторона римской религіи — въ культѣ. Здѣсь Римъ былъ сильнѣе и своеобразнѣе (и римское христіанство всегда обращало болѣе вниманія на эту сторону въ религіи). Римлянинъ не имѣлъ развитой миѳологіи, за то отъ древности культъ его былъ очень сложенъ. Pietas—благочестіе, исполненіе обрядовъ, вотъ что составляло сущность его религіи и религіозныхъ обязанностей. По сложности обрядовъ и по строгому выполненію всѣхъ внѣшнихъ формъ культа римлянинъ напоминалъ іудея съ его механическимъ, буквальнымъ взглядомъ на требованія обрядоваго Моисеева закона, какъ замѣчалъ это еще Тертулліанъ [1].

Какъ и у всѣхъ другихъ народовъ, первоначально

---

[1] De praescript. adv. haeret. 16.

Digitized by Google

у римлянъ не было храмовъ, въ смыслѣ особо устроенныхъ зданій для жертвоприношеній богамъ и вообще для богослуженія. Мѣстами для богослуженія были или возвышенности (Jupiter Latiaris), или рощи и луга (nemora, lucus), или верховья источниковъ (capita fontium). Долго не было и изображеній боговъ, по свидѣтельству Варрона [1]. Символами ихъ въ природѣ служили животныя [2], дерева [3] и камни. При Нумѣ было положено начало устройству храмовъ, сперва въ его дворцѣ (regia), при подножіи палатинскаго холма, собственно въ дворцовомъ атріумѣ, гдѣ стали совершаться жертвоприношенія. Затѣмъ быть можетъ при немъ же, или вскорѣ послѣ него явились храмы капитолійскій и другіе. Позднѣе въ Римѣ было болѣе 400 храмовъ, большихъ и малыхъ. Устройство ихъ было подобно устройству храмовъ греческихъ. За дворомъ, окруженнымъ стѣнами, въ которыхъ были подземные ходы, слѣдовала крытая колоннада (porticus), которая вела къ зданію самого храма и служила для прогулокъ и общественныхъ сборищъ. Въ самомъ зданіи храма (cella) стояло изображеніе бога, которому посвященъ былъ храмъ. Cella, освѣщавшаяся чрезъ отверстіе въ плафонѣ, содержала въ

---

[1] Августинъ, со словъ Варрона, говоритъ (De civit. Dei IV, 31), что древніе римляне, въ продолженіе болѣе чѣмъ 170 лѣтъ (отъ построенія Рима), почитали боговъ sine simulacro.

[2] Орелъ считался птицею, посвященною Юпитеру, волкъ — Марсу, быкъ и баранъ — Фауну; всѣ птицы въ извѣстной мѣрѣ считались священными, потому что по полету ихъ гадали. Preller. Mythol. S. 101 — 103.

[3] Древнею святынею Капитолія былъ древній дубъ Юпитера; по свидѣтельству римскихъ историковъ, и послѣ долго оставался въ Ватиканѣ окаменѣлый дубъ, съ надписью на этрускомъ языкѣ, быть можетъ современномъ Риму. Preller. Mythol. S. 96.

Digitized by Google

себѣ еще сокровенное мѣсто (penetrale), въ которое входили только жрецы и въ которомъ помѣщался оракулъ. Предъ идоломъ стоялъ алтарь, на которомъ совершались жертвы и возліянія.

Молитвы и очищенія [1], жертвы и возліянія богамъ всюду сопровождали римлянина; къ нимъ прибѣгалъ онъ во всѣхъ, даже ничтожныхъ случаяхъ жизни. Молящійся приближался къ идолу съ покрытой головой и колѣнопреклоненный, обималъ его руки и цѣловалъ. Въ торжественныхъ случаяхъ молитвы читались самимъ жрецомъ. Предметы жертвъ были тѣже или почти тѣже, что у грековъ; приступалъ къ нимъ римлянинъ также съ вѣнкомъ изъ цвѣтовъ на головѣ и въ бѣлой одеждѣ. Были въ древности у италійскихъ племенъ и жертвы человѣческія, у римлянъ скоро оставленныя. Впрочемъ отдѣльные случаи такихъ жертвоприношеній встрѣчались и въ болѣе позднюю эпоху, даже во времена императоровъ [2]. До позднихъ временъ впрочемъ было въ обычаѣ римлянина посвященіе (devotio) себя для спасенія другихъ, во время общественныхъ бѣдствій, на жертву подземнымъ богамъ смерти—обычай, напоминающій семитическій культъ Молоху; на него также можно смотрѣть, какъ на остатокъ древнихъ человѣческихъ жертвъ [3]. Волосы животныхъ жертвъ обыкновенно

---

[1] Молитвы произносились иногда по три и даже по девяти разъ къ ряду. Отъ приносящаго жертву и отъ совершителя обряда требовалась чистота (castitas). Совершенію жертвъ предшествовали и сопровождали его различныя омовенія, окропленія и куренія. Особенной чистоты требовалъ культъ Весты. Впрочемъ эта castitas и очистительные обряды и у римлянъ, какъ у грековъ, не имѣли значенія аскетическихъ подвиговъ.

[2] Scherr. Gesch. d. Religion. II. 217.

[3] Примѣръ такого рода посвященія себя на жертву богамъ смерти

Digitized by Google

бросались въ огонь, при тихомъ чтеніи молитвъ, а затѣмъ жертва закалалась. Кровію ея окроплялся алтарь, на который вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлалось возліяніе виномъ; наконецъ части мяса, предназначенныя для боговъ, сожигались на алтарѣ и обрядъ заканчивался пиромъ.

Но всего болѣе развито было у римлянъ, по крайней мѣрѣ гораздо болѣе, чѣмъ у грековъ, стремленіе знать волю боговъ, доходившее до самаго мелкаго и страннаго суевѣрія. Отъ древности шли особыя наблюденія за знаменіями воли боговъ. Слово omen (отъ os) [1] было терминомъ для обозначенія откровеній свыше подъ формою слышимаго (тонъ, голосъ, призывъ), а ostentum и portentum (obstentum, protentum)—для обозначенія дѣйствій боговъ въ явленіяхъ видимыхъ, или подъ видимыми знаками; словомъ prodigium означалось сверхъ-естественное явленіе поразительнаго характера, бросавшееся въ глаза [2]; необыкновенныя внутреннія движенія сердца назывались praesagia, а когда они выражались словомъ—oracula.[3] Такихъ знаковъ воли боговъ искали больше всего въ полетѣ птицъ, отъ чего и самое понятіе о предсказаніяхъ, или знаменіяхъ воли боговъ обозначалось

представляетъ извѣстный разсказъ Тита Ливія о консулѣ Деціи Мусѣ, который въ сраженіи противъ латиновъ (въ 340 г. до Р. Хр.), совершивъ обрядъ такой девоціи, ринулся въ ряды враговъ, обрекая себя на явную смерть для спасенія римскихъ легіоновъ, которые предъ тѣмъ были тѣснимы латинами и начали отступать.

[1] Гартунгъ производитъ это слово отъ inquam (Die Rel. d. Römer. 1, 97), Варронъ правильнѣе—отъ os, osmen.

[2] Послѣ portentum и ostentum значили вообще необыкновенныя явленія въ природѣ, кометы, сильныя бури; терминомъ prodigium обозначались бѣшенство домашнихъ животныхъ, кровяной дождь и всѣ исключительныя явленія.

[3] Hartung. 11, 97—98.

Digitized by Google

словами: auspicium, augurium (avis и spicere, avis и gerere). Безъ ауспицій и безъ предварительнаго узнанія воли боговъ римлянинъ не предпринималъ ничего, болѣе или менѣе важнаго; онъ гадалъ объ исходѣ своего предпріятія или по внутренностямъ приносимой жертвы, или по полету птицъ. Особенно наблюдалась осторожность при совершеніи жертвоприношеній, чтобы ни отъ чего не отступить, что предписано ритуаломъ и не встрѣтить дурнаго предзнаменованія [1]. Еще характеристичнѣе отъ древности извѣстное въ Римѣ употребленіе и значеніе наговоровъ, заклинаній и магическихъ формулъ [2], о чемъ осталось замѣчательное въ историческомъ отношеніи разсужденіе Плинія [3]. Для дѣйствительнаго магиче-

---

[1] Какъ строго требовалось точное исполненіе обрядовыхъ предписаній, видно изъ того, что жрецы Корнелій Cethegus и Квинтъ Сульпицій были отрѣшены отъ своихъ должностей только за то, что первый положилъ на алтарь внутренности животнаго не совсѣмъ такъ, какъ должно было, а у втораго во время жертвоприношенія спалъ съ головы жреческій колпакъ. Döllinger. Heid. und Judenth. S. 471.

[2] Въ музеяхъ Рима до нынѣ находятся tabulae defixionum т. е. таблицы съ древними наговорами и заклинаніями. Для образца приводимъ одинъ изъ древнихъ наговоровъ, по сочиненію г. Помяловскаго—Эпиграфическіе этюды: 1) древніе наговоры, 2) римскіе колумбаріи. 1873. С.-Петербургъ. «Подобно тому», гласитъ надпись на грязной свинцовой дощечкѣ, «какъ мертвецъ здѣсь похороненный не можетъ ни говорить, ни разговаривать, такъ пусть и Родина у Марка Лициніа Фавста будетъ мертва и пусть не сможетъ ни говорить, ни разговаривать... Отецъ Дитъ! Я поручаю тебѣ Родину для того, чтобы она навсегда служила предметомъ ненависти для Марка Лициніа Фавста», стр. 3.

[3] Изъ разсужденій Плинія видно, что чародѣйство въ Римѣ было очень древнимъ и что къ нему прибѣгали и знаменіями боговъ руководились и въ дѣлахъ общественныхъ; онъ приводитъ между прочимъ и изъ закона 12-ти таблицъ (децемвировъ) выраженія, указывающія на всеобщность и общепризнанность вѣры въ заклинанія и наговоры: «кто заговорилъ плоды, кто произнесъ дурное, зловредное слово», го-

Digitized by Google

скаго дѣйствія этихъ заклинаній требовалось не только точное воспроизведеніе словъ заклинательной формулы, но и строгое исполненіе предписаній относительно самого произношенія ихъ т. е. интонаціи въ голосѣ. Римско-католическое «opus operatum» очевидно очень древнѣе и современно языческому Риму.

Такая настроенность римлянъ въ религіи и ея сложный культъ предполагаетъ и развитіе жречества и жреческой іерархіи. Составъ жрецовъ въ Римѣ былъ дѣйствительно сложнѣе, чѣмъ въ Греціи, хотя и здѣсь, какъ тамъ, въ своемъ бытѣ жрецы не составляли чего либо отдѣльнаго, тѣмъ болѣе противоположнаго гражданской жизни и ея интересамъ. Жречество было однимъ изъ учрежденій обще-государственной жизни. Первоначально царь Нума, которому приписывается устройство жреческой іерархіи, былъ и высшимъ жрецомъ; впослѣдствіи правители de facto не принимали участія въ жреческомъ служеніи, но въ идеѣ они никогда не теряли своихъ жреческихъ правъ и въ позднѣйшую эпоху императоры снова приняли титулъ верховныхъ жрецовъ.

Собственно жрецами т. е. жертвоприносителями были фламины (отъ flamen). Они назывались по именамъ боговъ, которымъ служили. Почти каждый изъ болѣе или менѣе извѣстныхъ боговъ имѣлъ своихъ фламиновъ. Фламины трехъ главнѣйшихъ боговъ

ворилось въ этихъ законахъ. См. Hartung. 1. 104—109. Катонъ въ своемъ сочиненіи О земледѣліи передаетъ слѣдующую заклинательную формулу, бывшую въ употребленіи въ Римѣ: huat hanat huat ista pista sista domiabo daumnastra. (Scherr. Gesch. d. Religion. 11. S. 216). Обыкновенно признаютъ это заклинаніе простымъ безсмысленнымъ наборомъ словъ; но есть основаніе предполагать здѣсь слова и выраженія, ставшія непонятными и потерявшими смыслъ вслѣдствіе ихъ глубокой древности.

Digitized by Google

Рима, Юпитера, Марса и Квирина составляли высшую степень, признавались первыми (flamines majores). А жертву Янусу въ древности приносилъ rex sacrorum, или rex sacrificulus, какимъ былъ самъ царь. Особенный классъ жречества представляли авгуры, исключительною обязанностію которыхъ было указаніе божественныхъ знаменій, или знаковъ божественной воли и завѣдываніе оракулами. Авгуры наблюдали за явленіями неба. Предметомъ этого наблюденія служили молнія и громъ и теченіе звѣздъ. Они изыскивали мѣры къ отвращенію гнѣва боговъ, выражаемаго грозными явленіями природы (между прочимъ заговаривали молнію). Они же гадали по полету птицъ и по внутренностямъ животныхъ жертвъ. Это былъ классъ своего рода пророковъ, или прорицателей. Третью группу жрецовъ, или служителей религіи составляли коллегіи, или союзы — братства, на обязанности которыхъ было исполненіе особенныхъ торжественныхъ обрядовъ извѣстнымъ богамъ. Таковы люперки (lupercі), жрецы бога Фауна, таковы же саліи, или скакуны, жрецы Марса, и братья арвальскіе, служители богини плодородія и земледѣлія. Отъ обыкновенныхъ жрецовъ они отличались тѣмъ, что совершали свое служеніе только въ извѣстное опредѣленное время, напр. люперки только въ февральскій праздникъ Фауну. Происхожденіе этихъ братствъ вѣроятно кроется въ древнихъ фамильныхъ союзахъ, или отдѣльныхъ родахъ, имѣвшихъ свой особенный культъ, который послѣ сталъ общимъ. Кромѣ этихъ группъ были еще жрецы съ именемъ fetiales [1], которые вели архивъ религіозныхъ дѣлъ, составляли

[1] Отъ fari, fas, fas divinum.

Digitized by Google

объявленія о войнѣ и мирные договоры. Но во главѣ всѣхъ жреческихъ классовъ стояли понтифексы, сначала 5 числомъ, потомъ 16, которые наблюдали за общимъ ходомъ богослуженія, указывали праздничные дни, составляли календарь. Сами они подчинялись верховному понтифексу (pontifex maximus), который былъ высшею религіозною властію въ государствѣ. За исключеніемъ весталокъ, жрецы вели обычный, всѣмъ общій образъ жизни. Только фламинъ Юпитера Фидіуса, представитель этого отца свѣтовъ, чистоты и святости, имѣлъ особенныя правила жизни и подчинялся въ своемъ бытѣ особеннымъ требованіямъ, которыя указывали на его служеніе богу чистоты и свѣта [1].

Общественное богослуженіе при такой сложной іерархіи и обрядности въ Римѣ было очень развито. Очень рано, еще при Нумѣ, былъ составленъ и календарь. Такъ какъ высшіе боги Рима были олицетвореніемъ солнца и производительныхъ силъ природы, то главные праздники совершались весною и осенью, или во время лѣтняго и зимняго солнцестоянія; но при мно-

---

[1] Не всѣ изъ этихъ требованій понятны въ своемъ значеніи. Фламинъ Юпитера, одинъ изъ всѣхъ, не могъ имѣть никакихъ другихъ занятій, кромѣ жреческихъ; ему не дозволялось видѣть оружія, кромѣ св. оружія, служившаго символомъ боговъ, а равно и носить перстень на рукѣ, кости въ поясѣ или головномъ украшеніи (арех) и садиться на лошадь; волосы его могъ убирать только свободный человѣкъ и стричь только желѣзными ножницами; ему запрещалось употреблять въ пищу грубое мясо и бобы, ходить по мѣстности, гдѣ были гробы и кости мертвыхъ; онъ не могъ въ продолженіе трехъ ночей сряду оставлять свою постель, которая была устроена особеннымъ образомъ и не могла быть ложемъ ни для кого другаго; онъ обязанъ былъ носить только тогу, сотканную его женою, которая была жрицею Юноны (Flaminica); ему позволялось жениться только разъ и, въ случаѣ смерти жены, онъ оставлялъ жречество.

Digitized by Google

жествѣ боговъ и во всѣ мѣсяцы года были свои праздничные дни.[1] Праздничный культъ состоялъ въ торжественномъ жертвоприношеніи и въ публичныхъ процессіяхъ съ изображеніемъ празднуемаго бога. Очень часто съ этимъ соединялись общественныя игры и пиршества, совершавшіяся впрочемъ большею частію скромно. Исключеніе составлялъ только фаллическій культъ Либера, издавна отличавшійся характеромъ грубымъ, чувственнымъ.[2] Извѣстія о замѣчательныхъ въ историческомъ отношеніи праздникахъ братьевъ арвальскихъ въ честь богини Dea, Dia дошли до насъ въ протоколахъ этихъ братствъ уже эпохи императоровъ. Нѣтъ сомнѣнія впрочемъ, что многое у нихъ сохранено было отъ временъ глубокой древности. Въ то время, которому принадлежатъ указанные протоколы, братья арвальскіе праздновали три дня въ маѣ

---

[1] Въ январѣ былъ праздникъ въ честь Януса (въ календы и въ иды), а затѣмъ—въ честь Карменты; въ февралѣ — въ честь той-же богини и пенатовъ, сверхъ того въ календы—въ честь Юноны, а въ февральскіе иды, въ началѣ весны, въ честь Фауна; въ мартѣ—Марсу и Квирину, Вестѣ и Переннѣ: это былъ одинъ изъ самыхъ праздничныхъ мѣсяцевъ съ разнообразными обрядами въ честь этихъ боговъ; въ апрѣлѣ—въ честь Либера, Цереры и Фортуны, кромѣ другихъ мелкихъ празднествъ; въ маѣ—Флорѣ, богинѣ «Bona Dea», ларамъ и Меркурію; въ іюнѣ—снова Вестѣ, Юнонѣ и Вулкану; въ іюлѣ—Суманну, Юпитеру и опять Вестѣ; въ августѣ—Діанѣ и Нептуну; въ сентябрѣ — снова Янусу, Вулкану и Фонту; въ ноябрѣ — Юпитеру; въ декабрѣ — Сатурну и снова Фауну. Hartung. 1, 155—156.

[2] In Italiae compitis, говоритъ Августинъ, передавая слова Варрона, sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis ut in ejus honorem pudenda virilia colerentur. Turpe membrum per Liberi dei festos cum honore magno plostellis impositum, prius per rura in compitis et usque in urbem vectabatur. Diebus (festis) verbis omnes flagitiosissimis utebantur, membro inhonesto matrem-familiam honestissimam palam coronam necesse erat imponere. (De civit. cap. 21. Varro. Fragmenta p. 225).

Digitized by Google

мѣсяцѣ, каждый разъ по особенному назначенію и указанію, въ какіе именно дни этого мѣсяца долженъ совершаться праздникъ. Торжество начиналось тѣмъ, что братья вмѣстѣ съ своимъ старшиною (magister) послѣ куреній и возліяній приносили богинѣ плоды прошедшаго и новаго года и отвѣдывали ихъ. Затѣмъ, совершивъ помазаніе надъ статуей богини и увѣнчавши лаврами хлѣбы, а послѣ этого сложивъ съ себя свои священныя одежды и омывшись въ банѣ, они открывали пиръ. Послѣ обѣда и отдохновенія снова начинались возліянія виномъ и куренія, причемъ рабами и прислужниками относилась жертва на алтарь богини, а братья, увѣнчанные колосьями, снова вкушали отъ плодовъ земли. Чрезъ день праздникъ происходилъ уже за городомъ въ рощѣ, посвященной богинѣ и состоялъ въ принесеніи ей въ жертву коровы, свиньи и овцы. Братья ѣли мясо и кровь жертвъ и разсматривали ихъ внутренности. Это сопровождалось собираніемъ плодовъ, принесенныхъ народомъ, и раздаяніемъ ему хлѣба, увѣнчаннаго лаврами. По окончаніи этихъ церемоній братья въ святилищѣ богини, закрытомъ для народа, начинали пѣть съ приплясываніемъ тотъ древній гимнъ, обращенный къ ларамъ и Марсу, который уцѣлѣлъ до насъ. [1] Послѣ этого они снова садились за общій столъ и затѣмъ возвращались въ городъ, въ домъ своего магистра, гдѣ еще разъ вкушали пищу. Третій и послѣдній день праздника проводился точно такъ, какъ и первый. Саліи,

---

[1] «Не попусти, Марсъ, напасть засухи на цвѣты, или на цвѣтущіе колосья; лары, помогите!» Таково почти все содержаніе этого гимна, который приведенъ въ подлинникѣ у Преллера (S. 428) и у г. Модестова (Римская письменность въ періодъ царей, стр. 120 — 124).

Digitized by Google

или скакуны въ первый день марта, раздѣлившись на хоры подъ предводительствомъ передоваго скакуна и магистра, съ мѣдными нагрудниками на туникѣ, въ шлемообразныхъ колпакахъ на головѣ и съ священнымъ оружіемъ въ рукахъ, совершали процессіи по городу съ пѣніемъ, скаканіемъ и танцами.[1] Но по мысли всего замѣчательнѣе были такъ называемые ludi seculares т. е. игры вѣковыя, происхожденіе которыхъ также принадлежитъ древности. Это были періодически возобновлявшіяся игры, или празднества въ честь подземныхъ боговъ, которые владычествуютъ надъ тою областію, гдѣ смерть и откуда жизнь и обновленіе природы и человѣка. Предполагалось при этомъ, что природа и человѣкъ періодически обновляются, что изъ глубины земной бездны исходятъ тѣ скрытыя въ ней силы, которыя поддерживаютъ ходъ жизни, охраняютъ землю и отвращаютъ опасность ея погибели. [2]

---

[1] Въ оставшихся и до-нынѣ еще вполнѣ не объясненныхъ отрывкахъ изъ гимновъ салiевъ восхваляется благой Янъ, богъ боговъ. Модестовъ. Римская письменность въ періодѣ царей. 140—150.

[2] Преданіе о происхожденіи этихъ игръ и праздниковъ въ честь подземныхъ боговъ привязано къ Таренту (самыя игры назывались по этому тарентинскими, или тарентскими), мѣстности на Марсовомъ полѣ прилегающей къ Тибру, гдѣ была трещина, изъ которой выходилъ подземный дымъ и огонь (слово tarentum съ сабинскаго объясняютъ въ смыслѣ mollis т. е. terra). Здѣсь первоначально въ глубинѣ земли былъ и алтарь подземныхъ боговъ. Миѳъ прибавляетъ къ этому, что нѣкто Валерій (имя отъ valeo), имѣвшій неисцѣльно больныхъ дѣтей, получилъ отъ ларовъ повелѣніе идти на берегъ Тибра къ жертвеннику подземнаго бога (Dis-pater) и омыть дѣтей теплою водою тарентскою. Явившійся ему тамъ мрачный Оркусъ самъ повелѣлъ, чтобы въ честь его были учреждены игры и приносимы въ жертву животныя темнаго цвѣта (furvae hostiae). Но частнѣйшія извѣстія о томъ, когда именно начались эти игры, въ какіе періоды времени онѣ совершались (повидимому чрезъ 100 лѣтъ и болѣе), неясны и сбивчивы.

Digitized by Google

Впослѣдствіи вмѣстѣ съ иноземными богами къ римлянамъ перешли и формы культа греческаго и восточнаго. Явились греческія мистеріи, элевзинскія и діонисовы, мистеріи иранскаго Митры, обряды въ честь идейской матери, или Цибелы, культъ египетскаго (александрійскаго) Сераписа и Изиды и другія восточно-азіатскія церемоніи. Греческіе праздники въ честь Діониса, смѣшавшись съ древними римскими празднествами въ честь Либера, сообразно съ характеромъ римлянъ, эстетически мало развитыхъ, приняли въ высшей степени грубую форму. Въ 186 г. сенатъ вынужденъ былъ запретить вакханаліи, въ виду явнаго разврата и даже злодѣйствъ, которыми сопровождались ночные праздники и мистеріи Бахуса. [1] Культъ Митры по самому значенію этого бога былъ выше всѣхъ другихъ иноземныхъ культовъ; обряды въ честь Сераписа и Изиды состояли въ тѣхъ же, или подобныхъ сценахъ, воспроизводившихъ смерть и воз-

---

При Августѣ онѣ происходили въ 737 году отъ основанія Рима т. е. за 17 лѣтъ до Р. Хр. Кажется, въ эту эпоху ludi seculares получили особенный смыслъ и значеніе вслѣдствіе воспринятаго отъ грековъ эпическаго сказанія о вѣкахъ, или эпохахъ міровыхъ, а можетъ быть и вслѣдствіе сказаній сивиллиныхъ книгъ о нарожденіи новой эпохи. (Извѣстенъ стихъ изъ кумэйской Сивиллы, приводимый Виргиліемъ: novus jam nascitur ordo). Preller. Mythol. S. 469—478.

[1] Титъ Ливій передаетъ, что сдѣлано это было по донесенію одной служанки, желавшей спасти своего молодаго друга, котораго мать вмѣстѣ съ его отчимомъ хотѣла посвятить въ эти ночные обряды, что бы сократить его жизнь. На этихъ ночныхъ праздникахъ Бахуса, происходившихъ пять разъ въ мѣсяцъ, не только дозволялся развратъ съ безчинствомъ всякаго рода, но и совершались злодѣйства. Терялось тамъ всякое чувство стыдливости; оно даже жестоко наказывалось. Благородныя женщины съ распущенными волосами и горящими факелами, въ одеждѣ вакханокъ, бродили по берегамъ Тибра и падали въ опьяненіи. Другія толпы женщинъ въ такомъ же состояніи, вмѣстѣ съ мужчинами, уходили въ ущелья и пещеры по берегамъ Тибра. Preller. S. 717.

Digitized by Google

станіе Сераписа, плачъ и радость Изиды, какими сопровождались праздники Озириса и Изиды въ самомъ Египтѣ. Но фригійскій культъ идейской матери съ ея галлами и архигаллами и въ Римѣ соединялся съ дикимъ самобичеваніемъ, какъ и на мѣстѣ своего происхожденія. Столько же, если не болѣе, дикъ и страненъ былъ перенесенный въ Римъ культъ азіатской (каппадокійской) Беллоны, требовавшей крови. Жрица этой богини наносила себѣ рану въ грудь и, окровавленная, съ простертыми къ небу руками, произносила въ неистовствѣ свои пророчества. Еще страннѣе и фанатичнѣе было посвященіе въ такъ называемыя тауроболіи и кріоболіи, обряды также малоазійскаго (фригійскаго) происхожденія, въ честь небесной дѣвы (таже Цибелла, отождествляемая съ Аѳиной и Минервой). Это были очищенія отъ скверны и болѣзней тѣла, посредствомъ умилостивительныхъ жертвъ вола или барана, крови которыхъ приписывалась таинственная сила. Посвящаемый помѣщался въ углубленіи земли, надъ которымъ настилался полъ изъ досокъ съ скважинами; кровь жертвы, которую закалали на этомъ помостѣ, текла изъ раны животнаго чрезъ отверстія и, еще теплая, падала на посвящаемаго, который старался уловить ее устами и мазалъ ею свое лицо. [1]

Развитіе римскаго культа въ позднѣйшую эпоху заканчивается, въ добавленіе ко всѣмъ этимъ страннымъ и часто грубымъ формамъ его, адораціей императоровъ, начало которой положилъ Августъ устройствомъ храма въ честь Цезаря, объявленнаго богомъ

---

[1] Преллеръ замѣчаетъ, что по странной случайности мѣстомъ этого дикаго обряда въ старомъ Римѣ былъ нынѣшній Ватиканъ. S. 741.

Digitized by Google

(Divus Julius). Съ его временъ императорское достоинство признано божественнымъ (имя Augustus, данное Октавію, было выраженіемъ именно такого воззрѣнія); а сами они начали называться divi или θεοί; въ честь ихъ, какъ и въ честь боговъ, совершались игры и приносились жертвы. Это былъ конечно небольшой шагъ впередъ отъ обожанія героевъ и полубоговъ, заимствованнаго отъ грековъ; это было въ связи и съ древнимъ обожествленіемъ Ромула, отождествлявшагося съ богомъ Квириномъ; но во всякомъ случаѣ этотъ культъ еще живыхъ людей явился только въ Римѣ и онъ служилъ самымъ характернымъ и послѣднимъ выраженіемъ того практическаго государственнаго воззрѣнія на религію, какимъ отличался Римъ отъ начала. Высшая власть въ лицѣ человѣка донынѣ и въ новомъ христіанскомъ Римѣ считалась воплощеніемъ божественной силы.

Разложеніе религіозныхъ вѣрованій въ Римѣ шло также подъ вліяніемъ Греціи и ея философіи. Римляне, по натурѣ не философы, или сдѣлались скептическими эклектиками въ философіи, какимъ былъ Цицеронъ, или усвояли философемы практическаго направленія т. е. стоицизмъ и эпикуреизмъ, и понятно, что къ первому тяготѣли умы болѣе серьезные.

Нравственное воззрѣніе у римлянъ, какъ и у грековъ, было чисто-натуралистическимъ, но сравнительно еще болѣе узкимъ и одностороннимъ, потому что въ него не входилъ элементъ эстетическій. Если для грека добродѣтель была ἀρετή, то для римлянина—virtus т. е. мужество. На этомъ, болѣе физическомъ, чѣмъ чисто-нравственномъ понятіи основывались и изъ него развивались и всѣ дальнѣйшія нравственныя воззрѣнія римлянина. Изъ такого начала конечно можно было вывести требованія честности, спра-

Digitized by Google

ведливости, вѣрности и всѣ общественныя добродѣтели, которыми Римъ, особенно древній, славился; но подобный взглядъ на добродѣтель былъ чуждъ всякаго представленія о злѣ нравственномъ и объ источникѣ этого зла въ человѣческой испорченности. Римлянинъ, какъ и грекъ, дѣйствительно до конца не имѣлъ сознанія о нравственномъ поврежденіи человѣка, или о ненормальности въ ходѣ нравственной жизни. Самый возвышенный изъ мыслителей Рима, Сенека, по основамъ своего воззрѣнія стоикъ, но по развитію мысли и въ рѣшеніи частныхъ, особенно нравственныхъ вопросовъ, стоявшій выше началъ стоицизма, котораго мораль иногда сопоставляютъ съ христіанскою, [1] часто говоритъ о злѣ и бѣдахъ жизни, ярко рисуетъ нравственную борьбу въ человѣкѣ, но и онъ чуждъ мысли о глубокомъ внутреннемъ поврежденіи человѣческой природы и ждетъ перемѣны отъ простаго обновленія человѣческихъ генерацій и будущихъ новыхъ родовъ.

Что касается до добродѣтелей семейныхъ и общественныхъ, то Римъ дѣйствительно въ этомъ отношеніи превосходилъ другіе народы. При моногаміи римлянинъ смотрѣлъ на бракъ и его обязательства строже, чѣмъ грекъ, покрайней мѣрѣ въ первые періоды своей жизни. А отечество (patria) было его идоломъ; любовь къ нему и жертвы, которыя онъ приносилъ на алтарь этого божества, главнѣйшаго изъ всѣхъ божествъ Рима — потому что всѣ боги, начиная съ Юпитера, служили этому истинному и единственному богу Рима—слишкомъ извѣстны. Но за то въ Римѣ еще болѣе, чѣмъ въ Греціи, ради отечества и обще-

---

[1] Christ. Apologetik. v. Baumstark. S. 377.

Digitized by Google

ственной пользы уничтожалась личность отдѣльнаго человѣка и исчезало чувство личнаго человѣческаго достоинства. Не только не было для человѣка ничего выше отечества, но и самъ онъ цѣнился только по мѣрѣ пользы, какую приносилъ ему; внѣ общественнаго интереса, отдѣльный человѣкъ былъ ничтожество.

Но живя для Рима, римлянинъ, какъ и грекъ, не выработалъ чувства истинной человѣчности. Его humanitas была людскость, нажитая простымъ внѣшнимъ знакомствомъ съ человѣкомъ и человѣческими племенами. Человѣческаго достоинства въ его истинномъ понятіи онъ не признавалъ и въ себѣ самомъ. Тѣмъ менѣе могъ онъ уважать его въ другихъ. Его мыслители-эклектики въ своихъ нравственныхъ разсужденіяхъ о снисхожденіи къ людямъ шли дальше обычнаго узкаго народнаго взгляда обитателей столицы міра, вмѣщавшей въ себѣ народы и племена со всѣхъ концовъ тогдашняго свѣта; но они не шли и не могли итти дальше тѣхъ неясныхъ, мистическихъ ученій греческой философіи, которой сами слѣдовали. Ни Сенека стоикъ, ни Маркъ Аврелій неоплатоникъ, не смотря на свои замѣчательныя сужденія, полныя мира и снисхожденія къ людямъ, не знали истинной любви къ человѣку. Не удивительно, что многіе изъ такихъ философовъ Рима при видимой возвышенности въ понятіяхъ не находили для себя противнымъ и тягостнымъ вмѣстѣ съ толпою быть зрителями гладіаторскихъ игръ. Мысли о томъ, что гладіаторъ могъ быть по своей природѣ такъ же великъ, такъ же добродѣтеленъ, какъ Сократъ и Маркъ Аврелій, не было.

Мы прослѣдили весь циклъ религіознаго развитія въ древнемъ мірѣ и теперь возвращаемся къ тому,

Digitized by Google

съ чего начали. Исторически извѣстныя религіи древняго міра, различныя по своему частному характеру, въ общемъ одинаково представляютъ собою натурализмъ, потому что въ идеѣ о Богѣ не восходятъ за предѣлы міра вещественнаго, конечнаго. Онѣ знаютъ божество только подъ формою явленій природы, которою оно закрыто или съ которою слито. Форма эта, подъ которою паганизмъ представляетъ себѣ божество, то ниже, то выше: по воззрѣнію натурализма, божество есть то утонченная сущность природы, то разумъ, живущій въ человѣкѣ; но понятіе о немъ никогда не возвышается до чистой духовности, до представленія о безконечномъ, какъ о существѣ премірномъ. Самое развитіе этихъ натуралистическихъ понятій о божествѣ, очень разнообразное, сводится главнымъ образомъ къ тремъ фазисамъ. Въ началѣ натуралистическихъ религіозныхъ воззрѣній стоитъ почти всегда простѣйшее, болѣе или менѣе неопредѣленное представленіе о божествѣ, какъ о всеобщей силѣ природы, и часто носитъ на себѣ характеръ, близкій къ монотеизму. Затѣмъ начинается осложненіе этого представленія, разчлененіе идеи о богѣ: развивается дробный политеизмъ. Совершается это осложненіе большею частію по аналогіи съ обычною натуралистическою (человѣческою) жизнію: боги раждаютъ дѣтей, образуются фамиліи, роды боговъ, составляется ихъ родословная. Аналогія эта впрочемъ не всегда выдерживается строго и принимается не во всѣхъ своихъ чертахъ. Мы видѣли, что въ Римѣ боги слѣдуютъ парами, но бездѣтны, и что богинь гораздо болѣе, чѣмъ боговъ. Сама въ себѣ эта аналогія—явленіе въ миѳологіи очень понятное; при натуралистическомъ взглядѣ на божество не было ничего естественнѣе, какъ именно такое представленіе о размно-

Digitized by Google

женіи боговъ.[1] Вслѣдствіе этого развитія политеизма общая неопредѣленная идея о Богѣ получаетъ опредѣленное содержаніе; содержаніе это обособляется еще болѣе и спеціализируется часто до запутанности, до неисчислимыхъ, смѣшанныхъ между собою типовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ это обособленіе завершается, начинается снова подъ вліяніемъ философіи, возникающей изъ религіи, тяготѣніе къ единству, но въ смыслѣ отвлеченномъ, пантеистическомъ. Этотъ послѣдній, высшій фазисъ обусловливается развитіемъ болѣе нравственныхъ воззрѣній на самого человѣка. Таковъ ходъ исторіи языческихъ религій и его конечные результаты.

Намъ слѣдуетъ теперь обратиться къ библейскому воззрѣнію, которое положено нами въ основу при самомъ изложеніи религіозныхъ системъ язычества, и представить цѣльный образъ этого воззрѣнія въ его сопоставленіи, или вѣрнѣе, въ его противоположности со всѣми религіозными ученіями древняго міра.

29-го апрѣля
1874 года.

КОНЕЦЪ ВТОРАГО ТОМА

---

[1] Замѣчаніе это мы дѣлаемъ въ виду своеобразныхъ взглядовъ Шеллинга и вообще идеалистической школы на процессъ развитія миѳологическихъ понятій. Шеллингъ и его послѣдователи по преимуществу останавливаются въ миѳологіи на явленіи женскихъ божествъ, видя въ нихъ тотъ необходимый моментъ, съ котораго начинается раздвоеніе въ понятіи прежняго бога, отрицаніе прежняго представленія о немъ и возникновеніе новаго бога. Римская религія съ своими бездѣтными богами — сильное возраженіе противъ этой теоріи, которая въ самой простой, обычной миѳологической аналогіи, снятой съ человѣка, не только видѣла необходимое и неизбѣжное явленіе, но и приписывала ему какое-то мистическое значеніе. Въ сущности боги язычества множились потому, что разнообразны были явленія природы, съ которыми они смѣшивались, или отождествлялись. Какъ скоро идея о Богѣ перешла въ сферу явленій природы, она не могла не развиться въ политеизмъ.

Digitized by Google

Digitized by Google

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

напечатано: стран.	строк.		нужно читать:
30	25	pra	par
95	14	саркофагу,—	саркофагу
204	26.27	παλαι τόατος	παλαι- ότατος
206	30	Орелли	Урелли
230	33.34	надпи- й	надпи- сей
238	37	Nanaca	Nanæa
257	19	Bal-el. Bal-ilou	Bab-el, Bab-ilou
261	27	говорятъ,	говорятъ
272	13	ἀπορᾶιτος	ἀπορνᾶιος
277	36.36	уби- вающія	уби- вающіе
287	24	оставляютъ	составляютъ
288	25	ὑφϑράνιος	ὑψϑράνιος
289	12	ἀνεπλάσϑηόμοίως	ἀνεπλάσϑη ὁμοίως
294	14	γεννηϑῆνας	γεννηϑῆναι
297	12	получаютъ	получатъ
298	24	ὑψϑρανὸς	ὑψϑράνιος
300	11	кедемъ	кедешъ
320	23	верховныый	верховный
329	32	bistdu	bist du
351	29	δὲ	δὲ
359	38	Saturetur	saturetur
378	14	сторона	страна
384	32	ϑάνατϑ	ϑανάτϑ
385	10	богами	богамъ
389	31	τρίτο	τρίτω
390	7	Митра	Митры
401	28	Ἑερμα	ἑρμα
402	31	типѣ	типъ
405	25	διαχῆρος	διάκτορος
409	33	μητιοέντι	μητιόεντι

Digitized by Google

	напечатано:		нужно читать:
стр.	стран.		
413	4	розопестрая	розоперстая
—	15	ὦρος	ὄρος
416	33	ειδοθεὴ	'ειδοθέη
425	26,27	мистиn ческій	мисти- ческій
427	28	ξελένη	σελήνη
428	24	тарренскихъ	тирренскихъ
438	18	эринiи	эриннiи
442	20	ὐύρ'	ἠύρ'
470	5	μοῖρα	μοῖρα,
484	5	"ανδρῶν	'ανδρῶν
501	30	употребляли	употреблялись
505	28	εἶνι	ενι
513	14	Евредику	Евридику
514	11	узи	узъ
534	7	они	онѣ
579	23	понтификовъ	понтифексовъ
582	22	teapellari	te apellari

Digitized by Google

Digitized by Google