

The Library

of the



University of Wisconsin

РЕЛИГИИ ДРЕВНЯГО МІРА

ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ХРИСТИАНСТВУ.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ.

ТОМЪ ВТОРОЙ.

(РЕЛИГИИ ЕГИПТА, СЕМИТИЧЕСКИХЪ НАРОДОВЪ, ГРЕЦИИ И РИМА)

АРХИМАНДРИТА ХРИСАНВА

РЕКТОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

(БЫВШЕГО ЕПИСКОПА АСТРАХАНСКАГО).

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

1875.

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.

BT
K52
2

ОГЛАВЛЕНИЕ.

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

Краткая характеристика вѣрованій у народовъ передней Азіи

РЕЛИГИЯ ЕГИПТА.

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

Изнутри 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, покрывалась 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 соответствуетъ греческому названію обитателей юга «*Ἰδοψ, αἰθίοψ.*» Въ Библии Египетъ называется *Μίσιγ* или *Μίσιγαίμ*, — имъ, повидимому, указывающее не на страну, а на главный городъ ея (Мемфисъ) и значащее, — «укрѣпленный», то есть городъ, — *μίσρα, αχ*. 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 Акар, или Екарт, что значило: «лиственный страна». По всей вѣроятности, греки, при первомъ знакомствѣ со страной 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 (Курті, Гурті), кажется, сохранилось это

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 искусство возбуждали изумленіе въ древнихъ грекахъ. Ни одна страна міра, говоритъ греческій историкъ, совершившій путешествіе по Египту, не представляетъ такихъ диковинъ, такихъ поражающихъ произведеній искусства, 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 быть 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. Encyclopädie v. Herzog. V. 1. Aegypten. Производятъ также имя Коптовъ, какъ и Египта (Gypti-Συριπτος), и отъ египетскаго Kah-Ptah — то есть «страна бога Пта или Фта». См. Uhlemann. Thoth. S. 23.

¹ Πάνω θωρακία ἔχει, ἣ ἄλλα πύρα γῶσα καὶ ἔργα λόγῳ μέγῃ παρέχεται πρὸς πάντων χάρην. Herodot. lib. 2, 35. Edit. Dietsch. 1859 г.

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

образный и въ высшей степени замѣчательный строй религиозныхъ 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 учителя церкви съ созерцательно-философскимъ направлениемъ, — стремившіеся выяснитъ высокіе догматы Евангелія изъ началъ высшаго вѣдѣнія¹ и отдѣлнить 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 религиозныя 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.

восточнымъ мистицизмомъ и которое вмѣщало въ себя почти все, что было возвышеннаго въ религіозныхъ вѣрованіяхъ всѣхъ народовъ древности. Даже еврей здѣсь выступилъ изъ своей samozаклученности 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 призмѣшать къ христіанству языческую стихію и производилъ изъ себя разнообразныя ереси въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ¹.

Но такую страну религіозной мудрости Египеть былъ издавна и унаслѣдовалъ стремленіе къ ней отъ временъ глубокой древности. По словамъ Геродота, — египтяне были благочестивѣйшимъ и религіознѣйшимъ изъ всѣхъ народовъ древняго міра². Изъ Египта сами греки изводили свои древнія преданія, и не напрасно онъ издавна признавался страной глубокой мудрости³.

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

¹ Египетскій гносисъ древнѣе сирійскаго.

² *Θεοσεβίτες δὲ περισσότερο ἴσονται μάλα πάντων ἀνθρώπων.* Herodot. 2, 37.

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

строенностию. Въ его религіозной доктринѣ мы не встрѣтимъ такихъ роскошныхъ и разнообразныхъ, часто грандіозныхъ образовъ поэзіи, какіе видѣли у арійцевъ востока. Напротивъ, египетская міеологія очень несложна, — ея почти нѣтъ. Съ своей виѣшней стороны, т. е. со стороны формы, — египетское воззрѣніе кажется монотоннымъ, безцвѣтнымъ. Египетскіе образы, — сравнительно съ фантастическими картинами индѣйской міеологіи, — очень блѣдны и примрачны. По мѣткому выраженію Шерра, это игра тѣней въ полу-свѣтъ¹. Но это не значитъ, что египтянинъ, какъ китаецъ, весь обращенъ былъ своею мыслию 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 менѣ 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 облакалъ 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 міеологіи, — 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.

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. Молчаливые, лишенные дара слова, животные—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 таинственнаго¹. Самый языкъ Египта,—также символическій и загадочный, и служитъ одною изъ причинъ того, почему содержаніе религіозныхъ вѣрованій этой страны для насъ донинѣ все еще остается во многомъ неяснымъ и загадочнымъ².

¹ Не совсѣмъ парадоксально въ этомъ отношеніи замѣчаніе Шейнера (въ «Die Christliche Religion» 1850), что, если вѣрно древнее изреченіе: Si tacuisses, philosophus mansisses, то нужно признать, что въ Египтѣ истинными философами были молчаливые животные, 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 исключительно употребленіе, вслѣдствіе наклонности ихъ къ символизму и консерватизма. Такъ называемый финикійскій алавитъ, отъ котораго произошли всѣ письмена, какъ древнія, такъ и донинѣ употребляемыя, по мнѣнію новѣйшихъ ученыхъ, принадлежатъ семитическому

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, подѣ влияніемъ 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, по видимому, 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 негѣ 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 высіяющія 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 подѣ именемъ гиксосовъ долго господствовало въ Египтѣ и здѣсь заимствовало форму буквъ изобрѣннаго египтянами алаавита, примѣнивъ ее къ своему языку, или, по крайней мѣрѣ, отъ египтянъ взяло *идею* алаавитнаго египетическаго письма. Предполагается такимъ образомъ, что египтяне были изобрѣтателями и алаавита. См. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'orient. t. I. 418—505. t. III, 107—117. Хвольсонъ. Исторія ветхозавѣтнаго текста, «Христ. Чтеніе». 1874 г. Апрель.

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 призрѣніе 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 черезъ всю его религіозную доктрину.

Въ цѣломъ, не смотря на это тяготѣніе къ жизни за предѣлами настоящаго, египетская религія носить тотъ же, общій всему язычеству, натурально-пантеистическій характеръ. Натуралистическія воззрѣнія ея напоминаютъ арійскія понятія о небѣ и свѣтѣ, какъ источникъ 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.

Начало исторіи этого загадочнаго народа теряется во мракъ 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 нарѣчій 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, по-видимому, нужно признать его отраслю хамитовъ. Быт. 10, 6.

² Его относятъ къ особой семьѣ 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. Lepoignant. 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 Kouf или Louf, что значитъ «сѣми», т. е. типъ человѣческаго рода. На памятникахъ они изображали себя съ кожей черно-красною, постоянно отличая себя, какъ отъ семитовъ, такъ и отъ нубійцевъ и ливійцевъ. (Первыхъ они называли 'Aâmoû—аммонитяне Вабліи; вторыхъ Nâhâsi Tâmâch). Впослѣдствіи съ ними смѣшались элементы африканскій, семитскій и греко-римскій. Нынѣшніе египтяне сохраняютъ, по-видимому, чисто египетскій типъ. См. Brongsch. Histoire d'Egypte. Origine des anciens Egyptiens. 1858. Real-Encyclopädie für Prot. Theologie v. Herzog. B. 1. Egypten. Lepoignant. Manuel d'histoire ancienne. 1869. t. 1. pag. 123—124.

тому, 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—8892, Вунзень 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 с лишкомъ 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 прихвѣстью палестинскихъ жителей.² Владычество ихъ, про-

¹ Нус значить «вождь, царь», а также «плѣнный», по объясненію Юсена Флавія, который приводитъ извѣстіе о гиксосахъ изъ Мането, а воззавоц—пастырь. На памятникахъ они называются: Hâqu—Savoc. Здѣсь это имя значить: «цари пастыри». Hâq, Hâqua—плѣнный—другаго корня. Египтологи обыкновенно принимаютъ первое значеніе. Brougch. Histoire d'Égypte. pag. 77.

² Съ точностію опредѣлить національность этихъ семитическихъ племенъ, господствовавшихъ въ Египтѣ, не возможно. По Бругшу, это были обитатели каменстой Аравіи, — ближайшіе сосѣди Египта съ запада, —измаильтине Библии (По библейскому разсказу, и патриархъ Юсень проданъ былъ египтянамъ также чрезъ измаильтянъ). Хвольсонъ видитъ въ немъ амаликитянъ, которые въ соединеніи съ другими семитическими племенами, тѣснѣнными съ востока арійскими народами, двинулись къ западу и заняли большую часть Египта (Die Ssabier und der Ssabismus v. Chwolohn. B. I. S. 322—323). Нѣкоторые считали ихъ хеттеями Библии (на египетскихъ памятникахъ ис-

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

рѣдко упоминается народъ съ именемъ Хеты—Khetas. Lepormant. Manuel d'histoire. t. I. p. 367). Прежде нѣкоторые думали видѣть въ нихъ даже евреевъ и смѣшивали извѣстiя изъ Мането о нашествiи и изгнанiи гиксосовъ съ поселенiемъ и исходомъ Евреевъ изъ Египта (Привода отрывокъ изъ Мането объ изгнанiи гиксосовъ, Иосифъ Флавiй замѣчаетъ, что они отправились чрезъ пустыню по дорогѣ въ Сирiю, но, боясь могущества Ассирiянъ, тогда господствовавшихъ въ Азiи, направились въ страну, которая нынѣ называется *Иудею*. 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 елiстимлянъ. См. Manuel d'histoire. Lepormant t. I. p. 368). Но смѣшивать эти два совершенно отдѣльные и разнородныя событiя не позволяютъ,—ни библейское сказанiе о евреяхъ въ Египтѣ, ни историческіе памятники самого Египта. Нужно предположить впрочемъ, что Иосифъ получилъ значенiе въ Египтѣ именно при этихъ царяхъ пастыряхъ, родственныхъ ему по своему семитическому происхожденiю, хотя и трудно съ точностiю опредѣлить время этого господства Иосифа въ Египтѣ, и можно указать его только приблизительно и съ вѣроятностiю. По сравненiю библейской хронологiи съ показанiями историческихъ памятниковъ древняго Египта, оно падаетъ, повидимому, на половину 18 столѣтiя до Рождества Христова,—на эпоху второй династiи гиксосовъ; также какъ прибытіе Авраама въ Египетъ,—на время царей 1-й династiи. Арофi или Аперi 11-й, повидимому, былъ царь, возвысившій Иосифа. Lepormant, Manuel d'histoire. T. I. p. 151. Указанiй на это не найдено на памятникахъ Египта, но есть на одномъ изъ нихъ рисунокъ, изображающій пришествiе 37-ми аапоу, т. е. семитовъ изъ Азiи въ Египетъ, какъ плодородную страну,—съ дарами правителю Chnoumhotep—у. Фамилія семитовъ названа «Авоуа». Надпись гласитъ, что эти 37 членовъ азіатской семьи (мужчины и женщины) приносятъ косметическіе дары Messem. Этотъ рисунокъ можетъ служить прекраснымъ комментариемъ къ исторiи Иосифа съ братьями въ Египтѣ, о которой разсказывается въ Библии. Очевидно, эти Аапоу—не единственные представители переселенцевъ въ Египетъ. Подобныя переселенiя, видимо, были обычны. Что касается до исхода израильтянъ изъ Египта, то онъ падаетъ на время послѣ изгнанiя гиксосовъ—именно на царствованiе сына и преемника Рамзеса II или Сезостриса Меренота (возлюбленнаго Фта), или Аменоиса грековъ и Мането. На памятникахъ Рамзеса, въ числѣ покорныхъ ему племенъ, назначавшихся на публичныя работы, упоми-

нихъ свою самостоятельность.¹ Съ этихъ поръ верхній Египеть, изъ котораго вышло освобожденіе страны и ея возрожденіе, возвысился надъ нижнимъ и «своротный», по Гомеру, Оивы 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. еврей. (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, Меренота не погибъ въ Черномъ морѣ; гробъ его найденъ. Но Библия, 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 papyrus) и въ которыхъ видѣлъ указаніе на это библейское событіе и даже на лица, поименованныя въ Библии. Но другіе египтологи въ этихъ «Exodus papyrus» ничего не нашли, кромѣ какихъ-то фамильныхъ писемъ по вопросамъ нравственнымъ и общественнымъ. (См. Goodwin. *Sur le Papyrus Hieratique*, — traduit par Chabas. *Revue archéologique*, 1860). Въра въ этотъ папирусъ «временъ исхода» пала.

¹ Пещество гиксосовъ — не лишило самостоятельности верхній Египеть, они заняли по преимуществу дельту Нила и средней Египеть — Мемфисъ. Повидимому, они не были враждебны для египетской цивилизаціи и царствовали мирно, хотя у египтянъ и описываются жестокими врагами. Это было, повидимому, болѣе сильный наплывъ семитовъ, которымъ и прежде не было недоступенъ Египеть 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 донныя отличаются своимъ видомъ отъ обитателей внутренняго Египта. См. объ этомъ *Lettre de Mariette a Rougè*—въ *Revue archéologique*. 1861.

Христовы воинственные силы Египта начинают 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 Эіопіи. Правда, недолго продолжалось это занятіе страны чуждыми царями; при второмъ изъ преемниковъ Сабакона, занявшаго египетскій престолъ, династія эіопскихъ 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 эіопскаго 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 цѣлю 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-

нихъ египтянъ—рабы изъ рабовъ. Давно уже «посрамлена дщи египетска и дана въ рудѣ 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 обуславливала 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 религиозныхъ вѣрованій, и на формы культа въ древнемъ Египтѣ. Чудная, загадочная рѣка, истока которой никто не зналъ и который донинѣ, 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,—роскошныя зеленѣющіе оазисы по берегамъ этой рѣки, тихо несущей свои волны въ море,—песчанья плоскости, лишеныя 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 Иерем. 46, 24.

² Исая. 29, 9, 12.

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 антропологию. 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. Тайственное 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 плодородною, чтобы потомъ иссохнуть, а иссыхаетъ, чтобы ожить снова. Тоже и съ человѣкомъ, который является на землю и оставляетъ ее затѣмъ, чтобы перейти туда, откуда пришелъ, въ иную тайственную 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-

нотонность и видимое однообразіе въ его религиозно-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, на примѣръ, 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 религиозную самостоятельность и мало поддавался иноземному вліянію. Гиксосы,—царствовавшіе въ Египтѣ около пяти столѣтій,—ввели въ нижнемъ Египтѣ свой культъ бога, который на памятникахъ Египта называется Сеть или Сутекъ (Set, Soutekh), и котораго послѣ египтяне отождествляли съ богомъ зла. Царь гиксосовъ Арепѣ 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 sèrviteur d'aucun autre dieu existant dans le pays entier. См. Le-normant. Mannel d'histoire, t. 1. pag. 366.

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, усвоивъ себѣ не только египетскіе нравы и имена, но и нѣкоторыя формы египетскаго культа. Есть сѣняксы ихъ постройки.² Еще менѣе могло вліять на форму религиозныхъ вѣрованій Египта египетское нашествіе, тѣмъ болѣе, что сама Нубія въ религиозномъ 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 Атен (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 Мавето, по отрывку, приводимому Юстиномъ 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 Rougé.*

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 кончилось¹. 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 вполне опредѣлившуюся форму и древнихъ религіозныхъ преданій не касалось. Выработаны были новыя формы религіозныхъ представленій, но не въ противорѣчіе съ древнимъ ученіемъ². Достоверно 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 рассказываетъ, что Камбизъ, по завоеваніи Египта, болѣе всего глумился надъ священными животными. Апису онъ пронзилъ стегно, ругался также надъ кумиромъ Гезеста (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 финиціанами, 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 финиціанъ, еще за тѣмъ — арійскій элементъ вошелъ въ египетскую религію, вслѣдствіе вавилонскаго владычества. Насколько основательно исторически и филологически это воззрѣніе, увидимъ частію — впоследствии, при изложеніи самаго вѣроученія египтянъ. См. Röth. Geschichte unserer abendländ. Philosophie. Der ägyptische Glaubenskreis. Drittes kapitel.

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 религиозныхъ понятій въ Египтѣ, есть, впрочемъ, та особенность, что вѣрованія здѣсь слагались изъ частныхъ, мѣстныхъ культовъ. Система религиозныхъ 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 религиозныхъ воззрѣній образовалась изъ обобщенія этихъ мѣстныхъ культовъ и мѣстныхъ божествъ, съ цѣлію объединенія ихъ и указанія взаимной связи, подъ влияніемъ жреческой науки, которая въ Египтѣ развилась очень рано.

Религиознѣйшій 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. религиозное знаніе, а 6-ть состояли изъ медицинскихъ

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, явившихся неодновременно, которыя, въ болѣе позднюю эпоху, собраны были въ одно цѣлое. ⁵ Нѣтъ сомнѣній, 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, которыя принадлежатъ нѣкоторыя изъ Гермесовыхъ книгъ. Нехенео—авторъ медицинскихъ книгъ, Битисъ — догматическихъ. Idleri Негмаріон. У Рѣта. Nota 70.

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 Шампольѣна, открывшаго способъ читать эти таинственныя письма, 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 ей 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, бездыханныя обитатели которыхъ иногда принадлежатъ къ поколѣнію, жившему

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

за 5 и болѣе тысячъ лѣтъ до нашего времени. На египетскихъ муміяхъ до нынѣ еще можно видѣть свитки папируса, покрытаго различными гіероглифическими письменами, въ которыхъ содержатся молитвы къ богамъ отъ лица умершаго и излагаются вѣрованія, касающіяся загробной жизни. Текстъ папируса, по сторонамъ страницъ, украшенъ виньетками, представляющими въ картинѣ боговъ и области неба, въ которыя является умершій. Большая часть древнеегипетскихъ свитковъ, хранящихся въ европейскихъ музеяхъ, принадлежитъ къ этой категоріи и взята съ мумій. Изученіе могильныхъ свитковъ скоро привело къ убѣжденію, что всѣ, находимые въ различныхъ пирамидахъ и на муміяхъ, папирусовые свитки составляютъ болѣе или менѣе полныя копіи одной книги, — всѣ они одного содержанія въ общемъ, и были, повидимому, чѣмъ-то въ родѣ вида, которымъ снабжали умершаго, — на исходъ его изъ здѣшней жизни и на странствованіе въ областяхъ неба. Дальнѣйшее изученіе показало также, что эти свитки готовились заранее жрецами для гробовъ и усыпальницъ, и что въ заранее 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 содержанія общаго, и составленіе его не зависѣло отъ отдѣльнаго случая смерти. Одинъ изъ такихъ экземпляровъ надгробныхъ письменъ (туринскій), болѣе полный сравнительно съ другими, въ 1842 г. изданъ былъ египтологомъ Лепсіусомъ, 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.

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 извѣстѣйшихъ 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.

жанія и принадлежить 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 что она даетъ самый богатый матеріалъ для изученія вѣровавій 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 известными амулетами,—что указываетъ на обрядъ погребенія. Лепсіусъ соглашается, что есть заимъчаніе касательно одного амулета, съ надписью одного священнаго изреченія, что онъ полагался на шею умершаго. Но это значитъ только, что книга осмыслила дѣйствія погребенія, придавала имъ известное мистическое значеніе, и что слова ея сообщали магическую силу умершему. Въ вѣкоторыхъ 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, *Älteste Texte des Totenbuchs*. 1866. Vorrede. S. 2—10.

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 египетскому періоду древне египетскаго царства, но даже къ мемфисскому.³ Оконча-

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

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

³ Ibidem.

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

Вся книга, — въ цѣломъ, къ сожалѣнію, доннынъ еще не вполне 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-Ружэ, недавно умершимъ. ²

Былъ и собственный египетскій историкъ Мането (Manetho),—жрецъ города Севеннита—въ дельтѣ Нила, жившій въ царствованіе Птолемея Филадельфа и написавшій на греческомъ языкѣ исторію Египта, съ замѣчаніями о религіи,—по источникамъ, хранившимся въ архивахъ египетскихъ храмовъ. Но, какъ и бѣльшая 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 Фивскаго царства.

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

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, частью въ общихъ сочиненіяхъ о Египтѣ и его исторіи,—каковы сочиненія Геродота, Діодора сицилійскаго, Марцеллина, Страбона и другихъ,—частью въ сочиненіяхъ спеціально трактующихъ о религіи Египта, каково сочиненіе Плутарха *de Iside 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

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 мисологическихъ, — 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 низшаго 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.

вторымъ 12, называемыхъ «вторыми»,—числа третьихъ, рожденныхъ отъ этихъ двѣнадцати, онъ не указываетъ¹. Но эти извѣстія весьма отрывочны, неопредѣленны и иногда сбивчивы², аглавное, даютъ иногда поводъ къ новымъ затрудненіямъ. Оказывается, что писатели, сообщающіе извѣстія объ этихъ династіяхъ боговъ, несогласны въ показаніяхъ. Боги третьего порядка,—по извѣстію Геродота, у Мането, показанія котораго, повидимому, должны быть достоверныѣ, а равно и у Діодора и Плутарха, оказываются иногда принадлежащими къ первому кругу или рангу³. 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 вѣроученіе. 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. *Διονύτος δὲ τῶν τρίτων, διὰ ἐκ τῶν δευτέρων θεῶν ἐγένετο.* 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 тысячъ лѣтъ до Амазиса, возрасло до 12. *Ἐκ τῶν ὀκτῶ θεῶν οἱ δεκάδικα θεοὶ ἐγένετο.* Lib. 2. 43.

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

шаго столѣтія ¹. Но система его, построенная весьма послѣдовательно, была произвольна, потому что осно вывалась 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 мнѣологическихъ 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 мнѣологию 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 тронуть,—онъ считаетъ его даже вовсе не важнымъ.

⁴ Bunsen. Aegyptensstelle in der Weltgeschichte.

стематическаго построения религии Египта. Явилась глубокомысленная, цѣльная, послѣдовательная и вполнѣ законченная теорія, поражающая своею стройностью. Первобожество — всеобщій духъ — раздѣляется самъ въ себѣ на 4 первоначала; — перводухъ, первомерию, первоформа и первопространство¹. 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 Рѣту, главные 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 явленій². 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 Рѣта, по словамъ новѣйшихъ египтологовъ, произвольны, комбинаціи его фантастичны и не выдерживаютъ ни исторической, ни лингвистической критики³. Что имѣло

¹ Kherh — перводухъ, Neith первомерія, Sevek первоформа и Pascht первопространство.

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

³ Рѣтъ, между прочимъ, вопреки достовѣрнымъ историческимъ показаніямъ, признаетъ гикесовъ финикіянами и на этомъ произвольномъ сближеніи египетскихъ боговъ съ финикійскими строитъ и свою тео-

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 теоріями¹. 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 также, 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 мифологическое значеніе боговъ не выяснено, равно какъ и ихъ взаимныя отношенія².

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

По Геродоту и Плутарху, главнымъ богомъ Египта былъ Аммонъ или Аммонъ³, по Мането—Фта, котораго

рію. Гигсосамъ—еникіянамъ приписываетъ о нь и построеніе древнихъ пирамидъ. Онъ дѣлаетъ также много етимологическихъ ошибокъ. См. Lepsius. *Ueber d. ersten Aegypt. Götterkreis*. S. 162—164.

¹ Въ изложеніи египетскаго вѣроученія систематики египетской религіи болѣею частію слѣдовали этой, теперь потерявшей научное значеніе, теоріи Рѣта (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.

онъ сближаетъ съ греческимъ Гефестомъ. Нѣкоторые же, какъ Ямвлихъ, и того и другаго бога одинаково ставятъ во главѣ божествъ Египта, называя верховнаго бога египтянъ Аммон-Phtha¹. Разногласія эти легко объясняются изъ того, что Аммонъ и Фта были главными богами мѣстныхъ культовъ, первый — въ верхнемъ Египтѣ,—въ Оивахъ, послѣдній — въ Мемфисѣ. Мането былъ жрецъ нижняго Египта, въ его эпоху Оивы 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 культовъ². 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 Оивъ, Фта изъ мемфискаго культа, Нейтъ изъ Сакса, Хемъ-богъ оивскаго Панополя, Мутъ изъ Буто, Сате, жена Кнеза и Ра изъ Гелиополя. Вторая династія—изъ слѣдующихъ боговъ: Хунсу—Кхнхсу, сынъ Аммона, Тотъ—Гермесъ, сынъ Кнеза, далѣе дѣти Фта—Атму и Пештъ; наконецъ дѣти солнца: Гаторъ—Аеродита, Ма—богиня истины, Теону, Мунтъ, Себакъ, Себъ-Кройъ и Непте — Реа. Третья династія: дѣти Себа: Сеть-Тиеонъ, Оаирисъ, Иада, Горъ, Анубисъ, Неетисъ.

По Лепсіусу, первая династія боговъ слѣдующая:

Въ Оивахъ:	Въ Мемфисѣ:
Аммонъ	Фта
Менту	Ра
Атму	Му
Му	Тееметъ
Тееметъ	Себъ
Себъ	Нутъ

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 приращеніе 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 (Исида)	Сетъ,
Сетъ	Нефтисъ
Нефтисъ	Горъ
Горъ	Гаторъ.
Себахъ	
Теннетъ	
Пенитъ.	

Мы будемъ имѣть въ виду эту послѣднюю, т. е. Денсіусову 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.

и цари Египта—«сыны солнца»,—представители его божественной силы на землѣ. Нарипательное имя египетскихъ царей—фараоны—фраоны (по Библии)—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, что 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, — прототипъ всѣхъ другихъ главныхъ божествъ. Всѣ мѣстные культы развивались изъ этого основнаго культа, и, какъ ни разнообразились, не уклонялись отъ его основныхъ стихій. Всѣ мѣстные 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 Гелиополѣ, 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.

древнѣйшемъ и первоначальномъ, весьма замѣчательнъ указанный уже нами фактъ о реформаторскихъ попыткахъ въ религіи царя Аменготепса IV (Amenhotep), — фактъ до нынѣ хорошо не разъясненный. Этотъ царь, завлававшій престоломъ фараоновъ въ началѣ XV столѣтія до нашей эры, заявилъ себя врагомъ египетскихъ 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, современіи основанія египетской монархіи, рѣшившійся наложить руку на религію страны и реформировать отечественный культъ. Въ объясненіе этого выдающагося факта предполагаютъ, что реформаторская попытка Аменготепса совершилась подъ вліяніемъ чужеземнымъ²,

¹ Аменготепъ перенесъ и свою столицу изъ Фивъ и построилъ новую въ среднемъ Египтѣ, въ округѣ, нынѣ известномъ подъ именемъ El-Асиага. 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 приносилъ жертву богу солнца. Между предметами приношенія — цѣнты занимаютъ первое мѣсто. Изображенія ихъ украшаютъ стѣны храма, они же въ рукахъ предстоящихъ. Гимны къ верховному богу отличаются повѣчностію. При богослуженіи употреблялось пѣніе. Упоминаются пѣвцы и пѣвицы. Одна изъ женщинъ поетъ слѣдующій гимнъ: «слава тебѣ, творецъ мѣсяцевъ, создатель дней, исчислитель часовъ». Brougach. Histoire d' Egypte. p. 119—120. Алтарь храма наполненъ былъ свѣтильниками. Изображенія 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, повидному, не египетскія. Стиль его построекъ представляется также осо-

еѳіопскимъ 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 Аменготепя произвестъ реформу въ египетской религіи. Правда, самъ онъ сознается, что монотеизмъ Аменготепя далеко нечистъ и проникнутъ натуралистическими представленіями, но во время пребыванія въ Египтѣ и предъ временемъ явленія Моисея, 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-

бнымъ, оригинальнымъ. Повидимому, мать его Тіі или Таіа нѣтъ на него особенное вліяніе, а она была чужестранка. Покрайней мѣрѣ изображенія ея указываютъ на типъ не египетскій, свѣрный (блѣдые волосы, сивіе глаза, красныя щѣки). 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 еѳіоплянъ и объ особомъ поклоненіи солнцу. Herodot. 3, 17. 18.

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

емникахъ, но, кажется, самое лучшее объясненіе этого загадочнаго явленія въ томъ, что царь реформаторъ хотѣлъ возстановить прежній, чистый религиозный 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 Гелиополѣ¹. Замѣчательно также, что на памятникахъ его времени нѣтъ другаго бога, кромѣ бога Ра.

Итакъ религиозное возрѣніе 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. небснаго и земнаго, «царь всѣхъ боговъ». Изображался онъ, преимущественно, подъ формою скарабей—фиктивное насекомое² (жукъ съ особыми, чудесными свойствами), которое, по вѣрованію египтянъ, не имѣло полового 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 насекомое, 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.

(перепелятника), который, по мнѣнію египтянъ, изъ всѣхъ птицъ открытѣе, смѣлѣе смотритъ на лучи солнца и быстрѣе въ своемъ полетѣ ¹. Посвященный 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, рождающей 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 провозносились пророчества, жрецы—книжники и писцы носили на головѣ перо ястреба (1,87). Эліанъ говоритъ, что копчикъ, умирая, дѣлался духомъ, посылающимъ сны и предвѣдніе будущаго. Египтяне, по его словамъ, вѣрили также въ существованіе треногихъ копчяковъ, 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 вѣнчикѣ представлена держащею въ лапахъ змѣю.

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

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

въ формѣ льва съ человѣческой головой, — называвшійся у египтянъ пѣв., т. е. «владыка, господь», указывалъ на то же солнце, какъ на владыку боговъ и всей вселенной¹.

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. Элиавъ рассказываетъ, 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 вошь,—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.

преимущественнаго поклоненія богу солнца Ра, — это Гелиополь въ среднемъ Египтѣ, у египтянъ анъ (ан)—въ Библии «онъ», — городъ солнца. Здѣсь-то, по преимуществу, былъ развитъ культъ Ра. Въ пропидеяхъ гелиопольскаго храма во множествѣ стояли статуи бога солнца, въ видѣ кошекъ и львовъ. Последніе тѣмъ, къ кому богъ былъ милостивъ, предсказывали будущее и посылали пророчесвенные сны. Къ этому городу привязана и легенда о птицѣ Фениксъ, по египетски Уенноу, о чудныхъ свойствахъ которой, со словъ египтянъ, рассказываютъ намъ греческіе писатели и древніе церковные учителя ¹. Нѣтъ сомнѣній, что сага о возраждающейся изъ своего трупа птицѣ, чрезъ извѣстный циклъ времени, выражала собою представленіе о солнечномъ годѣ, или циклахъ планетныхъ движеній. Въ Гелиополѣ 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 Гелиополя есть древнѣйшій изъ всѣхъ мѣстныхъ египетскихъ культовъ. Достоверно 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 Гелиополѣ, 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 Коринѣ. XXV), фениксъ рождается только въ одной особи и живетъ 500 лѣтъ, умираетъ же въ гнѣздѣ, сдѣланномъ изъ ароматовъ. Но изъ тѣла ея рождается червь, который, оперившись и обрѣнувъ, беретъ гнѣздо, въ которомъ лежали кости предка, и совершаетъ путь въ египетскій Гелиополь, а здѣсь кладетъ его на жертвенникъ солнца и улетаетъ.

но, — изъ Гелиополя шла древняя египетская мудрость, — жители этого города считались ученѣйшими изъ всѣхъ египтянъ ¹. Еще достовѣрнѣе, что въ Гелиополь, 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 — Атум или Тум, 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 рождается видимое солнце, — вотъ «божественный младенецъ», какъ часто называлось у египтянъ восходящее солнце. Таинственное мѣсто, откуда оно является, — закатъ, западъ Аменти (Amentî) — «гора жизни» — называется «царственнымъ пребываніемъ» этого божественнаго

¹ Herodot. 4, 4.

² Etudes sur le Rituel funeraire, de Rougé. Les titres des chapitres de Rit. funér. Revue archéolog. 1860. Premier volume, p. 75--100.

дитяти ¹. Самое имя Atoum-Tum — отъ отрицанія «*tem*» — значить: непроницаемый, скрытый, таинственный ². Эта таинственная область, въ которой зачинается и рождается видимое солнце, представлялась подъ формою небесной бездны, — «я Атумъ, говорить о себѣ этотъ богъ, явившійся въ безднѣ неба». Она называется также Nu, — что значить: *abyssus* и заключаетъ подъ собою понятіе воды и неба, — «небесной воды», — образъ бытія тонкаго, неуловимаго и безкачественнаго ³. Итакъ, солнце видимое само рождается отъ другаго солнца невидимаго и при восхожденіи выходитъ изъ водъ, какъ рождающійся 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 благодати всѣмъ сынамъ

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

² Ibid. vers. I. Commentaire.

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

человѣческимъ». Ему по преимуществу приписывается и свойство самобытности или саморожденія. «Не могутъ боги сами себя породить, ты одинъ рождаешь всѣхъ ихъ». Понятіе о самовозникновеніи, связанное съ представленіемъ о восходящемъ солнцѣ, соединялось и съ Атумъ,—и еще съ ббльшимъ 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 возрышаютъ 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.

солнца¹. Менту-Ра, или Менту былъ, такимъ образомъ, одинъ изъ верховныхъ боговъ и имѣлъ почти ту же 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, соответственно 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 значить охранитель—т. е. жизни², 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 являюся два бога—Atoum и Mentu. См. выше приведенную таблицу боговъ у Лепсіуса и у Вругша въ *Histoire d'Égypte*, p. 12.

² Schveuck. *Mythologie*. S. 147.

³ *Ibid.* Въ Гермонтиасѣ былъ и особо развитый, мѣстный культъ этого бога.

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

которое представлялось подъ двумя различными фазами,—онъ есть «вождь неба», и въ книгѣ мертвыхъ изображается подпирющимъ собою небесный сводъ, на которомъ живетъ и путешествуетъ въ своей баркѣ Ра,—богъ солнца. Сводъ неба, по космологическому представлению египтянъ, утвержденъ на столбахъ, раздвоенныхъ вверху. Шу описывается, какъ сила, которая образовала этотъ сводъ неба и подняла надъ землею жидкій составъ небесной поверхности. Подъ его защитою и охраною совершаетъ и свое плаваніе по небесному своду самъ Ра¹. 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 связанные между собою, божества, очевидно, выражаютъ идею силы свѣта, въ его явленіи на пространствѣ неба и въ дѣйствіяхъ его на землю².

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, сохранныхъ ими,—встрѣчается на мѣстѣ Му божество Sothis или Σετ, которое они приравниваютъ къ греческому Арсеу (Иоаннъ антиохійскій). Такого имени не встрѣчается на памятникахъ. Но большинство египтологовъ также вмѣсто Му читаютъ Sn, Sus или Schou. У Ружѣ въ книгѣ мертвыхъ упоминается Шу, который связанъ съ богинею Теонетъ, какъ и Муу. Lepsius. Ueber. d. erst. Aegypt. Götter-kreis. S. 14, 30.

¹ Rituel funéraire. Chap. 17, vers. 24 и 34.

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

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

Таковъ въ верхнемъ Египтѣ—въ Оивахъ—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 Зевсомъ¹. 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 барана³, чаще послѣдняго, — что было символомъ рождающей, 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 Оивахъ огромный черный быкъ. Какъ богъ производительной силы, — Аммонъ раздѣлялся въ своемъ существѣ на два начала, — мужское и женское⁴. Есть жена или сестра Аммона — Муть (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, рассказанной Геродоту жрецами, египетскій Зевсъ изображался съ бараньей головою, 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 себя оба пола.

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 рукахъ, — эмблеммою жизни и божественнаго достоинства¹.

Въ нижнемъ Египтѣ, подобно Аммону въ Оивахъ, 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 значить: «образователь», т. е. міра. Оивскій 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 бытія². Символы его указываютъ на тоже понятіе о немъ, какъ о богѣ — образователѣ, какъ о творческой силѣ, привязанной къ идеѣ солнца. Изображается онъ большею 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 рождающагося вновь, а можетъ быть, — это служило вмѣстѣ съ тѣмъ и символомъ самой рож-

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

² Todtenbuch. v. Lepsius, cap. 106.

дающейся вселенной, которую изводитъ изъ небытія, или изъ скрытаго бытія богъ Пта. Палець въ устахъ, повидимому, выражалъ понятіе о потребности питанія (сосанія) ¹. Надъ головою его жукъ, а передъ нимъ движущійся кругъ,—символь солнца и его теченія по небу, или всего міроваго круговорота. Въ рукахъ этого бога, кромѣ скипетра, обычной принадлежности боговъ, всегда изображался Тат, т. е. Нилометръ,—эмблема 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, Пта имѣлъ жену. Имя этой богини, которая называется «возлюбленною Пта», — Пахтъ или Паштъ (Pascht). Ей былъ и особый культъ въ Бувастидѣ—на восточной дельтѣ Нила. Геродотъ назы-

¹ Геродотъ, на основаніи видѣнныхъ имъ изображеній Пта, находилъ въ немъ сходство съ финикійскими богами—Патаидами или Кабирами, которыхъ онъ называетъ порожденіями бога огня (Гесеста). Изображенія ихъ, въ видѣ пигмеевъ, помещались на носу финикійскихъ кораблей. См. Herodot. 3, 37.

Рел. др. міра. Т. II.

васть Паштъ богинею рожденія и сравниваетъ ее съ греческою Артемидою. Египтяне, дѣйствительно, признавали ее, какъ и жену Аммона-Муть, — покровительницею рожденія и плодовитости¹. 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 *мировой гармоніи*, — о силѣ, которая даетъ *мирность* 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 (*σαίστρον*, *sistre*), т. е. погремушкою въ рукахъ (музыкальный инструментъ). Имя ея значить, повидимому, расширенная, разлитая, т. е. въ пространствѣ, или расширяющая, разливающая жизнь въ пространствѣ².

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, — еивскій 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 (Wuto), какъ и культъ Аммона — въ Омвахъ, имѣлъ, повидимому, чувственный, сгратный характеръ, подобно культу Астарты у семитическихъ народовъ, о которомъ будемъ говорить ниже.

² Рѣтъ видить въ ней идею самаго пространства, что совсѣмъ не отвѣчаетъ ея культу, какъ богини рожденія. Nota. 50.

неизслѣдимый. Последнее, отвлеченное значеніе получилъ онъ въ позднѣйшее время въ лицѣ своего сына или порожденія,—духа Кнефъ (Кперн—Емерн). 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 Нила¹. 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. Муть,—сокровенная мать бытія,—естъ «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 еивскаго Аммона и, такимъ образомъ,—какъ бы дополнявшее собою пред-

¹ De natura deorum. Lib. 3, 55.

ставленіе объ образовательной силѣ, заключенное въ Фта и Паштъ. Это—богиня Нейтъ, культъ которой развитъ былъ по преимуществу въ Саисѣ и которую греки называли Аѣнною Египта. Плутархъ въ имени ея находитъ понятіе самобытности. По его словамъ, оно значило: я пришла сама собою—(ἤλθον ἀπ' ἐμαυτῆς) ¹. Она изображалась, какъ и Муть, 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 возникаетъ 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 значить: идти, но знакъ t вовсе не имѣть того значенія, какое приписываетъ ему Плутархъ. Героглифическій знакъ богини—фигура, похожая на катокъ съ двумя загнутыми на концахъ кривою, въ которой греки видѣли трагій ставокъ и потому смѣшивали Нейтъ съ Аѣнною. 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. Рѣтъ (Aegypt. Speculation. Not. 87) объясняетъ имя Нейтъ отъ слова neu, пац.—videre, führen—и признаетъ ее олицетвореніемъ первоматеріи или воды. Знакъ воды, дѣйствительно, находится въ числѣ героглифическихъ знаковъ богини, но на что именно указывалъ онъ, объ этомъ можно говорить только предположительно

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

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 рождается изъ себя и рождаетъ безъ посредства другаго, мужскаго начала, и есть перво-основное бытіе, или протѣйшая сущность всякаго бытія³. Не напрасно греческіе философы позднѣйшаго времени, въ этой египетской «матери бытія», искали соответствія съ своими понятіями о первоначалѣ жизни. Тайственная 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 Латополи, изваяны были дитя, старикъ и коршунъ, вмѣстѣ съ рыбою и гипнопотамомъ. 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 Шампольена, — въ платьѣ краснаго цвѣта и съ короною на головѣ желтаго цвѣта, вмѣсто ногъ — лапы льва, — а руки ея распростерты и изъ нихъ выдвигаются громадные крылья, — направо голова льва съ перьями, надѣво — коршуна. Это, очевидно, позднѣйшее изображеніе богини и вышло изъ философской мысли, что первичное, рождающее начало должно заключать въ себѣ оба пола.

котораго рождаются солнце и которое, въ лицѣ Атумъ и Аммона, представлялось исходившемъ жизни. Первоосновное начало «мрака» напоминаетъ собою и индѣйскую Майю, также загадочную и таинственную, которая нудитъ божество создать мѣръ,—съ другой стороны оно есть и тотъ хаосъ, изъ котораго возникаетъ всякая жизнь, та безразличная перво-матерія, блг, — о которой говорили Неоплатоники, сближавшіе понятіе объ этой богинѣ съ своею перво-матеріею. По ихъ взгляду, Нейтъ есть пассивное, женское начало¹, 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 болѣе или менѣе 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 Кроноу 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.

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 устроившимъ 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, болѣею 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 приурочивалось къ явленію Сиріуса (звѣзды—собаки), то «годы Себа» могли значить періодъ обращенія Сиріуса. Плутархъ въ звѣздъ 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 значить также: шакаль, волкъ. Можетъ быть, последнее указываетъ также на звѣзду Сиріусъ.

небеснаго свода,¹ въ которомъ скрыта вода,—тонкая, небесная,—исходъ жизни, и помѣщены движущіяся свѣтила неба. Себъ есть то, что движеть 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 *реального* обнаруженія божественныхъ силъ,—это силы, въ которыхъ *воплощено* божественное начало, это типы, въ которыхъ *открывается* божество, какъ сила живая, это боги *жизненного процесса* во вселенной. Неизмѣнное въ ихъ лицѣ представляется, какъ *измѣняющееся*. Какъ боги—носители жизненныхъ 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.

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

Культь 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. Культь 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. Культь 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 древень, чѣмъ культь Ра въ Гелиополѣ. 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.

рое живеть въ Себѣ и Нутѣ, т. е. въ томъ, что у египтянъ отвѣчало греческимъ Крону и Реѣ. Что значить имя Гезири, — положительно не рѣшено, находятъ въ немъ значеніе «глаза Изиды» (Нес—Изида и игі глазное яблоко). Древніе греческіе писатели переводили это названіе словомъ многоокий,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 бѣльшею частію въ человѣческомъ образѣ,² въ одеждѣ огненнаго цвѣта, что указываетъ на ближайшее отношеніе его къ солнцу. Сверхъ змѣя надъ головою, — общей принадлежности боговъ, жезлъ и бичь — его необходимые атрибуты. Лotosовый 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 живеть 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 челоуѣка и его *прототипъ*, онъ же — и рѣши-

¹ Плутархъ и Діодоръ производятъ это значеніе отъ ос много и игі 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.

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 Нес, — имѣла множество названій; — главнѣйшія изъ нихъ: «владычица, мать жизни, полнота бытія». Что значить главное имя этой «тысячеименной богини», т. е., Нес, сказать трудно. Героглифическій знакъ ея тронъ, а тронъ по египетски Нес, — но тоже имя значить, 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 Јо.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 Сеть, а у него — жена Нефти или Нефтисъ, сестра Озириса. Въ этомъ братѣ бога-благодѣтеля, въ египетской миео-

¹ Revue Archeolog. 1852. Memoire sur quelques phenomenes celestes, rapportés sur les monuments Aegyptiens. De Rougé.

² Schwenck. Mythologie. S. 221.

³ Herodot. 2, 41.

логія, воплощена идея разрушительныхъ, враждебныхъ силъ природы. Сеть есть греческій Тифонъ.

Идея враждебныхъ силъ природы въ Египтѣ первоначально привязана была къ представлению о змѣяхъ или драконахъ. Апапъ (Арап) змѣй, враждебный солнцу¹, отъ древности былъ олицетвореніемъ зла и бѣды жизни, вмѣстѣ съ подчиненными ему драконами. Впоследствии, идея зла стала неразрывною съ именемъ бога Сеть.

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 Сеть или Сутекъ. Поэтому его сближаютъ съ Вааломъ или Беломъ со-сѣднихъ съ Египтомъ семитическихъ народовъ². 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 Сиеа—*שֵׁת*—Сеть. Тождество этихъ именъ тѣмъ замѣчательнѣе, что въ религиозныхъ преданіяхъ семитовъ и народовъ передней Азіи Сиеъ, Seth, Schith былъ не только пророкомъ и религиознымъ законодателемъ, но и лицомъ божественнымъ,—*добрымъ духомъ*. Въ этихъ преданіяхъ, сохранившихся у арабскихъ историковъ, Сиеъ или Сеть является оспаривающимъ мнѣніе своего отца Адама касательно почитанія луны,—пророкомъ, установившимъ культъ Каабы, и добрымъ духомъ. Сеабеи, по свидѣтельству одного изъ арабскихъ историковъ, вѣрили, что египетскій Сеть—есть добрый духъ,—наставитель. Сиеъ былъ для нихъ такою же таинственною личностію или полубогомъ, какъ для грековъ Орфей, къ которому послѣдніе относили происхожденіе своихъ вѣрованій и таинственныхъ обрядовъ. См. Chwolson. Die Ssabier und der Ssabismus. В. 1, 640. 11, 454, 496, 635. У самихъ евреевъ личность Сиеа была предметомъ легендарныхъ сказаній. Ему, между прочимъ, приписывалось изобрѣтеніе еврейскаго алфавита и именъ для обозначенія звѣздъ. См. Real-Encyklop. v. Herzog. В. 14, Seth. Значеніе Сиеа или

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 въ-ковъ»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 презрѣннѣи и впоследствии сталъ олицетвореніемъ зла². Но имя Сета встрѣчается на памятникахъ временъ болѣе древнихъ, чѣмъ эпоха гиксосовъ и начавшагося затѣмъ преслѣдованія семитическаго Сета или Сутека со стороны египетскихъ жрецовъ³. 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 Библии,—онъ также родоначальникъ тѣхъ сыновъ Божіихъ, которые противоплагаются 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, звезда двухъ мировъ». *Revue Archeolog.* 1861. *Lettre de Mariette à Rougé* и *Lettre à Mariette Deveria.*

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. Lepsius. *Manuel d'histoire.* t. I. p. 365.

³ По свидѣтельству Lepsius, имя Сета встрѣчается на памятникахъ 6-й династии. *Ueber. d. erst. Aegypt. Götterkreis.* S. 48—56.

гиксосовъ и которому приписали значеніе бога чуждыхъ народовъ, какъ бога зла и войны. Идея его, такимъ образомъ, принадлежитъ самому Египту, но впоследствии 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*. Сеть, повидимому, тоже солнце, но въ его жгучемъ, иссушающемъ дѣйствіи на землю,—нѣчто, весьма близкое къ тому, что въ индѣйской мнѣологіи представлялъ собою Аріаманъ,—изъ бога солнца обратившійся у иранцевъ въ бога зла¹. По Плутарху, цвѣтъ Сета—огненный, красный². Имя его значитъ, повидимому, блистающій огонь, пламень³. Изображается онъ болѣею частію подъ видомъ чудовищнаго животнаго, желтаго или краснаго цвѣта, съ отвислыми ушами и хвостомъ, и называется иногда «палящимъ змѣемъ». Его символическое животное—осель. Ему также принадлежали крокодилъ и гиппопотамъ. На одномъ изъ папирусовъ онъ названъ богомъ, живущимъ «въ пустотѣ» (въ пустынѣ), невидимымъ, страшнымъ, который стремится все задуть 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 Сеть—Плутархъ даетъ значеніе «сильный, владычествующій». (De Iside, 41). Но, собственно, Set значитъ «блистающій огонь, пламень». Находятъ въ этомъ также сродство съ именемъ звезды Sothis. Другіе производятъ имя Сета отъ слова: изливать, течь. Плутархъ даетъ ему значеніе силы сопротивленія. Schwenck. Mytholog. S. 205.

⁴ Reuvens, I. p. 39. См. у Lenciuca въ Ueber. d. erst. Aegypt. Götterkreis. S. 53.

Но съ этимъ соединено еще другое, частнѣйшее представленіе. Онъ называется богомъ коварнаго, соленаго моря, которое не питаетъ почвы. Онъ же богъ и сосѣднихъ народовъ¹, и, сообразно съ этимъ, какъ богъ египтовъ,—изображается не только краснымъ, но и чернымъ. Весьма вѣроятно, что Сеть, первоначально олицетворявшій собою жгучіе лучи солнца, впоследствии 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 жестокоствію², 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 Сеть—другую, противоположную сторону Озириса. Символическія принадлежности ея общи, повидимому, съ Изидою. Нѣкоторые видятъ въ нихъ указаніе на нее, какъ на богиню запада³. Также, какъ и Изиды, она изображается крылатою, съ коршуномъ на головѣ и съ корзиною, но пустою,—символъ бесплодія.

¹ По Ружэ,—есть Сеть или Сутекъ Хетовъ (хеттеянь) и Сутекъ египтовъ.

² Финикійскій культъ, какъ и культъ другихъ семитическихъ народовъ, отличался жестокоствію. Белъ и Вааль требовали, какъ послѣ увидимъ, кровавыхъ жертвъ.

³ Владычица дома, который на западѣ. Schwanck. Mytholog. S. 211.

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. «глазь» (глазь 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 Гаеоръ — 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, — Сеть есть другая сторона Гора. По возрѣнію Египта, боги постоянно ведутъ вражду съ Сетомъ и его духами, — каждый богъ постоянно возобновляетъ свои силы въ этой борьбѣ съ духами зла и вновь рождается, выходя побѣдителемъ изъ этой борьбы. Но, по преимуществу, такую побѣдную силу является Горъ. Между вновь открытыми памятниками Египта — найдена сага «о крылатомъ солнечномъ кругѣ»

въ которой наивно и монотонно рассказывается 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 обыкновенною формою плаванія боговъ въ баржѣ. 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, Сеть и его клеветы, уничтожаются не вдругъ,—они обращаются въ крокодиловъ и гиппопотамовъ и открываютъ свою пасть изъ каналовъ, по которымъ плыветъ баржа съ богами, чтобы поглотить послѣднихъ. Но усилія ихъ напрасны, Горъ захватываетъ ихъ въ плѣнъ. Сеть въ ярости поднимаетъ ужасающій ревъ. Открывается, наконецъ, единичная борьба между Сетомъ и Горомъ, кончающаяся поражениемъ 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 мифѣ о жизни и смерти Озириса. Этотъ мифъ есть единственный въ египетской религіи, по крайней мѣрѣ, единственно развитый въ

¹ См. Die Sage von d. geflügelten Sonnenscheibe. v. Brugsch. 1870.
Рел. др. міра. Т. II.

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 Изиды ². Между тѣмъ, завистливый братъ его Сеть—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 Ниль, откуда черезъ 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 черезъ знакъ скорпіона. Услышавъ объ этомъ, Изиды надѣла траурное платье, обрѣзала свои волосы ³, и въ смятеніи

¹ У Діодора сицилійскаго также встрѣчаемъ этотъ мифъ, 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 *κόπτη*—

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 забить 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— Астарты, по другимъ—Саосисъ, или Немануъ. Ibid. 15.

³ Жгла въ огнѣ «смертное тѣло», или вѣрнѣе, «смертннй элементъ тѣла»—τὴν ἐντὸς τοῦ θανάτου. Ibid. 16.

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 Изиды, 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. Отправившійся 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 завѣщаетъ отмстить Тифону за его смерть ². Начинается борьба и побѣда скоро переходитъ на сторону Гора, который, поразивъ своего врага, передаетъ его Изидѣ. Но Изиды, къ изум-

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

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

ленію и неудовольствію сына, отпускаетъ Тифона на свободу ¹.

Таковы главныя черты мѣа 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 мѣа 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 мѣа сняты съ самой природы Египта.

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

¹ Раздраженный этимъ страннымъ поступкомъ матери, Горъ, по сказанію мѣа, 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 мѣа принадлежатъ Азии и сопоставляетъ сказаніе объ Изидѣ и Озирисѣ съ сказаніями о финикійскихъ божествахъ Адонисѣ и Астартѣ. Самую смерть Озириса и плачь по немъ онъ считаетъ чуждою Египту стихіею. См. Schwcnck. *Mythologie d. Aegypten*. p. 227. Лепсіусъ, какъ и многіе другіе, говоритъ, что египетскій мѣа объ Озирисѣ—въ позднѣйшую эпоху,—подъ вліяніемъ греческой мѣаологии,—получилъ важныя и существенныя видоизмѣненія. *Ueber die Götter der vier Elemente bei den Aegyptern*. p. 222. Свѣтующая ласточка, говорятъ, чисто греческій образъ, а путешествіе Озириса напоминаетъ путешествіе Діониса въ Индію,—мѣа, сложившійся уже послѣ эпохи Александра Македонскаго, который дѣлалъ походъ на Индію. Schwcnck. 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 мѣа о путешествіи Діониса въ Индію объяснять изъ вліянія египетскихъ сказаній о путешествіи Озириса.

разказа. Плутархъ, изложивъ содержаніе мѣта, передаетъ и различныя воззрѣнія касательно его значенія, существовавшія въ его время у самихъ египтянъ. Озирись, по болѣе распространенному мнѣнію,—говоритъ онъ,—это Ниль, 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 Ниль 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 Озирись, какъ олицетвореніе плодотворной земной силы, представлялся чернымъ ², и то, что влажная стихія вообще въ Египтѣ признается божественною силою ³. Но на ряду съ этимъ—естественно-историческимъ объясненіемъ мѣта, въ немъ, по его же словамъ, находили и астрономическій смыслъ. Озирись и Изида не Ниль только или океанъ и вода вообще, но и боги солнца и луны,—Озирись—солнце, Изида—луна, или, по другимъ объясненіямъ,—Озирись—луна въ ея плодотворномъ вліяніи на землю, которую въ этомъ случаѣ олицетворяетъ собою Изида,—Тифонъ—палашіе,

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

² De Iside. 33 и 34.

³ Ibidem. 36.

изсушающіе землю лучи солнца. Горь, который—при естественно-историческомъ или физическомъ объясненіи мѣа,—представляетъ собою солнце, поражаемое 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 Горь былъ само плодотворящее видимое солнце, а Тифонъ—представлялъ противоположныя явленія зноя и засухи. Позднѣйшіе писатели—Неоплатоникъ Порфирій, и церковные учителя—Тертуліанъ и Евсевій—въ *Græcæratio 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.

ри, оживотворяемой этою силою. Тѣло Озириса, замѣчаетъ онъ по этому поводу, умираетъ, разсѣвается на части, но «душа его вѣчно жива»¹.

Нѣтъ сомнѣнiя, что образы, изъ которыхъ сложенъ мiръ, при своей неопредѣленности, даютъ поводъ и основанiе для всѣхъ этихъ разнообразныхъ толкованiй его. Нельзя не видѣть, съ другой стороны, что въ цѣломъ всѣ они указываютъ на природу страны, и сняты съ характерныхъ мѣстныхъ явленiй. Здѣсь можно находить все,—и Нилъ—съ его періодически повторяющимися наводненiями, и астральныя явленiя, совпадающiя съ физическими явленiями на землѣ и обуславливающiя собою эти измѣненiя въ жизни земли. Общiй строй мiра, несомнѣнно, какъ и замѣтили мы, принадлежитъ Египту и могъ сложиться только въ долинѣ Нила. Его общая мысль—умиранiе и оживленiе земли Египта, подъ влiянiемъ разлитiя Нила въ извѣстные періоды солнечнаго и луннаго года. Озирисъ—это Нилъ—въ его оживляющемъ почву Египта дѣйствии, жена и сестра его Изиды — 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—олицетворенiе тойже почвы въ изсохшемъ видѣ,—Озирисъ соединенъ и съ нею,—таковъ рокъ, такова судьба, заставляющая его противъ воли входить въ общенiе и съ этою богинею безплодiя. Миѣологи, какъ Крейцеръ напримѣръ, въ правѣ были, видѣть здѣсь аллегорiю періодическаго измѣненiя въ природѣ Египта и съ этою

¹ De Iside. 53 и 54.

точки зрѣнія объяснять всѣ, или почти всѣ подробности мифическаго 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 Эіопіи черными маврами, какъ прибавляетъ мифическій рассказъ. Онъ соединился въ это время съ Нестисъ,—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,—наидень. Съ мая начинается появляться растительность, а во время лѣтняго солнцестоянія—воды 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 сѣяніе страны. Найденный Озирисъ—снова пропадаетъ. Египетъ весь подъ водою, наступаютъ долгія ночи, тьма и вода покрываютъ землю. Члены тѣла Озириса

сова разбросаны, рыбы пожрали его плодотворные органы. Изида—не имѣетъ болѣе производительной силы, сѣмена въ другой разъ брошены, но онѣ скрыты подѣ 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 Горь, 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) — Абидосъ, — и былъ непосредственно и ближайшимъ образомъ связанъ 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 подѣ 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 миѣчискіе образы, непосредственно снятые съ природы и имѣвшіе ближайшее отношеніе къ явленіямъ плодородія почвы, усложнились—за тѣмъ,—смѣшавшись, по мнѣнію Ружэ,² съ эмблемами Гелио-

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

² Rit. funéraire. См. общее заключеніе.

поля, т. е. съ астральными понятіями, выработанными въ городѣ солнца,—явились, вслѣдствіе этого, въ миеѣ компликаціи иныхъ божествъ, какъ Гора, на-примѣръ,—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 все-ленной.

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 *Ve-nou*», который въ Ап—Геліополь,² говоритъ онъ о себѣ, то есть, я Фениксъ; — это значитъ: птица Фениксъ (фантастическая), служащая эмблемою годовыхъ движеній и астральныхъ цикловъ,—его символъ.

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

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, смыслъ 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 Изиды, богиня магии и чародѣйства, какою является она въ мѣѣ и 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 Плу-тарха, 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.

невидимая *душа* всего живущаго,—онъ все во всемъ. Реальный міръ,—природа—продуктъ его силы. Смерть его тѣла; то есть мѣна формъ жизни, имѣеть всеобщій, мировой сммслъ. 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 судьбъ жизни,—есть вмѣстѣ и богъ мировыхъ *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 имѣеть свой часъ, свою судьбу, свое outa.³ Понятіе объ этомъ outa мистически выражалось эмблемою глаза. Все привязано къ этой эмблемѣ. Самъ Ра имѣеть 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 непонятномъ имени этого бога есть слово глазъ. Nesiri, 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».

мому, значить 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 благодати. Онъ—та сила въ божествѣ, которая побудила скрытое въ Атоум начало проявиться въ реальной жизни,— произвестъ вселенную. Замѣчательно, что самъ Ра, по выраженію книги мертвыхъ, является «по призыву Озириса».¹ Безъ этого призыва онъ оставался бы подъ одною формою Атоум. Его характеристическое имя *опоуге*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 — Сеть,—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.

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, повтому, былъ самый распространенный и самый сложный и замѣчательный, какъ узнаемъ ниже.

Этимъ же объясняется и то, что въ періодъ александрийскій,—въ эпоху Птолемеевъ — 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 родныя понятія въ греческой религіи.¹

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

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 Таат, 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 *θεός-απιδς*, *θεός-απιδς*, 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 (*σεραπειν*, которому нѣкоторые, по его словамъ, давали значеніе: украшать, усовершенствовать—*καλλύνειν* и *κοσμεῖν*), объясняя его въ значеніи понятія о силѣ, все приводящей въ порядокъ и гармонию. *Σεραπιδς δ' ἑνομα τε τὸ πᾶν κοσμητικὸς ἐστὶ*. (De Iside. 29). Впрочемъ, если даже имя Сераписъ и не египетскаго происхождения, все таки, по мнѣнью, богъ этотъ былъ тождественъ съ Озирисомъ и обожался подъ «ормою быка». Знаменитый храмъ его назывался *Σεραπειον* «Серапейон». Въ пустынѣ при Сакара, по Павзанію, также былъ ему храмъ съ пропилеями изъ ряда сфинксовъ. По рассказамъ Тацита, онъ явился въ видѣ юноши царю Птолемею 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 мнелогами 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 династїи) объясняется изъ того, что египтяне, по свидѣтельству Діодора, первоначально призывали 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. Mytholog. S. 177.

жаётся 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 Таат 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 времячисленіе. Извѣстно, по крайней мѣрѣ, что у египтянъ, какъ и у другихъ народовъ, сначала годъ былъ лунный. Сохранились въ египетской миеологіи и указанія на переходъ луннаго счисленія и переходъ луннаго года въ солнечный,—гдѣ дѣятелемъ является тотъ же Таат. Миѣ гласить, что Таат, избрѣвшій 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 юноши и старца, а иногда короткорукимъ.³ Но богъ времячисленія—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 Таат, впослѣдствіи получившій высшее значеніе.

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

³ Schwenck. S. 183.

ственный, тихій свѣтъ ночнаго свѣтила, очень рано началъ останавливать на себѣ вниманіе наблюдающей человѣческой мысли. Таат — 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 тѣ же жрецы. Онъ «владыка письма», какъ называется иногда

¹ Тогда сказалъ Ра Тоту: смѣтри, 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 Divinités Egyptiennes, par. Beauregard. p. 183, 186.

на памятникахъ, онъ — изобрѣтатель искусствъ и въ рукахъ его иногда является кисть и палитра.¹ Въ мифѣ объ Озирисѣ, устроителѣ страны—онъ представляется пособникомъ этого благодѣющаго бога,— его совѣтникомъ въ дѣлѣ устройства 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,—Таат—богъ знанія, особенно жреческаго, по преимуществу возвысился и носилъ имя *τρισμεγιστος*—«тривеликій», то есть величайшій изъ боговъ или всеблагій, «по преимуществу благодѣтельный»;—*pefru*, *pefru*, *pefru*.

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 рассказу его, ибисъ былъ совершенно черный, ноги журавлиныя, носъ загнутый. Другая порода ибисовъ—съ бѣлыми перьями, но голова, шея, края крыльевъ—совершенно черныя. Ibid. 76.

³ De Iside. 75.

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 состояннн 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, — кинокефаль, — символъ понятливости или разумности въ животномъ царствѣ. ³

Вогъ 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 кинокефаль, — его символъ.

Всѣ другія божества меңе 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 — Hehhebi — значило еще: праздникъ, праздничное собраніе, періодъ времени для торжества. Героглифическимъ знакомъ Таат и было имя ибиса, имѣвшее не одно значеніе. Mytholog. S. 185.

² Uhlemann. Thoth. S. 42.

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

дополняютъ ихъ, или представляютъ ихъ же, только въ другой формѣ. Большею же частію—они выражаютъ идею плодородія. Больше известны 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 того же понятія о времени, которое есть *edax rerum* и все сокрушаетъ. То же, 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 *Imather* или *Imet*, 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 видятъ въ немъ идею «перво времени».

² По Геродоту,—крокодилы считались священными въ Фивскихъ 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.

номъ и который представлялъ собою особую форму Озириса. Изображался онъ подъ видомъ барана, который и былъ посвященъ ему. Лотось 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 Kpri 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 Zosn или Sem.³ Извѣстны также второстепенныя богини, служившія, какъ и второстепенные боги, или особою формою богинь первѣйшихъ и главнѣйшихъ, или олицетвореніемъ частнѣйшихъ и болѣе мелкихъ 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 нѣкоторые особенное отношеніе свойствъ землероекъ къ лунѣ. Говорили, что онѣ рождаются въ новолуніе, и при уменьшеніи луны, уменьшается ихъ печень. Нѣкоторые прибавляли къ этому,

Кажется, это была мѣстная форма богини неба—Гаторь,—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 «ладычица письма»—богиня съ именемъ Sskh, 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 Ануписъ (Anupis — прекрасная, свѣтлая) — съ головою шакала, повидимому, олицетвореніе звѣзды Сириусъ, которой приписывалось вліяніе на разлитіе водъ Нила. Въ мифѣ 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, Harp, Tumutef, Kebhsouf неопредѣленнаго характера, и четыре Maskep, которые отожд-

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

¹ Uhlemann. *Thoth.* S. 49.

² Schwenck. *Mytholog.* S. 182 и 183.

дествляются съ великими богинями Теону, Неотись и самую Иаидою. ¹ Были, наконецъ, и олицетворенія чисто нравственныхъ свойствъ, какова богиня правосудія—Ма, дочь солнца и жена Гермеса;—были и особы богини, олицетворявшія частные періоды и моменты времени—богиня года Рре или Ррі. и богиня часа—Up. Была богиня земли или страны Ко или Kit, называвшаяся иногда матерью боговъ,² и богиня городовъ—Teatyris. Самый Ниль 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 гении — нисшаго порядка. Въ книгѣ мертвыхъ призываются «духи востока и запада» и называются «четыре гения смерти». Упоминаются также здѣсь 42 судьи въ подземномъ мірѣ, 36 декановъ на изображеніяхъ неба, 75 Некенни на гробахъ царей, —различныя астрономическія соединенія (9 обезьянь, 12 змѣй) и другія мистическія complicаціи 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 свидѣтельствуемъ 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.

Эти стихии: вода, огонь, земля и воздух.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 (Ногаролло), лягушка и змѣя считались животными первичной, элементарной формы, — непосредственно выродившимися изъ влажной земли. Такимъ образомъ—это были символы *зачаточныхъ формъ*, эмбриональнаго 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 змѣи—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 Heb 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 Горраполлона, лягушка у египтянъ обозначала несформировавшагося зачаточнаго человѣка, потому что возникала, по ихъ мнѣнію, изъ рѣчнаго ила, а змѣи 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 рождается сама собою.

пары боговъ—Кек и Кект,—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 Аммувъ и Аммутъ. 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 вполне отвѣчаетъ тому понятію, какое заключено въ представленіи объ Атму, т. е. о томъ скрытомъ богѣ, который живетъ въ безднѣ и рождается 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 стоять 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

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 усть), — 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, къ множеству боговъ, вполнѣдствіи, присоединился еще новый кругъ боговъ стихійныхъ, которые, впрочемъ, подчинены были богамъ солнца и луны, какъ силамъ, безъ которыхъ невозможны за- раждающія дѣйствія этихъ элементовъ. ¹

эпоху Птолемеевъ 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 — Улеманъ различныя порядки или ранги египетскихъ боговъ и ихъ число объясняетъ изъ понятій о семи планетахъ, извѣстныхъ древнему міру и двѣнадцати знакахъ Зодиака. Верховныхъ боговъ, по словамъ Геродота, было восемь. По Улеману, — это были боги семи небесныхъ планетъ съ прибавленіемъ къ нимъ земли. Вотъ они: 1) Ра, то есть солнце, оно же олицетворяется и Озирисомъ и Аммономъ, Кнефомъ и Горомъ, 2) Луна — это Изиды, 3) Меркурій, — олицетвореніе его — Тотъ, 4) Марсъ — это Фта, но оль же и Нейтъ и Гераклъ (Зос), 5) Сатурнъ, — это Сеть — Тнеонъ, 6) Юпитеръ, — это Аммонъ — Ра, 7) Венера, — это Нейтъ (Urania), наконецъ земля — Ешун — Шун — (въ понятіе о которой входили и 8 элементарныхъ боговъ). А двѣнадцать боговъ втораго порядка — слѣдующіе: 1) Нейтъ (Мінегва) — олень, 2) Нестисъ — (Венера) — волъ, 3) Озирисъ и Горъ — (Фебъ) — близнецы, 4) Тотъ — (Меркурій) — ракъ, 5) Аммонъ

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 тождества и одинъ замѣняетъ другаго, — иногда они ставятся вмѣстѣ и рядомъ:—Фта—Сокаръ—Озирисъ. Мутъ, Нейтъ, Паштъ, Изйда, Гаторъ, Буто и другія богини—одинъ и тотъ же типъ, по преимуществу развитый въ личности или

(Юпитеръ) — левъ; 6) Изйда—(Церера) — дѣва, 7) Фта—(Вулканъ) вѣсъ, 8) египетскій Геркулесъ—(Марсъ)—скорпионъ, 9) Буто или Лето (Діана)—стрѣлецъ, 10) Анукъ—(Веста)—козерогъ, 11) Сатисъ—(Юнона)—водолей, 12) Нилъ (Нептунъ)—рыбы. См. Thoth oder d. Wissenschaft. der alten Aegypten. S. 33—51. Но, не говоря уже о томъ, что Улеманъ 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 вполне 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 та же Нейтъ—являются подъ различными формами и получаютъ различные 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.—Анукъ. 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.

подъ формою Изиды. Всѣ эти боги и богини, съ другой стороны, тяготеютъ 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 религiи и проникала ее во всѣ эпохи ея существованiя, какъ всегда почти сохранялось политическое единство Египта, не смотря на раздѣленiе его на номы. Не смотря на все разнообразiе мѣстныхъ культовъ, съ ихъ своеобразными божествами, египетская религiя всегда признавала бытiе единаго, Верховнаго начала жизни, хотя подъ различными именами. Свойства, приписываемыя этому Верховному началу, повидимому, таковы, что исключаютъ всякое совмѣстное съ нимъ существованiе другаго, равнаго ему бога или начала. Оно описывается, какъ существо *самобытное*, какъ субстанцiя, изъ себя существующая, ни отъ кого не происшедшая и все изъ себя производящая. «Я великiй богъ, отъ себя происшедшiй,—я создалъ свое имя владыки общества боговъ»¹. Онъ самъ даетъ себѣ бытiе и рождаетъ себя отъ вѣка, — онъ одинъ «живетъ по истинѣ», — то есть дѣйствительно живетъ². «Нѣтъ *второго*, равнаго ему между богами,—Ра самъ рождается «въ своемъ яйцѣ», онъ есть богъ—скарабей, то есть «родитель»;—вѣчный существуетъ отъ себя и вѣчно»³. По Плутарху, верховное божество Египта представлялось нерожденнымъ и не умирающимъ⁴.

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

² Discours prononcé a l'ouverture du cours d'Archeologie Egyptienne au college de France. V. de Rougé. 1860.

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

⁴ Плутархъ, de Iside. 21.

Что же это значить? Что за противорѣчіе?

Нѣкоторые изъ египтологовъ и историковъ¹ думаютъ видѣть здѣсь чистый монотеизмъ, къ которому постепенно примѣшивался или который постепенно переходилъ въ политеизмъ,—по крайней мѣрѣ—слѣды или остатки того первоначальнаго монотеизма, о которомъ говоритъ Библия... 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, по видимому, 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.

къ нашему вопросу¹. 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 первоводы³.

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, existierend von selbst. (Sarkophag des Mentuhotep). Ich bin Tum, als ein Wesen, das ich eines bin, als Urgewasser. Ich bin der grosse Gott, existierend von selbst, das Wasser nämlich, das Göttliche Urgewasser, der Vater der Götter. (Turiner Todtenbuch des Aufanch)

теизма и склоненіи его къ натурализму, который, впрочемъ затѣмъ, какъ замѣчено, переходитъ въ мистицизмъ и идеализмъ, трудно указать прямые, положительныя 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 себя. Вотъ какъ примиряется это видимое противорѣчіе единства и множества боговъ: великій богъ, отъ себя происшедшій, создалъ себя имя владыки общества боговъ. Комментаръ 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 единого, они олицетвореніе его атрибутовъ;—свойства единого 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 тѣло². 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 мифологія. Все выражалось болѣе понятіями, заключенными въ символъ.

¹ Rituel. funeraire. Chap. XVII, 3.

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

Что же такое это первобожество—единое, эта мировая субстанція,—сама въ себѣ,—въ связи съ тѣмъ, что было ея тѣломъ, въ 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 подлинныя 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 воспроизвести 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.

Диодоръ говоритъ, что египтяне верховнаго бога признаютъ духомъ и считаютъ его источникомъ всего одушевленнаго и отцомъ всего сущаго¹. Плутархъ

¹ Diodor. Sicul. 1, 12.

Ред. др. міра. Т. II.

также свидѣтельствуеть, что верховное божество въ Египтѣ признавалось духомъ ¹ и что понятіе о немъ привязано было къ идеѣ Аммона, ² или вѣрнѣе, Аммона-Кнефа. Кнефъ — *Kneph*, въ связи съ Аммономъ, и былъ представителемъ верховнаго божества. Этотъ Кнефъ назывался царемъ міра и «движителемъ» того неба (*Emphe, Epher*), 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 *ἀγαθὸν — 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, иссушающаго огня (*αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες*). Этотъ огонь, однако же, не есть солнце или лучъ 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, рождающемся 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 Библии также Аммонъ считается представителемъ боговъ Египта. Онъ называется «сыномъ Египта», то есть характернымъ богомъ Египта, его вріобрѣтеніемъ. Иерем. 46, 25.

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

⁴ De Iside. 27.

этомъ и не остановилась египетская теософія, какъ свидѣтельствуеъ Ямвлихъ. Выработаны были, сверхъ этой идеи Аммона — Кнефа, еще высшія и болѣе отвлеченныя понятія, повидимому, отрѣщенные отъ всякаго реального 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, — *primum 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 реального бытія. За нимъ слѣдуетъ единое, въ которомъ *intellectus* дѣлается *intelligibilis* и называется *sui pater*, — отецъ самого себя. Еще яснѣе, — чистое бытіе, отрѣщенное 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—рождается духъ Кнефъ, движитель неба и небесныхъ силъ, — олицетвореніе общаго реального начала, а изъ него уже исходятъ тѣ небесные, «эмпирическіе и эфирные» боги, которые служатъ представителями частныхъ, реальныхъ началъ: Аммонъ-Фта-Озирисъ². 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.

мнѣнія, что неоплатоническій философъ передаетъ воззрѣнія египетскихъ теософовъ, отчасти въ формѣ своихъ философскихъ понятій, такъ,—онъ видитъ въ первичномъ отвлеченномъ началѣ источникъ и корень того, что называется идеями¹. Несомнѣнно, съ другой стороны, что египетская теософія, съ ея мѣстными культами, не была повсюду однообразна². 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 одинаго 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 чрезъэто различныхъ мѣстныхъ боговъ—не ограничивалось стремленіе жрецовъ уяснить связь и взаимныя отношенія между божествами... Явились ми-

¹ Fons idearum. Ibid.

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

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 парами¹. 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'être double». Оно есть отецъ и сынъ вмѣстѣ, — «l'un de un, va en va, какъ передаетъ это Ружэ². 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 богами, которыя носятъ тоже имя, только съ женскимъ окончаніемъ. Ра 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. Шар. XVII. Заключение.

вѣчнаго отчества ¹. Объ этомъ мистически-пантеистическомъ рожденіи внутри верховнаго существа говорить и Ямвлихъ, излагая воззрѣніе египтянъ на первоначало мировой 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*, говорить о себѣ верховный богъ въ книгѣ мертвыхъ, — *от двухъ близнецовъ*». 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 Терпону 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.

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 тріады, 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 частныя, по крайней мѣрѣ, главнѣйшіе боги,—послѣ того, какъ они подчинены были этому высшему, отвлеченному началу и стали только его формою 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—Етерн,—который самъ есть порожденіе общей интеллектуаль-

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—черезъ рядъ человѣческихъ поколѣній—приводить во свѣтъ и открываетъ скрытую потенцію разума, называется у египтянъ—Аммуиъ. 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, вполне 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 физиологическаго характера, которыхъ

мы называли богами мировых стихій, т. е. представителей воды, огня, земли и воздуха. Это типы началъ матеріальныхъ, какъ тѣ—духовныхъ или психологическихкихъ. Такимъ образомъ, вся область универса объята,—и въ своей внутренней, интеллектуальной, и въ своей внѣшней, или матеріальной сторонѣ¹.

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 мировой жизни, взятой въ ея цѣломъ. Изъ него одинаково исходитъ, и интеллектуальная, и физическая сила. Интеллектуальныя понятія не уничтожили собою матеріальныхъ,—последнія 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 встречаемся 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.

то, съ другой стороны, открывается новая видимая несообразность съ этимъ въ формѣ египетскихъ представлений 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 жизни¹, а на головѣ повязка съ змѣемъ на верху головы (Uraeus). «Царственный» змѣй былъ символомъ живучести и постояннаго обновленія жизни². 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 которой изображаются боги, и почитаніе этихъ священныхъ животныхъ, — вотъ что въ Египтѣ поражало еще древнихъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда любопытствующій просилъ показать ему египетскія святилища, и когда жрецъ, какъ описываетъ это Климентъ александрійскій⁴, 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 — Уго — отъ корня Ra, — 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 Уголь или соединеніе линій подъ угломъ, какъ и крестообразная фигура, имѣлъ таинственное, мистическое значеніе полноты бытія. Les Divinités Egyptiennes. par Beauregard. p. 280.

⁴ Strom. lib. V, VII.

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 устраивались 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 бѣльшимъ 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 принадлежатъ 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, волъ, левъ, кошка, гинопотамъ, ибисъ, крокодилъ, змѣя, 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-etragler — душить, тѣснить. Повидимому, оно значило: лютое, страшное животное. См. Revue archeolog. 1854. Les notes Grecs, relatives a l'Egypte. Louis Delatre. Вругшъ не признаетъ сфинкса чисто египетскимъ произведе-

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

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

Первое объясненiе этого факта, данное новѣйшею философiею религiи, было то, что египетская религiя возникла изъ фетишизма и почитанiе животныхъ было остаткомъ этого древняго культа. Гегельянская школа на Египтѣ видѣла оправданiе своей теорiи о постепенномъ развитiи религiознаго сознанiя. Но почему же этотъ фетишизмъ, если онъ есть общая, примитивная форма религiознаго сознанiя, сохранился и уцѣлѣлъ изъ историческихъ религiй, оставшихся отъ образованныхъ народовъ древняго мiра, въ одной только египетской? Съ другой стороны, — нынѣ стало несомнѣннымъ, что первоначальный культъ Египта

ниемъ. Онъ говоритъ, что между памятниками древней египетской имперiи такихъ изображенiй не встрѣчается. Только со времени 18-й династiи появляется эта эмблема божества, изобрѣтенная, по его мнѣнiю, ассирийскими жрецами. Впрочемъ, по его же словамъ, фигура соника, заимствованная у азиатскихъ 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 revivifié de Phtah. См. *L'Athenaeum Français*. 1855. Renseignements sur les soixante Apis, trouvés dans les souterraines du serapeum. Mariette.

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 истрогомъ 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 Рѣта, которому до нынѣ слѣдовали многіе историки ¹, смѣнилась другою, по которой всѣ вышнія формы египетскихъ боговъ возникли изъ египетской гіероглифики. Такъ какъ гіероглифическое 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, Hез; 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 Рѣта.

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 — Аммуиъ-Кнефъ, который своею силою содержитъ вселенную. Въ подтвержденіе этого, Рётъ указываетъ на то, что тѣже самыя животныя, которые своимъ видомъ обозначали имя божества, были и посвящены ему. Съ другой стороны, по словамъ его, нѣкоторыя изъ символическихъ животныхъ, напримѣръ овца (символь 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 виѣшнимъ, случайнымъ. Почтеніе къ животнымъ, ходившее 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. Röh. Egypt. Glaubenslehre. Drittes Kapitel. S 180 — 193. Также въ Geschichte der Religion у Шерра, который повторяетъ Рёта. В. II. S. 35—38.

напримѣръ—знаменитый быкъ Аписъ, 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 миеологіи, она замѣнилась всецѣло символической. Миеологія и не могла здѣсь развиваться, потому что бытъ народа очень рано получилъ строгія политическія формы, неблагопріятствующія развитію миеическаго эпоса. Съ другой стороны, въ Египтѣ всегда было сильно стремленіе къ консерватизму, особенно въ религіи. Взглядъ этотъ замѣчательнъ

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.

только своею остроумною попыткою объяснить, почему въ Египтѣ остались слѣды фетишизма подъ формою св. символика, 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 влияніемъ 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 возрѣвнн, а осталось вслѣдствіе консерватизма, дѣйствительно составлявшаго характеристическую черту народнаго характера египтянъ, и перешло въ особаго рода священный символизмъ, который въ египетской религіи замѣнялъ міеологію. Культъ животныхъ не есть, поѣтому, 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. Героглифическое письмо, которое само, быть можетъ, было продуктомъ тогоже тяготѣнія къ символизму, и въ частности къ таинственному міру животныхъ, въ свою очередь,

также могло послужить къ развитію животной гіератки 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 вѣроученію. 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 мифахъ 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. Lerormant. Manuel d'histoire ancienne de l'Orient. t. I. livre troisieme. p. 525.

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 міръ. «Я Озирисъ—создатель (Тго) полноты бытія на земномъ шарѣ, я строитель неба и земли.»² А о самобытномъ богѣ, *родитель* вселенной (shepher), 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 міра⁴. 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 собственного существа*. Твари, — это *сѣмя, тѣло* Озириса⁵. Первоначальное, простѣйшее представленіе о происхожденіи вселенной

¹ Гинъ солнцу. Brugsch. Die Aegypt. Gräberwelt. S. 35.

² Lepsius. Das Todtebuch. Hymnologium. с. 4.

³ Rougé. Rituel funéraire. Ch. XVII. Заключеніе.

⁴ Улеманъ 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».

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 мыслию 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 змѣею, значилъ тоже; первый, т. е. шаръ, есть міръ, а змѣя—божество, заключающее его *въ себя* или подъ собою.

Общая мысль о томъ, что міръ есть *тѣло* божества, находила себя и болѣе частное развитіе въ египетской теософіи, — правда, не въ такихъ ясныхъ чертахъ, какъ въ космогоническихъ мифахъ Индіи, напримѣръ, — но въ тѣхъ же или подобныхъ образахъ. Таково космогоническое значеніе мифа 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 явленію 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-

явление побѣдной силы Озириса. Его смерть — есть *конецъ* первоначальнаго, *хаотическаго* состоянія вселенной и начало явленія міровой гармоніи, — она значить торжество жизни и прекращеніе вѣчной ночи небытія¹. Что за идея можетъ выражаться въ этомъ мистическомъ толкованіи міра объ Озирисѣ, какъ не идея тождества бога съ міромъ въ его происхожденіи? Озирисъ страдаетъ, его тѣло разсѣкается, разбрасывается по частямъ, — это значить, что общая, безразличная сущность міра воплощается въ многообразныя формы, расширяется въ пространства, 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 приятное благоуханіе. Слезы Шу и Теону, падая на землю, пораждаютъ ладонь; слезы Ра, падая въ цвѣты, производятъ медь. Плачь Нефтисъ даетъ изъ себя мяту. Кровь изъ носу Сета, падающая на землю, пораждаетъ теревиню — тамъ, гдѣ была вода². 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.

истического возрѣнія, 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—*ἀβυσσος*. 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 земля¹. 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. () 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 Tottenbuchs. S. 47. Rit. funer. Chap. XVII. vers. 1 и 2.

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 источнива жизни; Озирисъ—тотъ же Ра и Атумъ вмѣстѣ. Если явились и послѣ существовали особые боги и богини, олицетворявшіе собою матерію,—Нейтъ, Изиды, 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 то же 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—Емерф, по его словамъ, есть сила, созидающая или оживляющая матерію. Но и самъ этотъ Емерф, какъ и позднѣе явившаяся матерія,—вышли изъ первоначальнаго без-

¹ По замѣчанію Лепсіуса, въ одномъ изъ вариантовъ перваго стиха 17-й главы книги мертвыхъ встрѣчается слѣдующее чтеніе: «я творецъ вещей, царствующій, какъ богъ Нумъ, т. е. первовода, хаотъ. 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.

различія, въ которомъ все было *нераздѣльно*, — и духъ и матерія, — *totum impartitum*. Онъ только первое жизненное обнаруженіе скрытаго, непроявлявшагося вачала, — только первый движитель жизни, изъ него развившейся¹. Здѣсь нѣтъ мѣста для понятій о творчествѣ въ собственномъ смыслѣ слова².

Таковъ общій взглядъ египетской космогоніи на происхождение міра. Болѣе или менѣе ясныхъ и подробныхъ представленій о частныхъ актахъ или періодахъ созиданія вселенной въ египетскомъ вѣрованіи 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 — человѣка³. Но было бы слишкомъ не логично искать указаній на послѣдовательность творенія въ различныхъ случайныхъ эпитетахъ, усвое-

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 Улеманъ (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 искусственно 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 растений (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.

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 значить 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 Ну — впоследствии, какъ мы сказали, — олицетворено было подъ формою особаго физическаго бога воды.

хаосъ у грековъ, — вмѣщаетъ въ себя 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 Улеманъ, взглядъ іонійской школы переноситъ на египетское вѣрученіе, или, наоборотъ, въ его время въ Египтъ восприняты были взгляды греческихъ философовъ. ²

¹ Правда, по вышеназложенному, на основаніи свидѣтельства Яввика, философскому ученію египтянъ, выше и прежде всякаго реального бытія существуетъ бытіе интеллектуальное. Но этотъ внѣмировый интеллектъ есть отвлеченіе отъ тогоже хаоса и самъ въ себѣ безсодержателенъ, какъ чистый абстрактъ.

² Uhlemann. Thoth. S. 32.

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 плаваютъ на своей ладѣ солнце, въ сопровожденіи планетъ и неподвижныхъ звѣздъ. За нимъ на своихъ ладьяхъ плывутъ по тому же небесному Нилу большія созвѣздія, цари съ дискомъ солнца на головѣ,—здѣсь жилище блаженныхъ боговъ, которые владѣютъ надъ небесною рѣкою, подъ звѣздами, вѣчно наслаждаясь покоемъ.² Входъ къ этой небесной рѣкѣ или дверь въ небо — на востокъ, 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 противопоставляется глубина или бездна,—область мрака,—«Аменти»—т. е. мрачная, сокровенная область. Она на западъ, тамъ, гдѣ каждый день солнце заходитъ и какъ бы умираетъ. Здѣсь же и дверь въ область Аменти,—въ горъ 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. funéraire. Chap. XVII. vers. 14.

³ Иначе—«гора сокровенной жизни». Солнце скрывается «въ горъ жизни». Тумъ скрывается «въ горъ жизни». Rit. funéraire. De Rougé. Les titres des chapitres de rit. funer. u vers. 14.

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, — человекъ, вмѣщающій въ себѣ микрокосмъ, принадлежитъ всѣмъ сферамъ космическаго бытія или принимаетъ участіе во всѣхъ областяхъ міровой жизни.

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

Источникомъ происхожденія человека въ небѣ, откуда изливается свѣтъ и самое рожденіе человека 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 антропологии.

Все во вселенной имѣетъ божественное происхожденіе, по преимуществу же человекъ, 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 въкоторыя вѣрованія касательно самаго акта созданія человека. Евсевій въ Praeparatio Evangelica³ описы-

¹ Греки сблизжали понятіе египетскаго аменти съ своимъ андомъ. Но совершенно отожествлять аменти съ андомъ, какъ послѣ увидать, нельзя.

² Todtenbuch. с. 6.

³ Lib. III. с. XII.

ваетъ находившееся въ его время въ Элефантинѣ изображеніе бога, въ моментъ творенія человѣка. Богъ съ человѣческимъ лицомъ, но съ головою и рогами барана (Кперh?) представленъ сидящимъ, а въ ногахъ его движущійся глиняный сосудъ, въ которомъ формируется человѣкъ. На барельефѣ Абитона въ Филѣ найдено, до нынѣ сохранившееся, изображеніе бога, движущаго своими ногами горшечный кругъ, въ которомъ предполагается образуемый человѣкъ.—Символь, 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. Порѣрій говоритъ, что она проходитъ чрезъ знаки Зодіака и млечный путь. *Διὰ Ζωδίου δώδεκα ἢ ὀκτὸς ψυχὰς περὶστεινται τοῖς Αἰγυπτίοις γίνεσθαι.* (Apud. Stobaeum in Eclog. phys.). По Макровію,—душа, *delapsa de Zodiacae et lactea ad subjectas sphaeras, 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 operandique naturam, desiderii vero motum in Veneris et caet.* (См. у Рѣта 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,

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

Форма горшечника, подъ вакою 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 получить 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. С. 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. С. 1. 20.

² Рѣтъ предполагать, 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, следуя въ этомъ случаѣ общему и распространенному мнѣнію, что египтяне вѣровали въ предсуществованіе душъ и что эта идея отъ нихъ и заимствована Платономъ и пифагорейцами. Но основаніе для этого только въ томъ, что, по свидѣтельству позднѣйшихъ греческихъ писателей, египтяне вѣрили въ насладеніе души съ планетъ на землѣ 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 Пифагорейцевъ. Прохожденіе души чрезъ планеты можно понимать только, какъ процессъ формациі души, — не болѣе. Теорія Пифагорейцевъ 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*. С. 28) о *νοῦς* и *ψυχή*, кромѣ тѣла, причемъ, по мнѣнію Рѣта, онъ имѣлъ въ виду египтянъ (Röth. not. 261. S. 215), но не нужно забывать, что Плутархъ, какъ и Ямвлихъ, былъ Неоплатоникъ.

³ Улеманнъ (Handbuch. d. ges. Aegypt. Alterthums-kunde. viert.

даніе челоуѣка—съ библейскимъ сказаніемъ о твореніи челоуѣка. Но, по египетскому ученію, челоуѣкъ 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 челоуѣкъ, 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 свѣтила 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 Библии, такъ отягощалъ евреевъ ¹.

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

Что значитъ эта скверна, съ которою является челоуѣкъ 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 челоуѣка съ сказаніемъ книги Бытія о сотвореніи челоуѣка. Быт. 1, 27.

¹ Исх. 1, 14.

² De Rougé. Rit. funéraire. Ch. XVII, vers. 9 и 10.

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 возратить имъ ихъ первобытное состояніе ¹. Есть и попытки, хотя совершенно неосновательныя, и это египетское ученіе сблизить съ библейскимъ сказаніемъ о паденіи челоуѣка ². Но египетское ученіе о присущей челоуѣку нечистотѣ, для своего объясненія, не требуетъ никакихъ особуыхъ предположеній и заключаетъ подъ собою обычную, общую всему язычеству, мысль о томъ, что жизнь вселенной представляетъ собою смѣсь совершенства

¹ Таково мнѣніе Рѣта (Aegyptische Glaubens-kreis. S. 176), который, видѣвъ съ предубежденіемъ души, предполагаетъ, что онѣ принадлежатъ павшимъ демонамъ и что, въ моментъ рожденія челоуѣка, виновный духъ съ небесныхъ высотъ испадаетъ на землю для соединенія съ тѣломъ. Но онъ не приводитъ въ это никакихъ доказательствъ, кромѣ тѣхъ же свидѣтельствъ повдѣйшихъ 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 (Bauregard), въ своемъ сочиненіи «Les divinités Egyptiennes», поставивъ себѣ задачей per fas et nefas доказать, что идеи египетской религіи представляютъ собою *основу и зародыши нашихъ европейскихъ сурованій*, 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 accentuée des organes distinctifs de son sexe, de ses vives arretences à la satisfaction de l'acte de la chaire.* p. 507. Замѣчательно, что ученые египтологи (Ружэ 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,—

и недостатковъ. Являясь въ міръ съ нечистотою, человекъ 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 человекъ, «приходитъ въ міръ съ нечистою», 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 новорожденного дитяти и съ его первымъ очищеніемъ¹. 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 небо* или въ *первобытныя времена*, что трудно объяснить, при предположеніи о существовавшемъ въ Египтѣ вѣрованіи въ когда-то совершившееся паденіе человека, — въ смыслѣ библейскомъ. Египетская религія въ этомъ отношеніи

трудно говорить съ положительностію. Женщина въ образѣ змѣи, или обитая змѣей, по египетской символикѣ, должна обозначать богиню. Очевь можетъ быть, что эта сцена заключаетъ въ себѣ мистическій смыслъ. Другія подобныя изображенія указываютъ на космогоническое значеніе мѣа обь Озирисъ. 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.

нейдетъ въ глубину вопроса о злѣ или не сохранила ясной памяти о его началѣ, — она довольствуется, по видимому, 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, болѣею 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 Кроноу 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, по видимому, не переходитъ въ область нравственной, духовной жизни.

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

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

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

¹ Рѣчь несправедливо, повтому, на основаніи свидѣтельства греческихъ писателей, отождествляетъ египетское ученіе о борьбѣ боговъ и духовъ съ греческими сказаніями о борьбѣ титановъ, то изводя греческіе мифы о титанахъ изъ Египта, то, наоборотъ, египетское преданіе—изъ греческаго мифа, 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, сообщаемого Плутархомъ (De Iside. 6) извѣстія, что египтяне долго не пили вина, потому что смотрѣли на него, какъ на кровь *тѣхъ подлѣзавшихъ по тѣмъ вѣбѣ*, — т. е. духовъ или людей, — нѣкогда воевавшихъ съ богами. Эти духа, по его словамъ, пали съ неба, я, свѣшавшись 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 *«метъ тѣхъ кахалотѣдѣ»* — «послѣ потопа», книги эти вновь были даны богомъ Тотомъ на народномъ языкѣ и положены въ святилищахъ храмовъ. Но, кромѣ этого отрывочнаго замѣчанія, не сохранялось изъ Мането никакихъ болѣе или менѣе подробныхъ сказаній о потопѣ. Не найдено нѣхъ и въ египетскихъ памятникахъ. Нѣтъ, повтому, основаній и говорить съ рѣшительностію, — какъ дѣлаетъ это тотъ же Рѣчь, — о египетскомъ вѣрованіи, что земля нѣкогда была очищена и возобновлена потопомъ. См. Röh. Aeg. Glaubens-kreis. S. 154—176 и Notae. 198.

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 развиваться, 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 жизни 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. funéraire. Chap. 38. Душа умершаго говоритъ: «я ожила снова, какъ солнце, восходящее каждый день».

изумленія для древнихъ греческихъ писателей, зна-
комыхъ 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 религіоз-
ныя вѣрованія и чаянія. Изъ Египта греческій исто-
рикъ изводилъ первую мысль о безсмертіи, увлечен-
ный тѣмъ, что нигдѣ въ древнемъ мірѣ идея без-
смертія не была такъ полно и сложно раскрыта, какъ
въ Египтѣ ¹. Съ удивленіемъ замѣчалъ о египтянахъ
другой греческій историкъ, что они ни мало не цѣ-
нятъ настоящую жизнь, называя дома живыхъ—го-
стинницами, въ которыхъ человѣкъ останавливается
только на время, какъ путешественникъ, и призна-
вая истинными и вѣчными жилищами гробы мерт-
выхъ ². Но египетское ученіе о судьбахъ человѣка
замѣчательно не этою общою мыслию о безсмертіи,
которая могла удивлять грека времянь 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 сопровож-
далась смерть человѣка, и которые придавали какой-
то особый, загадочный смыслъ самому ученію о за-
гробной жизни. Изумительно, въ самомъ дѣлѣ, у
древнихъ египтянъ усиленное желаніе навсегда со-
хранить отъ тлѣнія тѣло умершаго, чего не нахо-
димъ ни у одного изъ народовъ. Трупъ cadaго умер-

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

² Diodor. Sic. 1, 51.

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 хранину души мы обязаны такими гигантскими зданіями, каковы Хеопсова и другія пирамиды, Эти гипогей, — 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 наръзанными изъ тонкой пелены перевязками, намоченными растворомъ камеди. Обязанный 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 гѣроглифами 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 стойми 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 жидкостью изъ солей и кислотъ. Натръ сѣвдалъ мясо, оставляя кожу и кости. Herod. 2, 86—88. Kreuzer. Symbolik. V. d. Religion d. Alten. Aegyptens. S. 140—142.

покойшихся въ пирамидахъ египетскихъ пустынь, принадлежать древнѣйшимъ представителямъ чело-вѣчества, 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 чело-вѣка ¹. — Великое приобрѣтеніе 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? За чѣмъ 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. Aegyptische Gräberwelt. S. 2—3.

«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 гипогей 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.

гіены. Оставалось уносить трупы въ пустыню и полагать ихъ въ скалахъ, окружающихъ долину Нила, а такъ какъ масса народа всегда недалководна, безразсудна и лѣнлива, 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 религиозной и практической мудрости, сформировали религиозный догматъ о безсмертіи *въ связи* или зависимости *отъ сохраненія тѣла*, при посредствѣ погребенія его въ гипогейхъ 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 религиознымъ ученіемъ* и съ возрѣніемъ на само божество, — оно не есть, поэтому, нѣчто привходящее, чтобы можно было объяснять его *только случайными* и внѣшними причинами. Последнія 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 солнцемъ¹. 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.

вмѣстѣ съ тѣмъ, и царство мертвыхъ. Иначе оно называется — Кер-Нетер, т. е., по объясненію Ружэ¹, «la demeure divine inferieure», низшая, темная область божественнаго пребыванія или жилища (т. е. солнца). Очевидно, Кер-Нетер есть тоже, что и Аменти,—т. е. темная область таинственной бездны. Владыка этого царства — Озирисъ, который самъ умираетъ, 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 жизни², 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 прототипу³. Смерть, по преимуществу, сближаетъ человѣка съ этимъ богомъ,—его первообразомъ⁴. 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 жизни⁵, 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 проносятся отъ его имени, въ книгѣ мертвыхъ.

⁴ Озирисъ является въ этомъ случаѣ, по справедливому замѣчанію Улемана, какъ бы «первоумиёй». Его мнѣшеская смерть — прототипъ человѣческой смерти.

⁵ На вивьеткѣ къ одной изъ первыхъ главъ книги мертвыхъ пред-

Рожденіе для новой жизни описывается подь образомъ полученія способности ходить, видѣть, слышать, вкушать отъ «хлѣбовъ жизни» въ царствѣ бога Фта и принятія формы лотоса, ласточки, птицы *Veppou* и бога *Себекъ*¹. Очевидно,—все это символы вѣчной жизни: лотосъ указываетъ на производительную силу въ природѣ, ласточка — вѣстникъ весны, мифическая птица *Veppou*—умираетъ затѣмъ, чтобы снова возстать изъ своего праха, а богъ *Себекъ* — 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 избраннымъ, — говорится даже о разрушеніи души², равно какъ и объ опасности или возможности истлѣнія въ Керъ-Нетеръ³.

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 человекъ—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,—символь новаго рожденія въ другой жизни. См. *Todtenbuch. v. Lepsius. S. 2—3.*

¹ *Rit. funeraire. Le titres des chapitres.*

² *Rit. funeraire. Chap. XVII, 25.* На соответствующемъ содержанію этого стиха рисунокъ представленъ Горъ, обезглавливающій умершаго.

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

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 (Арап), враждебнаго солнцу, — древнѣйшее олицетвореніе силы зла и смерти. Онѣ описываются, какъ пространства *пустыя*, лишеныя 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 замѣ 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 бичемъ въ рукахъ². 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 вѣнѣткахъ къ 30—40 главамъ книги мертвыхъ представлено сраженіе умершаго со змѣемъ, — врагомъ солнца, съ крокодилами и гиппопотами. Умершій поражаетъ ихъ копьемъ. Das Todtenbuch v. Lepsius. S. XVI—XIX.

² Душа умершаго проситъ снисхожденія у этихъ «князей страны двойнаго правосудія» и молить объ очищеніи. Rit. funéraire. Chap. XVII, 21.

цессомъ взвѣшиванія сердца и готовится отмѣтить его результаты ¹.

Объявленная чистою и оправданною, душа получаетъ право на равенство съ богами, признается *обожественною*. 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—*ouipnove* ⁵.

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

¹ Todtenbuch. v. Lepsius, С. 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 Агуиъ. «Я сталъ Тумъ», говоритъ о себѣ умершій. «Отступите предъ силою Озириса (то есть умершаго) оправданнаго. Онъ сталъ сама Изида. Онъ произвелъ Керъ и Ап (Геліополя)». Оправданный приравнивается, такимъ образомъ, по преимуществу, къ богамъ Геліополя, т. е. къ солнцу въ его постоянно возобновляющейся жизни. Онъ представляется подъ эмблемою свѣтоноснаго льва,—символь возобновленія или рожденія года.

⁵ Человѣкъ и Озирисъ на вѣнцѣхъ изображены соединяющимися посредствомъ лучей солнца.

смерти. Наказанія эти изображаются подъ формою огня; описывается бассейнъ огня въ Керъ—Нетеръ¹, съ кипящими пламенемъ котлами². Есть и духъ бассейна огня, съ страшными бровями рыси, пожирающей сердца умершихъ³. Упоминаются и духи—мучители, которые наказываютъ душу толстыми чурбанами, кинжалами, мечами⁴. Всѣ эти истязанія, по преимуществу же огненные 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 снисхожденіи⁵. 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 таинственные 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 беззаконія⁶. 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. С. 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 погранаго въ своихъ экскрементахъ. Имена, усвоенныя ему, значать: «мучитель, кинжалъ». На выѣткѣ онъ представленъ съ хвостомъ, вооруженнымъ мечами, vers. 28.

⁴ Ibid. vers. 29, 33.

⁵ На выѣткѣ къ 126 гл. книги мертвыхъ представлены 4 гения, назначенные для этой очистительной дѣятельности.

⁶ См. въ Rit. funeraire de Rouge. Содержание 126 гл. книги мертвыхъ.

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 то же, повидимому, говорить 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, переменна 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 Сеть и его демоны.

⁴ Rit. funer. Ch. XVII, vers. 26.

⁵ Ружѣ называетъ эти поля второю областію того же Аменти.

⁶ Выходъ изъ перваго пребыванія въ Аменти къ этимъ полямъ блаженныхъ—защищается духами Сета, которые сторожили нечестивыхъ, увлекая ихъ въ свою область (здѣ). Иначе эти ворота называются еще «извилиной въ Аменти», которую охраняетъ Раба, т. е. Сеть-Тнеонъ. Rit. funer. Chap. XVII, 28.

этой угрожающей опасности и молят 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 лактей вышины и съ громадными колосьями въ три лактя. 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 богамъ¹. Богъ Горъ,—владыка полей Аанру, какъ добрый пастырь, раздѣляетъ обитателей жилища Озирисова по четыремъ извѣстнымъ Египту расамъ, т. е. азіатовъ, ливійцевъ, негровъ и египтянъ².

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 востокъ вмѣстѣ съ небеснымъ богомъ, слышать гармонію тоновъ, которые раздаются во славу бога, видятъ во очію вѣчный свѣтъ и души ихъ ощущаютъ восторгъ отъ соедине-

¹ Tottenbuch. 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.

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 Оріона, 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 негнѣнымъ 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 Oimeneptah. 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 свѣтлѣмъ и наслажденія блаженствомъ, восходятъ по млечному пути къ верховному божеству — Амуиъ-Кнеѣ, 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.

о *возсоединеніи души съ тѣломъ*. Умершій представляется на виньеткахъ *близъ* летающей около него души, которая изображается подъ формою птицы съ человеческой головою (ласточка),—летающая *надъ муміей* душа подаетъ ей знакъ *жизни* (кресто-образная фигура, которая служитъ и символомъ божественнаго достоинства), умершій открываетъ клетку, въ которой дотогѣ была заключена эта птица, представляющая душу. Последнее, 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 получить 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 Сеть, 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. Бругишъ предполагаетъ, что она уносила съ собою въ Аменти призракъ (Schemen) тѣла. Gräberwelt. S. 7.

² См Tafeln въ 25—29 гл. Todtenbuch. S. XV.

³ Rit. funer. Le titres des chapitres.

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 имѣеть совершиться это послѣднее).

О метемпсихозисѣ, — въ томъ смыслѣ, какъ онъ понимался до послѣдняго времени, на основаніи сѣдѣтельства 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 челоуѣка по смерти. Что же это значить? Для душъ оправданныхъ, по крайней мѣрѣ, — это переселеніе, — въ ви-

¹ Сердцу вообще у египтянъ придавалось оскбенное, 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 (приобрѣтенъ 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 находятъ душу умершаго, который оживаетъ снова послѣ того, какъ плодъ этотъ былъ опущенъ въ жертвенный сокъ (liqueur). Rev. archéologique. 1852. Notice sur le manuscrit Egyptien en ecriture hieratique de Rouge. 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 появленъ въ «Вѣстникѣ Европы» за 1868 годъ, октябрь.

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 аmenti, въ своемъ прежнемъ тѣлѣ, оскверненномъ 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 утраченное². Но почему же египетскіе памятники молчатъ объ этомъ;—или потому, какъ думаетъ Ретъ, что, по уваженію къ памяти умершаго, египтяне изображали только благоприятный исходъ суда надъ нимъ?³ Но книга мертвыхъ говоритъ же о чистилищѣ въ аmenti и о возможности *разрушенія* души и совершеннаго отверженія ея. Съ другой стороны,—нѣтъ *вопль 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 Röh. Aegypt. Glaubens-kreis zw. kapit. S. 179—180. Ретъ держится убжденія, 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 аmenti 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 вѣхъ переселеніяхъ въ тѣла животныхъ онъ объясняетъ тѣмъ, что «въ интересѣ отшедшихъ душъ», можно было говорить только о благоприятныхъ послѣдствіяхъ суда въ царствѣ Озириса,

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 Sinip*, 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, повтому, Ленорманъ въ этихъ символахъ видитъ *дѣйствительную трансформацию* души въ этихъ животныхъ, сближая эти образы съ тѣми душепереселеніемъ, о которомъ говорятъ 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.

или вѣрнѣе — *liber migrationis*, т. е. *книги странствованія*. Душа странствуетъ послѣ смерти тѣла, сначала до появленія въ аmenti, 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» — гелиополю, 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 мертвыхъ³, является богамъ, посѣщаетъ ихъ жилища, живетъ въ нихъ одною съ ними жизнью. «*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 трансформаций 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*. с. 92, в. 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.

Оправданная душа получает 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 усвоется способность стать *выше формъ*, измѣняться по желанію,—нѣчто, напоминающее намъ индѣйское и буддѣйское 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 божество². Съ такой точки зрѣнія на странствованіе душъ умершихъ, становятся понятными и свидѣтельства древнихъ о прохожденіи душъ чрезъ планеты, для соединенія съ Аммуиъ-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 преждее тѣло и зачѣмъ сохраняется оно въ видѣ муміи?

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

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

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 душою, которая витаетъ въ небесныхъ пространствахъ, и тѣломъ, сокрытымъ въ гипогей. 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 муміей. 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 глубинахъ 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».

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 окончательно¹. 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 противорѣчьи съ мыслию о сохраненіи тѣла и его оживленіи. Душа свободно мѣняетъ видъ своего существованія, можетъ принимать всевозможныя формы, повтому 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 трансформацияхъ. Но изъ этого же слѣдуетъ, повидимому, что и воскресеніе тѣла и воссоединеніе 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* полного воссоединенія 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.

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 ада¹. Съ этими мученіями несовмѣстимы и представляются излишними другаго рода наказанія, состоящія въ переселеніи въ животныхъ, и объ этихъ послѣднихъ нѣтъ слова². Мнимое египетское ученіе о душепереселеніи превращается, такимъ образомъ, въ ученіе о странствованіи душъ, въ видахъ не наказанія, а одухотворенія, соединенія съ богами и даже обоженія, а заключеніе душъ въ нисшю, животную форму существованія — въ способность стать выше всякой отдѣльной формы бытія³. 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, помираютъ, 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 возрѣніемъ на душепереселеніе. Мысль его сви-

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 *последнимъ днемъ*, когда странствующая душа вновь соединяется съ своимъ прежнимъ тѣломъ. Эта послѣдняя мысль ведетъ къ предположенію, что идея безсмертія въ

дѣательства 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 соединится съ тѣлами, т. е. проходятъ всѣ области міра, объединяясь со всѣми разнообразными формами существованія. Ἐκείν δὲ περιέδου πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια, καὶ τὰ περὶ αὐτοῦ ἐς ἀνθρώπων ὅσων ἕνεκεν ἐσθύνειν (Herod. 2, 123). Въ какомъ отношеніи стоитъ къ этому египетскому ученію ученіе пифагорейцевъ, которое обыкновенно изводятъ изъ него, — это также вопросъ. Геродотъ, повидимому, ихъ разумѣетъ, вѣстѣ 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 пифагорейское воззрѣніе на душепереселеніе ближе подходитъ къ индѣйскому, чѣмъ къ египетскому ученію. Египетское воззрѣніе могло, впрочемъ, послѣ видоизмѣниться у пифагорейцевъ. Нужно замѣтить, наконецъ, что намъ въ точности неизвѣстно и само пифагорейское ученіе объ этомъ предметѣ. Оно передается въ разнообразныхъ формахъ. Maury. Histoire des religions de la Grèce antique. Т. 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 (пифагорейскихъ) воззрѣній касательно душепереселенія.

Египтъ связана была съ понятіемъ о циклахъ времени 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 срокъ, по прошествіи котораго души возвращаются на землю.

Такіе циклы времени, основанные на астрономическихъ понятіяхъ, издавна были извѣстны въ Египтѣ и имѣ 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 Сириуса — сотической, собачій, — *χθονιδε* (Сириусъ назывался *Sothis* и звѣздою собаки). Онъ обнималъ собою 1460 лѣтъ и основывался на исчисленіи періода времени, въ продолженіи котораго явленіе звѣзды Сириусъ 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 александрийскихъ годовъ, 1-го числа мѣсяца Тота (первый мѣсяць въ году) солнце и луна приходили или становились въ тоже самое соединеніе.

² Измѣненія въ днѣ явленія звѣзды Сириусъ основывались на извѣстномъ египтянамъ несоответствіи солнечнаго (тропическаго) года съ гражданскимъ, который состоялъ у нихъ, какъ и при Юліанскомъ численіи, изъ $365\frac{1}{4}$ дней. По истеченіи четырехъ лѣтъ, очевидно, день явленія Сириуса 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

позднѣйшихъ латинскихъ и греческихъ писателей; «Егг; Αιγυπτιακός», по Синкеллу, *κικλος κοσμικος*, — 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.⁴ Но болѣе всего замѣчателенъ въ религіозномъ отношеніи періодъ Феникса, хотя цикла времени, имъ обозначаемого, 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 ту же цифру. По Лепсіусу, — это былъ періодъ того же 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. Врѣмя, впрочемъ, было бы, по словамъ Лепсіуса, обозначить этотъ періодъ въ 1505 лѣтъ.

⁴ По Лепсіусу, это былъ мультипликаторъ 25-лѣтняго луннаго цикла и солнечнаго цикла въ 1461 годъ (сотическаго). По Улеманну, древніе, — при этомъ счисленіи, не совсѣмъ точно, — полагали круглымъ числомъ на сдвигеніе одного знака въ кругѣ Зодіака (назъ 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 этими стоблія и представленія древнихъ о вѣкахъ, или прошедшихъ эпохахъ міровой жизни. Последнимъ 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.

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. Христова¹. Но достовѣрнѣе всего его аллегорическое значеніе. Тайнственная 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 времени². 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 Гелиополя своего умирающаго отца, погребаетъ его въ благовопіяхъ (по другимъ сказаніямъ, сама себя сожигаетъ), а на 3-й день онъ возстаетъ изъ праха сначала въ видѣ червя, затѣмъ развивается и улетаетъ въ ооріи птицы. Имя ея производятъ, то отъ египетскаго Phenes, что значить «вѣкъ», то сопоставляютъ съ словомъ *phn*—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 Лавтанцію, Фениксъ вьетъ гнѣздо на вершинѣ пальмы.

Озириса, царя мертвыхъ,—съ птицею Фениксъ. Онь называется иногда царемъ Феникса и царемъ временъ, назначенныхъ для чистыхъ душъ. Такимъ образомъ Фениксъ, служа аллегорическимъ типомъ астрономическихъ цикловъ, изобрѣтенныхъ, по всей вѣроятности, въ Гелиополѣ 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 страствованія душъ¹. Очевидно, говоря словами Лепсіуса, «великіе небесные циклы или сидерическіе періоды, очень рано въ Египтѣ, гдѣ чловѣкъ былъ отобразомъ неба и его движеній, сооставлялись съ представленіями о страствованіи души въ небѣ и о времени, назначенномъ для осуществленія стремленій души къ соединенію съ божественнымъ свѣтомъ солнца, которое составляло основной предметъ или начало египетской религіи²».

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 страствованія души. Лепсіусъ считаетъ его удвоеннымъ

¹ По свидѣтельству Гораполлона, Фениксъ былъ символомъ души, возвращающейся черезъ 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. В. 1. S. 160—200 и Uhlemann. Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, besonders der Aegypter. 1857. S. 40—42.

періодомъ Сиріуса, который, по его мнѣнію, есть вмѣстѣ и періодъ Феникса¹. 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, — значилоли 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 времени, назначенные для странствованія души въ небѣ, — указывали ли только періодъ, опредѣленный для усовершенствованія или просвѣтленія 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 апокатастасиса 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 вѣки надъ землею, или превыше земли. *Sai en Sinbin. XIV.* За то же 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 согласяе и съ общою идеею апокатастасиса, какъ возстановленія прежнихъ формъ жизни.

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, вкушаемая 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 иного 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 подѣ 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-

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 внутренней 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 долги страствованія ея, въ отдѣльности отъ тѣла, но съ возможностью 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 пирагорейцевъ о переселеніи души, которую они представляли *субстанціею*, мѣнявшею формы, не вполне согласное съ египетскимъ,—по своей внѣшней формѣ, есть вѣрное пониманіе *внутренняго* смысла, скрывавшагося въ египетскомъ ученіи о безсмертіи. Что такое душа, какъ не просто умъ, идея, абстрактъ, если

Рел. др. міра. Т. II. 11

она иѣняетъ формы, какъ и понимали это послѣ Нео-платоники? и чѣмъ она могла бы быть, когда и самъ идеаль ея — Озирисъ — есть мировая 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 Птолемеевъ.

Египтологи, въ виду предполагаемой возвышенности египетскаго учения 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. Египецъ 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 Rougé. Revue archeolog. 1860. Vol. I. pag. 356—365.

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 (*героуратмитѣи*; или *перифѳрой* — они носили перья на головѣ), ³ наблюдателей неба и временъ года ⁴, пѣвцовъ или гимнологовъ ⁵, гіеростолитовъ, на обязанности которыхъ было убранство храма и забота объ одеждѣ священныхъ статуй или изображеній боговъ. Къ нимъ же принадлежали и мосхосоагисты, т. е. жрецы, завѣдывавшіе жертвами и ихъ приготовленіемъ ⁶, кастофоры, которые носили изображенія боговъ и религиозные 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 сабоги 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, свиного мяса и бобовъ (соль, какъ мы знаемъ, указывала на Тиэона и раздражала вкусъ); въ нѣкоторые особые праздники воздерживались и отъ другихъ грубыхъ мясъ, употребляя только птиць; 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 Она же, конечно, были и астрологами, предсказывавшими судьбу человека. Въ религиозныхъ 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.

банный классъ также составляли анатомы, занимавшіеся приготовленіемъ мумій (*ταρχυεῖται*) и изображеній на гробахъ и саркофагахъ, и служители храма (неокоры), на обязанности которыхъ лежало заботиться о чистотѣ священныхъ мѣстъ ¹. Всѣ эти ряды жрецовъ, составлявшіе особую корпорацію въ каждой отдѣльной области (въ Фивахъ, Мемфисѣ, Гелиополѣ), — подчинялись высшему, верховному жрецу, — первосвященнику, который въ Египтѣ носилъ имя *пророка* *проφήτης*, — потому ли, что въ его завѣдываніи находились всѣ прорицалища въ странѣ, или потому, что ему, какъ верховному посреднику между людьми и богами, по преимуществу усвоилась 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, на примѣръ, были пророки перваго, втораго, третьяго и четвертаго ранга ². Особенность всѣхъ этихъ жреческихъ званій и должностей состояла въ ихъ наследственности. Наследственность простиралась не только на общую принадлежность къ кастѣ или сословію жрецовъ, но и частіе — на ихъ специфическія занятія: — сынъ книжника или писца изучалъ занятія своего отца и наследовалъ 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 Вакен-Кхелсон 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.

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 неблагоприятно отозвался объ этомъ предпріятіи, какъ о работѣ, которая пойдетъ на пользу враговъ страны ¹.

Отъ древности Египетъ имѣлъ и роскошно устроенныя 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 вѣриѣ, его первое отдѣленіе (*προναός*) — предхраміе и наконецъ — собственно храмъ или святилище (*ἄδυτον*), которое на одной изъ иероглифическихъ 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.

съ священными сосудами и ящиками таинственного значенія ¹. Каждая часть храма отдѣлялась особымъ входомъ, устроеннымъ въ формѣ пилоновъ, а надъ воротами, ведущими въ храмъ, было изображеніе крылататаго солнечнаго диска. Стѣны храма украшались рисунками, золотомъ, серебромъ и драгоценными камнями. Преддверіе въ 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 суживались, 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, Оивахъ и Гелиополѣ ².

¹ Plut. de Iside. 39.

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

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 пустынѣ¹.

Богослуженіе состояло въ чтеніи гимновъ и молитвъ² и въ принесеніи жертвъ, какъ и въ другихъ религіяхъ. Въ древнѣйшія времена въ Египтѣ богамъ приносились и человѣческія жертвы, судя по извѣстіямъ греческихъ писателей³ 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 устроились обширные дома 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 Порѣрій свидѣтельствуетъ, на основаніи извѣстій Мането, что въ Гелиополѣ, черезъ каждые три дня, приносились въ жертву люди, и что Амазисъ уничтожилъ этотъ грубый обычай, постановивъ, вмѣсто живыхъ людей, употреблять восковыя фігуры. 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, бѣдшею 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 фігурою жертвенныхъ моделей, замѣнившихъ собою живыхъ людей, какъ объ этомъ сообщаетъ Порѣрій. Восковыя фігуры представляли колѣнопреклоненнаго человѣка съ руками назадъ и съ мечемъ въ горлѣ. Uhlemann. Handbuch. d. Aeg. Alterthums-kunde. Zw. Theil. S. 191—192.

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. Изъ некоторыхъ 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 Омнѣамъ, называвшійся Курпи, состоялъ изъ множества веществъ, между которыми были: медъ, вино, коришка, камганъ, смола, смирна, донникъ, щавель, асфальтъ, листья смовы, черный корень, кардамонъ, можжевельная 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. Tottenbuch. Tafel. 1—111.

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

Отъ имени боговъ здѣсь давались предсказанія будущаго особыми, спеціально этимъ занятыми, жрецами. Главнымъ мѣстомъ такихъ предсказаній былъ городъ Буто, но Геродоту;—оракуль Аммона въ Ливійской пустынѣ имѣлъ также общественное значеніе. Жрецы гадали и предсказывали по виду неба и относительному положенію небесныхъ планетъ, по полѣту птицъ, по движенію змѣй, по теченію или направленію огня,—они опредѣляли значеніе дней и часовъ, въ которые рождались люди или происходили тѣ или другія событія¹. 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 изглаженія сквер-

¹ См. *Parvus magique* Nagis. pag. 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 счастье и несчастье человека. Въ гіератическомъ папирусѣ Sallier IV или Calendrier Sallier (обнародованъ британскимъ музеемъ и изданъ съ объясненіемъ Шаба, (Chabas);—подъ нѣкоторыми днями встрѣчаются предостереженія или замѣчанія касательно опасностей, угрожающихъ человеку въ эти дни. Напримѣръ: родившійся въ этотъ день (17 Thoth) умретъ отъ ранъ. Не мойся въ водѣ,—вредитъ. Родившійся 9-го Raophi умретъ въ старости. Не выходи вечеромъ,—змѣй Ouat ходитъ въ эту ночь. Кто пьетъ въ этотъ день, будетъ съѣденъ крокодиломъ. pag. 11, 13, 38, 42, 44.

ны»¹. О новорожденномъ освѣдомились 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 миеологическому разсказу, сына своего Гора сдѣлала безсмертнымъ извѣстными ей средствами. Ей приписывалась сила во снѣ открывать большому полезныя для него лекарства². Сами жрецы также лечили извѣстными имъ медикаментами, употребляя ихъ вмѣстѣ съ заклинаніями боговъ и духовъ, и придавая своимъ дѣйствіямъ характеръ священныхъ обрядовъ³. 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 святище 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 гениямъ. 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 бѣды, когда Сетъ убилъ отца его. См. Ausburg. Allgem. Zeitung. 1873. № 93.

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 еиміама, 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 большей 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 *Sillicyrgium*). Требовалось, въ тѣхъ же видахъ, воздержаніе отъ извѣстныхъ родовъ пищи,—именно: свинины, морскихъ рыбъ, бобовъ и другихъ

¹ Uhlemann. Handbuch. d. gesamt. 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.

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 шерстяной плащъ. Этотъ послѣдній, впрочемъ, въ храмѣ снимали и не клали съ трупомъ во гробъ¹.

Но, сверхъ этихъ, общихъ требованій культа, обнимавшаго собою всю жизнь египтянина, съ ея важнѣйшими моментами, были, какъ и вездѣ, еще особенныя, — состоявшія въ торжественныхъ религиозныхъ церемоніяхъ. Въ Египтѣ религиозныхъ празднествъ 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 мифическихъ событіяхъ изъ жизни боговъ, какъ видно это изъ недавно изданнаго и выше упомянутаго египетскаго календаря². Каждое ново-

¹ Льняная одежда требовалась въ видахъ предохраненія отъ заразы, — верхняя шерстяная одежда задерживала на себѣ миазмы, — 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'année Egyptienne*, par Chabas. Вотъ имена египетскихъ мѣсяцевъ: Тотъ—(мѣсяцъ бога луны, который есть богъ и вообще времячисленія), Раоphi, Athyr, Chioack, Tobi, Mechir, Phamenot, Pharmuti, Raschon, Pauni, Epirihi, Mesogi,—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 мѣрѣ боговъ, преимущественно же воспоминаются эпизоды борьбы Ра и Озириса съ Сетомъ (единственный сложный мѣсяцъ Египта), или указывается, что въ тотъ или другой день рожденіе бога или богини. Прибавочные дни въ году посвящены воспоминанію о рожденіи Озириса, Гора, Тяэона, Изиды и Нейтъ. Воспоминается также путешествіе Ра по небу. Встрѣчаются и такіа замѣтки: «Тотъ посвящаетъ Ра въ его баркѣ» — или;

луніе и каждый 7-й день недѣли посвящался религиозному 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 собирався народъ.

Особенность этихъ религиозныхъ торжествъ или церемоній, называемыхъ у грековъ панегиріями — (*панѳурес*) большими и малыми, составляли религиозныя 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 занятій¹. Большею частію эти панегиріи соединялись съ общественнымъ весельемъ, иногда переходившимъ границы умѣренности и приличія². Формы празднествъ были разнообразны, по характеру боговъ и ихъ значенію.

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

¹ Климентъ александрійскій въ *Stromata* — подробно описываетъ это шествіе жрецовъ, между которыми сначала выступали гѣвцы, затѣмъ — астрологи, писцы, гіеростолисты и наконецъ — пророки или первосвященники. *Strom.* VI, 4. Устроилась иногда особая барка или пирамидальное помѣщеніе (родъ небольшой капеллы, которую носили на рукахъ или возили въ лодкѣ) для всѣхъ боговъ мѣстности. Борегардъ сопоставляетъ ее съ кивотомъ завѣта, который носили левиты (въ *Divinités Égyptiennes*). 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.

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 богъ всѣхъ замѣчательныя 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 развѣзжались на суднахъ по рѣкѣ, били въ бубны и пѣли пѣсни. На пути они приставали 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 года¹. На праздникѣ Нейтъ въ Саисѣ—весь городъ иллюминировали, 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 Нейтъ², 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.

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 слугителей, 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, сътущей по умершемъ мужѣ, смерть и погребеніе Озириса и побѣда Гора надъ ихъ врагомъ Сетомъ. Богатое содержаніе мифа 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 мифическому 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 бесплодныхъ поисковъ

¹ Ibid. 2, 63 и 64.

² Этотъ ящикъ съ тѣломъ или сердцемъ Озириса также сопоставляютъ съ кивотомъ завѣта.

³ Herod. 2, 61.

за похищеннымъ тѣломъ своего супруга. Иногда же, — частнѣе, — праздновалось нахожденіе Озирисова трупа и его разбросанныхъ членовъ. Торжество это имѣло по преимуществу страстный, фаллическій характеръ¹. Это было обожаніе производительной силы, которой источникомъ и типомъ служилъ Озирисъ. Были и празднества съ богѣ сложными и цѣльными воспроизведеніями мѣа. 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 Изиды². Нѣтъ сомнѣнія, что въ такомъ искусствѣнномъ воспроизведеніи мѣа 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 плачь оставшейся въ живыхъ супруги, которую окружали другія сѣтующія жены, что плачь этотъ смѣнился наконецъ радостію, при вѣсти о нахожденіи трупа и такъ далѣе. Скорбь и ликованіе, плачь и восторгъ Изиды, представляемые живыми лицами, конечно, должны были производить сильный эффектъ. Въ этихъ представленіяхъ сказывалась вся нравственная настроенность египтянина и весь ро-

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

² Herod. 2, 170—171.

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 нихъ¹. 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, частію — ученіе религіи *чистой*, возвѣщавшей идею единого, премірнаго божества, которое признавали библейскіе патріархи². 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.

ловѣка ¹. Теперь, при болѣе обстоятельномъ знакомствѣ съ религіями древности, подобныя 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 мѣта объ этихъ богахъ, иначе—это была священная драма изъ мѣстическаго 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 повѣстически въ известной статьѣ — посольство Моисея «*Sendung Mosis*». Германскій поэтъ, подъ вліяніемъ этого предвзятаго взгляда, изображаетъ еврейскаго вождя, какъ философа, который въ самой наукѣ, приобретенной въ Египтѣ, находитъ средство къ освобожденію своего народа. Въ Мидіанитской пустынѣ, куда онъ принужденъ былъ бѣжать, въ уединеніи, — хлѣбъ рисуется ему, по мнѣнію Шиллера, рабство его соплеменниковъ и оковчательно созрѣваетъ намѣреніе освободить угнетенный народъ. Но какъ освободить, когда деморализованный рабствомъ народъ самъ не захочетъ этого? Средство одно, — религія. Но какого же бога возвѣститъ ему? Новая коллизія, въ которую, по словамъ Шиллера, впадаетъ Моисей, 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; — Моисей 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.

своею театральностію и символизмомъ и совершавшаяся ночью, и не въ храмъ¹. 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, что 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 объявлять былъ молчать о подробностяхъ совершенія мистерій и не произносить священныхъ именъ боговъ, въ честь которыхъ онъ происходилъ. Ясно, впрочемъ, что подразумеваются имена Озириса и Изиды. Можетъ быть, это молчаніе требовалось отъ него, какъ иностранца. Діодоръ сицилійскій, повидимому, говорить о томъ же, но открыто и безъ таинственныхъ умолчаній.

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 противорѣчій съ народною религіею. Предполагать, что мистеріи имѣли цѣлю закрыть отъ народа высшій смыслъ религиозной 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 миеа объ Озирисѣ—это иное дѣло. Оно могло имѣть свой эффектъ, въ смыслѣ высшаго ученія, въ существѣ согласнаго съ общимъ народнымъ воззрѣніемъ. Миеъ 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 чловѣка, — 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 религіею 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

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 идеаль 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 нравственной¹. 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 возрѣніи 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 богопочтенія².

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

¹ Требования 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

въ нравственномъ отношеніи, — это знаніе религиозное, постиженіе тайнъ божественной жизни, приближающее человека къ богамъ. Тайна, — благоговѣніе предъ тайною, — характерное явленіе въ психической жизни египтянина. «Уразумѣть таинственныя имена боговъ», — великое приобрѣтеніе для души¹. Во имя этого знанія боговъ и ихъ именъ дается свобода отъ мученій въ Керъ-Нетеръ и доступъ къ богамъ². Какъ и въ Индіи, — мудрость религиозная, хотя здѣсь она инаго характера и не соединялась съ аскетизмомъ, считалась нравственнымъ совершенствомъ.

Но нравственность социальная, 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 состраданіемъ³. 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. Иезек. 16, 26; 23, 20.

¹ Todtenbuch. с. 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 религиознымъ взглядомъ, по которому самое прикосновеніе къ иноземцу, считалось нечестотою.

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 Ниль—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 желудокъ¹. На гробѣ царя Рамзеса V найдена слѣдующая надпись: «я не озлоблялся ни на кого, не покидалъ 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 Ниль. См. Krenzers. Symbolik. Zw. B. Erst. Heft. S. 139—140.

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 читатели боговъ! Возьмите на себя трудъ выслушать рѣчь мою! Признайте во мнѣ образецъ челоуѣка, 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 приближенъ братьевъ, другомъ сосѣдей, благотелемъ 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 награждалъ 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 землею жизнью»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.

гоженство ¹, женщина въ Египтѣ цѣнилась высоко,— она была «владычицею дома», какъ постоянно называется она на памятникахъ,—и допускалась къ участию въ общественныхъ дѣлахъ, по крайней мѣрѣ не оставалась безучастною къ нимъ, за исключеніемъ развѣ свящ. должностей,—жречества ²: Она завѣдывала и воспитаніемъ дѣтей,—происхождение 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. Aeg. 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 «сиетромъ» въ рукахъ. Самъ Геродотъ упоминаетъ о жрицахъ въ Фивахъ. 2. 54.

³ Note sur les resultats des familles exécutées en Egypte. par V. de Rougé. 1861. p. 18—19.

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

Строй гражданской жизни — сравнительно — также отличался началами социальнаго порядка. По преимуществу строги были наказанія за вѣроломство или клятвопреступленіе и убійство (священныхъ животныхъ и человека). 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. Фрасынъ Ра и неограниченный властитель, но онъ стоялъ подѣ влияніемъ жрецовъ, какъ сословія, которое толкуетъ волю боговъ и самъ, со времени вступленія на тронъ, зачислялся въ эту касту. Широкой политической жизни не могло развиваться при такихъ условіяхъ и при существованіи кастъ, хотя онѣ и не имѣли здѣсь такого угнетающаго влиянія, какъ въ

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

² Мушійна наказывался тысячею ударами, у женщины отрывали 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.

Индіи¹. 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, бесплодное и мечтательное, съ другой стороны—и не простое наблюденіе явленій дѣйствительности. Египтянинъ проникнуть 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 то же время проникнуто было чувствомъ таинственности, въ связи съ религіознымъ взглядомъ. Солнце и Ниль, 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 распределеніе участковъ земли, также была очень развита. Сама эта почва,—минералы, растенія, вся вообще область физическихъ явленій — здѣсь также

¹ Выходъ изъ касти былъ возможенъ, но египетскимъ консерватизмомъ требовалось, чтобы сынъ наследовалъ отцу въ занятіяхъ.

была изучена едва ли не болѣе, чѣмъ въ другихъ странахъ древняго міра. Особенно развита была въ Египтѣ медицина¹. Но обѣ эти науки — и астрономія, и медицина проникнуты были магическимъ ученіемъ: первая часто переходила, какъ мы видѣли, въ астрологию, 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, по видимому, 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 будущимъ². 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 серьезно-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 спеціалитетамъ болѣзней и органамъ тѣла.

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

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, вторыя, кажется, едва держитъ на себѣ земля, громаднѣйшіе храмы и обелиски Фивъ, Луксора, Карнака ², точно гиганты встаютъ предъ взоромъ путешественника и производятъ впечатлѣніе чего-то выщеловѣческаго. 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 комватъ. Думаютъ, что онъ изображалъ области неба, по которымъ странствуетъ душа.

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 говорить 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 Моусей, 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 Моусе-емъ, 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 рационалистовъ, которые не только сопоставляютъ библейскія воззрѣнія съ египетскими, находя въ нихъ взаимное сходство, но и видятъ въ Моусеѣ — «египетскаго жреца изъ Гелиополя, который принужденъ былъ бѣжать въ пустыню и тамъ составилъ законодательство, на основаніи

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

Основные 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 Моусеево ученіе о Богѣ вѣчно существѣ изъ египетской религіи и сопоставлять еврейскаго Іегову съ египетскимъ Joh-Thoth—богомъ луны, какъ дѣлаютъ это до нынѣ рационалисты, — или искать идеи о Единомъ, вѣчно существѣ—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 мать бытія, покрывала съ которой никто еще не снималъ,—столько же отлична отъ библейскаго Іеговы, сколько и всякая другая богиня, олицетворяющая собою космическое вещество въ еѣ сущности или зародышѣ. Вообще,—съ точки зрѣнія *сущности* религиознаго воззрѣнія египтянъ и характерныхъ особенностей ихъ религіи, — мы напрасно стали бы въ Моусеевой религіи искать слѣдовъ египетскаго

¹ Alm. Theologische Briefe. Zweiter und Vierzehnter Briefe. S. 31 и 480—481.

² Scherr. Geschichte der Religion. B. 11. Aegypten. S. 18.

вліянія. Подражаніе, заимствованіе — предполагаетъ усвоеніе болѣе или менѣе *характерныхъ* чертъ воззрѣнія... Самое характерное въ доктринахъ 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 мѣомъ 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 вѣшной 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 анаематствуетъ

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 ббльшимъ, 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 скинии 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 Вибліи египтяне признаются

¹ Въ этомъ сознается и Борегардъ, поставляющій свою задачу, какъ уже говорили мы, доказать вліаніе 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 обличаютъ 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 Berosé,* p. 383.

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 Египтѣ² 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, оставшіеся 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, — что 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 Ис. Нав. 5, 9.

⁵ Uhlemann. Ibidem.

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 растений, какъ въ Египтѣ, равнымъ образомъ и относительно рыбъ. Въ гражданскихъ и социальныхъ 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 всѣмъ иной,—око за око, зубъ за зубъ. Вообще же несомнѣнна полная самостоятельность и независимость еврейскаго религіознаго законодательства отъ возрѣвнй Египта и его религіи.

КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЛИГИОЗНЫХ ВѢРОВАНІЙ У НАРОДОВЪ ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ.¹

Болѣ 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 оригіяне, лидійцы, карійцы, виликіяне, каппадокіяне, пафлагоняне и другіе незначительные народы малой

¹ Имяются въ виду по преимуществу семитическія или такъ-называемыя арамейскія племена.

Азія. Большая часть этихъ народовъ¹ 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 языкѣ² и извѣстныя въ наукѣ подъ именемъ арамейскихъ пле-

¹ Исключеніе составляютъ только народы сѣверо-запада (Фригіяне, Лидійцы, карійцы, киликійяне и др.).

² Ассиріане въ библейской родословной таблицѣ народовъ причисляются прямо къ семитамъ (Быт. 10, 22). Нѣкоторые изъ арабскихъ племенъ (измаильяне) 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 финикійяне 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 египетскому племени, а по новой этнографической терминологіи они называются сиро-арабами или арамейцами). Но языкъ финикійянь, какъ и другихъ ханаанскихъ племенъ, весьма близокъ къ еврейскому и различается отъ него почти, какъ діалектъ одного и того же языка, и сами библейскіе писатели (Исаи. 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 (Ренавъ, 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 — Klobel 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. Encyclopädie 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

мень.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—ассиріане и вавилоняне. Долина Сеннааръ, въ бассейнѣ Тигра и Евфрата, по сказанію Библии, была колыбелью 'человѣческихъ' обществъ и исходнымъ пунктомъ расселенія народовъ, и, слѣдовательно, началомъ человѣческой исторіи. Здѣсь, на этомъ *полѣ*, т. е. плодороднѣйшей 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 выясненные, и стоятъ въ связи съ другими, едва ли разрѣшенными вопросами о древнѣйшемъ расселеніи племенъ.

¹ И этотъ терминъ, указывающій на племенные 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. Енциклоп. für Prot. Theologie. v. Herzog. В. I. Агам. Г. Хвольсонъ опредѣляетъ и говоритъ, что первоначально и спеціально Арамъ (Агам) 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 (Schwobsohn. Die Ssabier und der Ssabismus. В. I, S. 315 и 439. Одинъ изъ сыновей Симы (Быт. 10, 22) носилъ имя Арамъ. Арамейцы, поэтому, должны быть причислены къ семитамъ.

² Быт. 11, 1—2.

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 выспихъ классовъ, и здѣсь, какъ въ Ассиріи, отличался отъ народнаго. Господствующій классъ, собственно «халдеи», были, несомнѣнно, инаго происхожденія. Предполагають, поѣтому, что народонаселеніе Вавилоніи и Ассиріи было неоднородное и состояло изъ смѣси семитовъ (чистыхъ) и кушитовъ съ арійцами,—частіе 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 соединилось 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. Encyclopädie 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.

началь 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, по видимому, вовсе неожиданному, что халдеи — племя урало-финскаго происхожденія, пришедшее съ сѣвера, съ горъ Арменіи, и что имя ихъ значить: «горный житель или завоеватель». Такимъ образомъ, по видимому, 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, по видимому, 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-

элементовъ въ народонаселеніи главнѣйшихъ изъ семитическихъ народовъ передней Азіи — ассиріяня 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 клинческія письма изобрѣтены, кажется, этими туранскими племенами (и, повидимому, въ болѣе сѣверной странѣ, чѣмъ древнія Халдеи). Пришли они, судя по надписямъ, изъ Арменіи, что согласно и съ свидѣтельствомъ древнихъ о «халдеяхъ близъ Арменіи» (Xenophon. Anabaz. IV, 3). Здѣсь было отечество этихъ халдеевъ или, какъ ихъ еще называли: *Kárđanis*, *Karđeuhoi*, *Kardu*, *Gorduaci*. (Провинція Барду близъ 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 значить: «житель замка или «потомки» — *kisti*). Lenormann. Manuel d'histoire de l'orient. t. II. pag. 6—16. Les Assyriens et les Babylo니ens. Его же «Essais de commentaire des fragments cosmogoniques de Berose. 1872. p. 46—57.

зованность, доступная древнему міру. У пророка Данила 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 Библии; 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 Санхониатонъ. 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 Иосифа

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

² Βεροσσοσ, —сынъ Осса, какъ переводили это имя прежде; но Хвольсонъ, —сынъ Венеры (Астарты), которая называлась у народовъ передней Азіи пз—пзо,—Ber—uz. Die Seabier. В. II. S. 248.

³ Euseb Armen. Chron. p. 8. ed. Mai.

Флавія, Евсевія въ его хроникѣ (*χρονική συγγραμματα*)¹ и болѣе всего у Гр. Синкелла, принадлежащаго уже 8 и 9 в. нашей эры.² Евсевій и Синкелль, къ тому же, не имѣли подъ руками исторіи самого Бероза, а брали свои отрывки изъ Александра Полигистора и Аполлодора. Трудно судить, повѣтому, 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 хроникѣ Евсевія, болѣе полный, сравнительно съ прежде извѣстнымъ латинскимъ переводомъ ея. Онъ изданъ также въ переводѣ на латинскій языкъ въ 1818 г. Майемъ (Mai). Encyclop. v. Herzog. B. 4. Eusebius v. Cäsarea.

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

³ По Евсевію, Санхоніатонъ жилъ ранѣе Троянской войны, — *καλιττάτος τῶν Τροϊκῶν χρόνων*. Pгаер. Ev. lib. I. c. IX. Порѣирій и затѣмъ Сюйда (Suidas) выражаются объ этомъ нѣсколько иначе: *κατὰ τὰ Τροϊκὰ*, т. е. около времени троянской войны. См. Sanchoniathonis fragmenta. Orellii. 1836. p. X.

⁴ Евсевій и Порѣирій называютъ книгу Санхоніатона исторіею, — *φαινική ιστορία*, Θεοδωρίτς богословіемъ — *φαινικῶν θεολογία*. Она обнимала своимъ содержаніемъ то и другое. Ibid. p. XI.

⁵ Evseb. Pгаер. Ev. lib. I. c. IX. Sanchoniathonis orera.

⁶ Συγγραψας ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν. ibid.

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 Адриана 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 Порфірія, который, по его словамъ, въ своихъ возраженіяхъ на христіанство, ссылаясь на книгу Санхоніатона, находя въ ней самую достовѣрную исторію іудеевъ,² подрывающую авторитетъ ихъ національныхъ сказаній о ихъ судьбѣ и положеніи среди другихъ народовъ. Порфірій, какъ видно, пользовался тѣмъ же Филономъ, и, по свидѣтельству Феодорита,³ съ любовью изучалъ эту финикійскую исторію, въ видахъ противоборства христіанству. Но и переводъ Филона

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

² Порфірій, очевидно, видѣлъ въ сказаніяхъ Санхоніатона возраженіе противъ истинности сказаній библейской исторіи. Изъ словъ Евсевія видно, что Порфірій, на основаніи Санхоніатона, или вѣрнѣе, евгемерита Филона,—мнѣчески объяснилъ исторію праотца Авраама и принесеніе имъ въ жертву сына Исаака, сопоставляя или отождествляя его личность съ мнѣческимъ Сатурномъ (*Κρόνος, ὅς ἐστι γέννητος Ἰσραὴλ προσαγορεύεται*). Единородный сынъ Авраама называется у Порфірія: *ἑοὐδ*, что, будто бы, и значить на финикійскомъ языкѣ: «единородный», а жена этого Сатурна-Израиля—чужеземною женщиною—по имени *Ἀυβρίτ* (Praep. lib. 1. c. X). Очевидно, философъ-неоплатоникъ не различалъ между финикиянами и евреями.

³ *Τὸν δὲ Σανχονιάωνα λέγει τελεσίμακρον ὁ Πορφύριος*. Theodoret. Sermon. II.

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 собственные прибавленія и входилъ въ сужденія по поводу заимствованныхъ изъ Санхоніатона извѣстій. Финикійскія боже-ства 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 Санхоніатовыхъ извѣстій. Глубокая древность, приписываемая этому финикійскому историку, неопредѣленность сказаній о немъ издавна были причиною того, что самое существованіе его подвергали сомнѣнію, обращая его въ мифъ, хотя и безъ достаточныхъ основаній.³ При такомъ отсут-

¹ Являясь послѣ сочиненія съ именемъ Филонова перевода Санхоніатовой 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 ῥασις*; имя его, по словамъ этого церковнаго историка, значитъ: любомудрый, мудрецъ. *Euseb. Præpar. lib. I, c. IX.* Орелли видѣлъ въ этомъ *San-Chnniathon* значеніе: «*scorpius, pterogatus asiæ*» 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

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 цѣльностью и послѣдовательностью.

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 древне-вавилонскую письменность. Недавно сдѣланы очень важныя открытія въ Вавилонѣ и Ниневіи; — особенно это нужно сказать о найденныхъ Лейардомъ остаткахъ бібліотеки во дворцѣ Ассурбанипала (Сарданапаль Бероза) — въ Ниневіи. Въ британскій музей перевезено до 10 тысячъ пронумерованныхъ глиняныхъ

Филовъ (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 египетскій историкъ съ именемъ Санхоніатона, содержаніе приписываемыхъ ему книгъ какъ видно изъ приводимыхъ отрывковъ, сходно съ содержаніемъ книгъ Бероза и съ новѣйшими свидѣтельствами, найденными на египетскихъ памятникахъ. Нельзя не замѣтить, съ другой стороны, что о Санхоніатонѣ, кромѣ Евсевія и Порфирія, говорятъ еще Феодоритъ, Атеней и Сюда.

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

цилиндровъ и алебастровыхъ плитокъ,¹ изъ которыхъ составлялись книги этой оригинальной библиотеки, помѣщавшейся во дворцѣ. Содержание ихъ касается главнымъ образомъ исторіи и астрономіи, общественныхъ законовъ, естествознанія и магіи; но въ нихъ встрѣчаются и мифологическіе 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 сваяц. 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 Финикіи³, съ каждымъ годомъ подвигаются впередъ и дѣлаютъ новые успѣхи; но онѣ далеко не уяснили еще многого 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 Плиніи книги вавилонянъ.

² Lenormant. Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berosus. p. 13—20.

³ Преимущественно извѣстны въ этомъ отношеніи труды Лейярда, (Layard), Раулинсона (Rawlinson), Смита (Smith), Опперга и Ренана.

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 единого, верховнаго божества, изъ котораго рождаются 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, то же 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

справедливо, характеризовать семитическую религію исключительно сидерическимъ культомъ. Терминъ «сабеизмъ или сабизмъ», взятый съ названія Сабеевъ или Савеевъ, — имя, которымъ назывались жители Сирии, въ первое время по явленіи христіанства, — донинѣ значить «звѣздный культъ или поклоненіе звѣздамъ»; поэтому же донинѣ и религіи народовъ передней Азіи обозначаются общимъ именемъ сабизма или сабеизма¹. 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 страны 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» — Сабей или Сабійцы, — названіе, встречаемое 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» — Сабей только съ 831 г. по Р. Хр. Терминъ этотъ, означавшій иногда у магометанъ и христіанъ всѣхъ вообще язычниковъ востока, и впоследствии заимствованный европейскими учеными, повелъ къ большимъ запутанностямъ. См. Die Ssabier und d. Ssabismus. В. I. Vorrede. I—XIX.

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 Сennaарскихъ полей не осталась безъ вліянія на этотъ чувственный, страстный характеръ семитическихъ народовъ. Всѣ они, особенно же ассиріяне, отличались, вмѣстѣ съ тѣмъ, и угрюмостью и жестокостію 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 челоуѣка. 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-

лизъ понятія о верховномъ божествѣ семитовъ приводитъ къ заключенію, что семитскій монотеизмъ, не смотря на присущую ему натуралистическую стихію, носить иной характеръ. Можно, по крайней мѣрѣ, уловить въ немъ особыя черты, очень замѣчательныя въ богословскомъ отношеніи. Семитическія воззрѣнія на божество проникнуты мыслию 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 *отпущая*, видимая, *доступная человеку* 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 мѣны здѣсь вовсе не проникнуты тѣмъ пантеистическимъ началомъ, какое съ очевидностію проходитъ чрезъ всѣ мѣиическіе рассказы о происхожденіи вселенной у арійцевъ и даже у египтянъ. Все это *сближаетъ* идею верховнаго божества у семитовъ съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ премирномъ и личномъ. Имя этого верховнаго бога у всѣхъ семитовъ есть видоизмѣненное El-

Eliuz, которое, во времена Авраама, по свидѣтельству Библии, было именемъ Вышняго Бога у семитовъ въ Палестинѣ и въ прилежащихъ къ ней странахъ¹ и одного корня съ другимъ библейскимъ именемъ Бога: Eloah и Elohim. Космогоническіе мѣны 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, ясныя слѣды которыхъ въ ней до конца сохранились съ очевидностію. Изъ Библии 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 цѣлю сохранить въ его потомствѣ это служеніе Вышнему Богу, начавшее упадать и замѣняться другимъ, конечно, натуралистическимъ культомъ².

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 съ-

¹ Быт. 14, 18. 22.

² Быт. 14, 18; 12, 1—2. Ис. Нав. 24, 2—3. «Объ оную страну рѣки жыша отцы ваши исперва, Фара отецъ Авраамовъ и отецъ Нахоровъ и служиста богомъ инымъ. И пояхъ отца вашего Авраама отъ оную страну рѣки и водихъ его во всей земли Ханаанстей».

вера въ 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 народовъ¹. 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 племенъ², 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 главѣ³. Этимъ и объясняется ближе всего то, что

¹ По свидѣтельству самого Бероза, Вавилонъ представлялъ собою скопище разнородныхъ племенъ, населявшихъ Халдею, — *πολὴ πλῆθος ἀνθρώπων ἑλλοεισῶν κατοικησάντων τὴν Χαλδίαν* (Syncellus).

² Die Geschichte d. Religion. v. O. Pfeleiderer. Semiten und Aegypten. 63.

³ Chwolson. 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 мнѣнческому 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 (Таммуцъ) не семитское. У сирійцевъ извѣстенъ также, — по арабскимъ источникамъ, — очень древній богъ, съ именемъ She-mal, — глава и владыка геніевъ, которому праздновали послѣ въ мистеріяхъ. Онъ стоялъ подлѣ боговъ планетныхъ, но выше ихъ, и от-

астральный культ 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 впоследствии закрыли ихъ собою. Многія имена семитическихъ боговъ—не семитскаго корня. Множество разнородныхъ культовъ взаимно переплетались между собою въ ихъ религиозныхъ 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 культовъ¹. И все это стояло рядомъ и взаимно смѣшивалось. Вавилонскія надписи и книги, найденныя въ бібліотекѣ Ассур-Банипала, заключаютъ въ себѣ цѣлые каталоги боговъ національныхъ и чужеземныхъ². За то тамъ, гдѣ было меньше этого вліянія инород-

дѣлился отъ нихъ. (Планетные боги не были, наравнѣ съ ними, предметомъ мистерій). Что такое этотъ богъ,—неизвѣстно. Равнины отождествили его послѣ съ сатаной (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 Berosé. p. 19.

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.

РЕЛИГИЯ АССИРИИ 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 услѣдить 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, лежащая 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 возобладать 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-

религиозное вліяніе на Ассирію. Ассиріяне были учениками Вавилонянъ. Во всякомъ случаѣ, ассири-вавилонская 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 Иллу,—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—Иллу, т. е. «врата Илу,» или «замокъ, городъ Илу» (porte Иллу).

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 частіе *харранитовъ* представлены въ указанномъ уже нами сочиненіи г. Хвольсона: Die Ssabier und d. Ssabismus, совершенно специальномъ 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.

надъ страню, которая, поэтому же, называлась *Mat-Assur*, т. е. земля Ассур. 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, понятие котораго, повидимому, не привязано ни къ какому представлению 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, понятие Илу—Ассуръ было слишкомъ широко и возвышено 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 вояды, я покорилъ народы», говоритъ надпись отъ лица Сеннахериба. Въ молитвѣ Ассурбанипала говорится: «милостивый взоръ твой, о Ассуръ, блистающій въ твоемъ *оչномъ* лицѣ, да разсвѣтъ скорби мон. 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 Berosé* p. 61.

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.

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

Но свойства этого возвышеннаго божества не раскрыты и идея его смѣшана съ натуралистическими воззрѣніями, 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) звѣднаго, 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 Асура — Sargu, которая есть олицетвореніе присущей ему вѣчной раждающей силы. См. Rawlinsohn. p. 589.

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

Въ ряду этихъ ассиро—вавилонскихъ боговъ самое видное мѣсто занимаетъ «сынъ Асура» Бѣлъ, — Bel, — у финикиянъ 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-Eliuи уже видоизмѣнилось, — Ялу, 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 Моверсъ. *Untersuchungen ueber die Relig. d. Phoenizier*. S. 169.

³ Изъ того, что имя Bel, Baal объясняется съ семитическаго корня, действительно, строго не слѣдуетъ еще, что богъ этого имени заключалъ подъ собою то древнее понятіе о божествѣ, которое было обще всѣмъ семитамъ. Въ Пятикнижии не упоминается ни Bel, ни Baal. Саксоніатовъ также не знаетъ этого имени и вмѣсто его употребляетъ Eliuи 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

сура» Бэль, 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 Бэль 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 (*αρχαῖος*, *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 Бэль, 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. Ssabismus*. 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) Бэль называется и Зевсомъ, и Сатурномъ.

³ У Страбона и Дамасція Моверсъ находитъ семитическое *Bel-Ithan* — т. е. Бэль древній, переданнымъ и на греческомъ языкѣ: *Βελ-ἰθάν* (у Страбона), *Βελαθάν* (у Дамасція). См. *ibid.* 254—267.

⁴ *En Nedim* с. VI, въ переводѣ г. Хвольсона,—въ его *die Ssabier. Der Ernste Greis*. См. В. II, S. 39 и *Anmerk.* 335, S. 276. Этотъ

венно значить: «пребывающий, вѣчный», и называется иногда «царемъ вѣчности». По его мнѣнію, идея этого древняго Бѣла была очень распространена между всѣми семитическими народами, какъ идея космократора, верховнаго правителя міра. Жилище ветхаго Бѣла, по вѣрованію семитовъ, было на 7-мъ небѣ, *въ неприступномъ замкѣ*, который есть первообразъ халдейскаго Babilou, т. е. Вавилона, служившаго символомъ или отобразомъ небснаго дома Бѣла и называвшагося, поэтому, дворомъ Илу¹. Стѣны небснаго замка построены изъ кристалла и окружены поядающимъ огнемъ: ² изображеніе, напоминающее, по словамъ Моверса, «Ветхаго деньми» въ книгѣ Даниила: «и Ветхій деньми сѣде и одежда его бѣла, аки снѣгъ, и власы главы его, аки волна чиста,

«Бѣлъ 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. Achten 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 виднѣніи 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, помость его былъ огненный, вверху блистали звѣзды, а сводъ — изъ горящаго огня. Я увидѣлъ тронъ, который походилъ видомъ на грудъ льда, а окружность его была подобна блестящему солнечному кругу. На тронѣ возсѣдалъ някто... одежда его была свѣтлѣе солнца и бѣлѣе снѣга.» Порфирьена. Апокр. 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.

престолъ» его пламень огненный, колеса его огонь палящъ ¹. Къ личности этого-то древняго Бѣла 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. Этому древняго Бѣла и имѣють въ виду греко-римскіе писатели, когда сопоставляютъ верховнаго бога вавилонянъ и вообще семитовъ съ своимъ Крономъ или Сатурномъ. Новый или младшій,—*shinog* Бѣлъ есть, по ихъ мнѣнію, сынъ этого преняго, ветхаго Бѣла ². Различая, такимъ образомъ, двухъ Бѣловъ, Моверсъ въ первомъ признаетъ высшее и болѣе отвлеченное понятіе, къ которому второй относится, какъ его конкретная форма. Новый или младшій Бѣлъ, по его мнѣнію, есть манифестація или откровеніе могущества и свойствъ Бѣла древняго. Въ физическомъ смыслѣ, старый Бѣлъ есть первосвѣтъ или эфиръ, 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, второй Бѣлъ, богъ открывшійся,—есть солнце, или живи-

¹ Дан. 7, 9—11. Такоѳ сопоставленіе этого описанія «Ветхаго деньми» съ халдейскими возрѣвіями очень обычно въ рационалистической критикѣ. Альмъ (Alm) въ *Theologische Briefe*. В. I, S. 489 называетъ описаніе Ветхаго деньми въ книгѣ пророка Данила халдейскимъ и взятымъ изъ сказаній «о небесномъ замкѣ Вѣла», повторяя, въ этомъ случаѣ, мнѣніе Моверсе.

² Movers. *lib. cit.* S. 264.

³ *Ibidem*.

тельная, творческая сила солнечного свѣта, иначе—
Бэль младшій есть Бэль диміургъ ¹.

Но если дѣйствительно въ Вавилонѣ и у семитовъ вообще различался древній и новый Бэль ², то этотъ ветхій Бэль-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, Бэль-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 Бѣла съ Ветхимъ деньми у Давида 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 Бѣла находили идею своего «первобога», — солнце идеальное (*υλιος κουτος*), по отношенію къ которому видимое солнце (*ε̄ ραινομενος δισκος*) было только его отобразомъ, или выраженіемъ. *Ibid.* S. 265.

² Объ этомъ мы знаемъ главнымъ образомъ только отъ греко-римскихъ 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 ассири-авилонская символика остатокъ первоначальныхъ преданій, одинаковыхъ у всѣхъ семитовъ съ евреями. Къ тому же огонь и свѣтъ — обычные символы для образныхъ представлений о премірномъ божествѣ; трудно и найти въ природѣ иной образъ для выраженія идеи о неприступномъ величіи божества.

ни для духовъ, живущій въ безмѣрномъ разстояніи отъ міра, окруженный огнемъ, посядающимъ смертныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляющей собою силу, которая даетъ жизнь вселенной, держитъ ее своимъ могуществомъ и судитъ міру, всего менѣе можетъ быть отождествляемъ съ пантеистическимъ, безсодержательнымъ понятіемъ о Заруана-Агарана 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 *шпог* Бэлъ, и заключалъ подъ собою понятіе натуралистическое, связанное 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 възду, *выше звездъ небесныхъ* поставлю престолъ мой, — възду выше облакъ, буду подобенъ *вышнему*» (Eliun). Исаи 14, 13 и 14. Изъ этого видно, что у халдеевъ верховный богъ представлялся существомъ *вышимъ звезднаго міра*.

Бэль ¹. Первый олицетворяетъ, очевидно, тоже, что и Илу. Можетъ быть, Bel-ithan древнихъ писателей и есть Илу.

Итакъ Бэль, въ его истинномъ смыслѣ, т. е. съ содержаниемъ натуралистическимъ, былъ *одинъ*, и онъ—то, что у древнихъ называлось Belus-sol, Бэль - солнце, или Belus-miḥoḡ. Это диміургъ, производящая, рождающая сила міра, отдѣльная отъ верховнаго Бога, который стоитъ выше міровыхъ проявленій и порождаетъ изъ себя эту творческую силу вселенной. На миеологическихъ таблицахъ, найденныхъ въ Ниневіи, насчитывается тридцать одно титуло, или имя Бѣла; 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 некоторомъ противорѣчій съ собою, послѣ сопоставленія Бѣла древняго съ Заруана-Акарана дѣлаетъ общее заключеніе къ тому, что понятіе о Bel-ithan еродно, 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 въриве 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 Моусея) 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, какии обыкновенно представляли Сатурна. Lib. cit. S. 312—321.

² Lenormant. Essai de commentaire. p. 66.

силы, по преимуществу производительной¹. Понятіе о немъ, какъ диміургѣ, 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. воплощаль 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 Индіи²: «Солнце, все освѣщающій глазъ ээира! ты приносишь зиму послѣ осени, а потомъ лѣто. Когда ты свѣтишь, исчезаютъ звѣзды на небесномъ сводѣ. Омывое въ водахъ восточнаго океана, плешь ты живительныя капли, оставшіяся на твоихъ локонахъ и посылаешь благодѣтельный дождь. Питающейся землѣ дашь ты росу, уможаешь колосья пшеницы. На Евфратѣ ты—Бэль, 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 Аполлонъ³.

¹ Cullimore, oriental cylinders. N. 88. См. Lezormant. Ibidem.

² Dionys. 369. См: Meyers. Über. d. Relig. d. Phoeniz. S. 182.

³ Сверхъ этой обычной формы, подъ какою представлялся Бэль въ

Но Бэль, какъ и египетскій Ра-Озирисъ, олицетворявшій собою свѣточъ 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 солнцу сокровенное съ его таинственной областью. Этотъ богъ, понятіе котораго дѣйствительно весьма близко къ понятію египетскаго Атумъ, называется у Вероза *Ἐὐνυτς*, а на вавилонскихъ памятникахъ *Апои* или *Апоиѡ*. Здѣсь онъ именуется «отцомъ боговъ», какъ и Асуръ, 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 глубинахъ природы) сокровищъ. Самое имя его значитъ;

качество бога рождающей, производительной силы, онъ имѣлъ еще другія, вторичныя формы, которыя были не что иное, какъ его модификаціи. Известенъ Бэль-Дагонъ въ Финикіи и у елиститимлянъ. «Падѣ Бэль, сокрушился Дагонъ». Исайя 46, 1. Онъ изображался въ видѣ полу-человѣка, полу-рыбы, съ короною на головѣ. Бэль еще Бэль-Мардукъ, который называется «судія и богъ легионовъ». Последняя форма, кажется, первоначально служила олицетвореніемъ планеты Юпитера, а потомъ отождествилась съ верховнымъ Бэлломъ. Бэль-Мардукъ известенъ по преимуществу въ Вавилонѣ, а Бэль-Дагонъ — у елиститимлянъ. Моверъ ставитъ вопросъ о томъ, какого рода было это послѣднее божество, т. е. Бэль-Дагонъ, — мужское или женское. Но большая часть извѣстій, въ томъ числѣ и библейскихъ, заставляютъ думать, что Дагонъ, какъ и самъ Бэль въ его чистой формѣ — божество мужское. Отождествлять его съ Таргатай, или Астартой, какъ и съ другими женскими божествами, нѣтъ достаточныхъ основаній. У Санхоніатона Дагонъ называется Зевсъ, у бл. Иеронима *Zeus ἀροῦριος* — *Jupiter galialis*, т. е. народная, болѣе грубая форма тогоже Бэла. Movers. *Untersuchung. über d. Relig. d. Phoeniz.* S. 589—592.

«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 тѣмъ обязанъ своимъ явленіемъ и первоначальный свѣтъ; самъ Бэль—представитель свѣтоносной силы, этотъ первый «открывшійся» богъ явился послѣ него. Ану или Оаннесъ изображается въ формѣ полу-рыбы, полу-человѣка, по Берозу². Онъ имѣлъ тѣло рыбы, но подъ головою рыбы человѣческую голову, а на хвостѣ ноги также человѣческія и человѣчскій голосъ—символика, отвѣчающая идеѣ первоначальнаго хаоса, который все породилъ изъ себя³. 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 олицетвореніе⁴. Бэль, такимъ образомъ, есть уже второе божество и занимаетъ въ порядкѣ боговъ, какъ увидимъ, мѣсто послѣ Ану.

Итакъ существуетъ хаотическое вещество, въ которомъ является рождающая, или творящая сила свѣта. Существуетъ сначала сокровенный Ану, затѣмъ «открытый», «свѣтоносный» Бэль, сила активная, или производительная. Но и этимъ не исчерпываются представленія о первоначальныхъ основахъ бытія вселен

¹ Въ Библии (4 царствъ XVII, 31) онъ названъ *Анмелетъ*, 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 клинчатскихъ надписей см. Lepoint. *Essai de commentaire*, p. 86.

ной. Есть еще третій, высшій богъ, олицетворяющій собою силу движенія воздуха, а затѣмъ понятіе духа или разума, зиждущаго міръ. Это богъ съ именами: Nisrūk, Auw, Salman. Повидимому, это дополненіе въ тому производительному началу, которое олицетворено въ Бэль,—его завершеніе. Изображается онъ, большею частію, въ тойже общей съ Ану формѣ рыбы. У Санхоніатона онъ—*πνοή αέρος 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 усвоется ему и имя спасителя (*sauveur*). Онъ движетъ хаосъ, изъ котораго или въ которомъ явилось свѣтовое, живительное начало. Онъ—воздухъ, атмосфера, если Бэль небо и свѣтъ. Но изъ этого представленія, конечно, впоследствии, выработались дальнѣйшія и, повидимому, болѣе отвлеченныя и интеллектуальныя понятія о богѣ Нисрукъ. Ему приписываются слѣдующіе эпитеты: «разумный вождь, владыка видимаго міра¹, господь разумовъ» (*des conpaiseses*), славы, жизни², т. е.

¹ Бэль, какъ мы говорили, называется «владыка духовъ», а Нисрукъ—«владыка видимаго міра». Въ этомъ мы можемъ видѣть указаніе на то, что Бэль представлялъ собою силу неба, въ которомъ *духи*, т. е. астральныя явленія, звезды; а Нисрукъ былъ олицетвореніемъ силъ въ области земной и человеческой жизни.

² Объ эпитетахъ бога Нисрукъ на цилиндрическихъ таблицахъ см. Lepointant. *Essai*. p. 68.

разумное начало, одушевляющее жизнь и довершающее ее организацию ¹.

Это, такимъ образомъ, *dji majotes* ассиро-вавилонской религіи, первый рядъ порожденій верховнаго существа, олицетворяющихъ собою матеріаль и основныя силы природы,—свѣтъ и движеніе. Всѣ они, какъ и вообще боги древнихъ религій, имѣють 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 соответствуетъ женское начало подъ именемъ Анать, Белу—Белить и Нисруку—Давкина (*Davkina*). Всѣхъ болѣе распространенъ и развитъ былъ типъ Белить, жены диміурга Бела. Она по преимуществу и почти исключительно упоминается въ призываніяхъ боговъ, тогда какъ имена Анать и Давкина въ молитвахъ и гимнахъ почти не встрѣчаются.² Самый типъ этихъ богинь съ именемъ Анать и Давкина представляется въ чертахъ очень неопредѣленныхъ и сливается съ типомъ тойже Белить: Белить — *Belit*, Βελιτις, 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 *триаду* боговъ, порожденныхъ верховнымъ богомъ; первый изъ нихъ — Ану, за нимъ слѣдуютъ Белъ и Нисрукъ. На многихъ цилиндрическихъ таблицахъ они изображаются соединенными вмѣстѣ: Ану — въ видѣ человека, Белъ, 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*. Lepointant. *Essai*. p. 69.

² Lepointant. *Essai*. p. 69.

³ Греческое имя Милитта (*Militta*) объясняютъ изъ семитическаго «*Mulidit*»,—внѣтета, усвоеннаго Белить, который значитъ «родитель-

богиня производительныхъ силъ природы, какъ и самъ Бэль, — «*ompiragens 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 румянить 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 Частіе — находятъ причины видѣть въ ней богиню луны, которая на всемъ востокѣ признавалась источникомъ плодотворной силы. Столько же оснований признавать въ ней, какъ въ египетской Изидѣ, олицетвореніе и раждающей силы земли, оплодотворяемой силою небеснаго свѣта, который представляетъ собою Бэль — ея мужъ. Всего вѣроятіе, 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» — «Zengung». Movers. Untersuchungen über d. Relig. d. Pheniz. 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.

носить имя Tihavti, что значить: море, бездна. У Бероза она названа поэтому же Θηλάτθ, что самъ онъ переводить греческимъ *Θαλάτθα*.¹ Усвоенный ей вмѣстѣ съ Истаръ (Istar) эпитетъ: «Zerpanit», или «Zagranit», подъ^o 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 *диэброка*, выходящая изъ бездны, въ космогоническомъ мифѣ 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 Аидѣ³. Такимъ образомъ, если Бэлитъ олицетворяетъ первоначальную хаотическую матерію, изъ которой вышелъ самъ Бэль, то онъ представляется, какъ и египетскій Ра, или Аммонъ, мужемъ своей матери, а она—повтореніемъ типа бога Ану—явленіе не необычное въ натуралистической мифологіи.

Еще менѣе опредѣленны и ясны черты другихъ богинь, стоящихъ рядомъ съ Бэлитъ и принадлежащихъ богамъ первой триады. Анатъ, или Анагитъ,

¹ По объясненію Ленормана, *Тхлθθ*, у Дамасція (De princ. 125) есть тоже, видоизмѣненное въ греческомъ произношеніи, Tihavti клиническихъ надписей. Essai. p. 86.

² Ibidem. p. 119.

³ Урукъ (Орехъ Библии. Быт. 10, 10, *δουρα* классическихъ писателей), былъ некрополисомъ въ древней Халдеѣ,—городомъ мертвыхъ. Rawlinson. dissert. См. у Ленормана. Essai. p. 86. Такимъ образомъ, Бэлитъ является богиней бездны, изъ которой все вышло.

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, «ладычица земли» или: «земля—жена», т. е. Нисрука.² Впрочемъ, какъ и замѣчено, эти типы сливаются съ типомъ Белитъ, которая называется иногда «женою всѣхъ великихъ боговъ», или частіе женою и Бѣла, и Ану.

Въ Ассири-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 пифагорейской философіей). Въ таблицѣ, гдѣ именамъ боговъ соотвѣтствуютъ цифры, послѣ Асура слѣдуютъ боги высшей тріады въ такомъ порядкѣ: Ану, Бел, 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 Упомянется 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 «богиней 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 Матрою. По Берозу, Артаксерксъ ввелъ культъ ея въ Вавилонѣ. См. Schwobahn. 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.

Ану есть цѣлостъ бытія и заключаетъ въ себѣ весь универсъ въ его нераздѣльной сущности. Бэль не все обнимаетъ собою, какъ представитель одной животворной стихіи свѣта, хотя и проникающей собою всю мировую матерію. Нисрукъ вмѣщаетъ въ себѣ еще менѣе, какъ завершеніе того, что въ Бэль. Но самъ Асуръ не имѣетъ соотвѣтственнаго ему числа, — его природа невыразима въ цифрахъ: очевидно — здѣсь та же мысль, которую мы старались раскрыть въ отношеніи къ идеѣ верховнаго существа, по воззрѣнію ассиро-вавилонской религіи, т. е. что верховный богъ выше видимой природы, *онъ ея*.

Впрочемъ, было бы бесплодно пытаться опредѣлить точно смыслъ представленій, заключающихся въ Ану и Нисрукъ, особенно въ связи съ соотвѣствующими имъ богинями. Мы замѣчали уже, что здѣсь, какъ и вообще въ древней мифологіи, понятія сливаются и перемѣшиваются. Одна и та же сила олицетворяется и въ Ану, и въ Балитъ; и въ Анагитъ. Одинъ Бэль съ Балитъ, повидимому, могъ бы выражать собою все то, что заключено во всей первой триадѣ боговъ, какъ Неоплатоники послѣ и понимали это, признавая бога Бэль духомъ, а Балитъ — матерію¹. Надписи указываютъ уже на окончательную систематизацію религиозныхъ понятій, сложившихся изъ различныхъ національныхъ и чужеземныхъ вѣрованій. Въ основѣ этой системы лежатъ, конечно, простѣйшія, натуралистическія представленія, уловить которыя нѣтъ возможности². Ясно одно, что первая

¹ Такова была позднѣйшая неоплатоническая форма религиозныхъ воззрѣній Сирія. Духъ и матерія, мужское и женское начало въ индѣ Вела и Мелитты, составили основу бытія міра. Schwolsohn. Die Saabier. B. 1. c. VI. Die schöpfung. S. 752.

² Къ объясненію этого мы возвратимся, впрочемъ, въ отдѣлѣ о космогоніи вавилонянъ.

тріада представляеть собою первичный матеріалъ вседенной и нервняныя силы, которыя породили изъ себя дальнѣйшія реальныя формы,—то, что въ другихъ религіяхъ называлось зародышемъ міра и представлялось подѣ формою міроваго яйца. Ану, Бэлъ 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 Бэла—Samas—солнце, а на мѣстѣ Нисрукъ—Sin, — 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 подѣ формою луннаго круга; иногда надъ этимъ кругомъ возвышался человѣческой бюстъ, съ тѣлою на годовѣ ³. Самасъ по надписямъ, «ве-

¹ Если, какъ доказывали мы, Бэлъ, а слѣдовательно и Бэлитъ — божества чужеземныя, то остаются только Ану и Нисрукъ, т. е. хаосъ и духъ, или вѣтеръ, что упрощаетъ космогонію и еще болѣеближаетъ ее съ библейскимъ преданіемъ. Но объ этомъ въ своемъ мѣстѣ.

² Schwolsohn. Die Ssabier. 11, 22, 156.

³ Layard. Culte de Mithra. Въ Харранѣ и Сиріи Синъ представлялся андрогеномъ, т. е. въ мужской и въ женской оорѣ. Въ подѣ

ливій 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; оросителя». Бури и громы—его характеристическій знакъ на памятникахъ². Когда всѣ боги этой триады ставятся вмѣстѣ, то первые два представляются подъ эмблемами солнца и луны, а послѣдній подъ образомъ собаки,—символь свѣта у халдеевъ-ассиріянъ³. Съ ними связаны также, какъ и съ богами первой триады, особыя женскія божества⁴. И эта вторая триада въ миѣической теософіи халдеевъ выражалась цифрами, которыя, сравнительно съ начальной триадой,

вѣйшее время его символомъ служили то голова вола подъ кругомъ луны, то голова женщины или юноши надъ тѣмъ же луннымъ кругомъ. Schwolohn. Die Ssabier. II, 156 и 157. На нѣкоторыхъ, исклю. чительно вавилонскихъ, памятникахъ этотъ богъ луны называется Nappagu, т. е. свѣтоносный. Легенда, передаваемая Ктесіемъ, гласитъ, что это былъ женоподобный сатрапъ Вавилоніи или андрогенъ, содержавшій въ своемъ гаремѣ тоже андрогена. Миеология 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 крылами 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-paid. Первое имя значить «царица» отъ Malk, Melek — царь, какимъ является Самасъ въ второй ассоціаціи. Она называется также «звѣзда рѣки Тигра». Богве известна Gula. По Ленорману, это имя аккадское и значить: «великая». Anunit, называвшаяся также Napa или Nappasa (2 Маккав. 1, 13 и 15), сравнивается у грековъ съ Арте-

уменьшались вдвое; ряды боговъ, какъ сказали мы, идутъ въ убывающемъ порядкѣ по отношенію къ универсу и его единой, все вмѣщающей сущности. Синъ обозначался цифрою 30, Самасъ — 20, Бинъ — 6¹. 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 полного отображенія и вмѣстилища свѣта, и окончить общимъ звѣзднымъ пространствомъ, или наоборотъ, начавъ общимъ свѣтовымъ пространствомъ, закончить солнцемъ, какъ высшимъ отображеніемъ свѣтоваго начала³. Впрочемъ фактъ видимаго возвышенія луны предъ всѣми другими свѣтилами, съ которыми мы здѣсь встрѣчаемся, не есть исключительный. Кажется, у нѣкоторыхъ народовъ западной Азіи (Арменіи и Сиріи) она, дѣйствительно, имѣла культъ, развитый предпочтительно предъ культомъ солнца⁴. Кромѣ того чувства таинственности, какое возбуждаетъ это ночное свѣтило, о чемъ мы уже гово-

мидю. Нѣкоторые видятъ въ этихъ трехъ богиняхъ одну—Gula, которая является въ тройственной формѣ. Gula имѣла культъ и въ Сиріи, сохранившійся до конца. Lepormant. Essai. p. 98—104. Жена Бина называется «Sala», съ эпитетомъ «пшши»—мать, изъ чего образовалась Salouшши, *Σαλαμβα* классическихъ писателей, известная и въ культѣ финиціанъ 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—Мъ»,—одно изъ главныхъ божествъ на всемъ западѣ Азіи. Histoire des religions de la Grece antique, t. III. pag. 123, 192.

рили, безъ сомнѣнія, имѣло значеніе и вліяніе луны на плодородіе. Deus Lupus дѣйствительно былъ, какъ и замѣчено, сравнительно, древнимъ божествомъ во всей Сиріи, а въ Харранѣ культъ его сопровождался жистеріями¹. Частіе, 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 триадѣ.

За триадою 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 Библии, въ Ассиріи и Халдеѣ поклонялись «силамъ небеснымъ» и *всему воинству ихъ*². Главнѣйшихъ изъ планетныхъ боговъ, предстанявшихъ 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 Chwolson. Die Ssabier. II. S. 156.

² Иерем. 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, повидному, не всегда одинаковъ. Lenormant. Essai. p. 104—105.

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 религиозно-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, господъ силы, сокрушитель враговъ, врагъ непокорныхъ и владыка огня» ³. На изображеніяхъ фигура его имѣетъ видъ ужасающей; 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 религиозной доктрины, Адаръ

¹ Chwolson. Die Ssabier. II, 782.

² Movers. Über d. Relig. d. Phoeniz. S. 339.

³ Renoumant. Essai. p. 110. Между металлами богу Адаръ принадлежало *железо*.

⁴ Онъ былъ богомъ охоты и призывался въ помощь царямъ, при отправленіи на войну и на ловлю звѣрей. Нѣкоторые впрочемъ различаютъ бога охоты отъ Адаръ собственно.

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 Адарѣ 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, въ послѣдствіи 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-zamdan, что значитъ могучій ⁴. Adar-zamdan назывался также Malik — Мелехъ-царь, Адра-Мелехъ въ Библии 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 «вокомъ солнца». Ibid. 114.

³ Моверсъ изводитъ и персидскій культъ огня изъ этого культа богу Адарѣ. Ассиріане и халдеи передъ войскомъ носили священный огонь, — символъ подающей силы Адара. Movers. Lib. cit. S. 340.

⁴ На другомъ халдейскомъ нарѣчій: Bar, вслѣдствіе чего у Ктезии составилось имя *Парабэнте*, т. е. Bar-zamdan.

⁵ Царствъ 17, 31. Кажется, Адаръ-Мелехъ былъ прототипомъ Иц-

Мардукъ (въ Библии—Меродахъ)¹, представитель планеты Юпитеръ, въ послѣдствіи въ Вавилонѣ сливавшійся съ самимъ Беломъ, вторымъ лицомъ первой триады, и называвшійся сыномъ Нисрука, въ надписяхъ имѣеть эпитеты: «судія, верховная опора, богъ легионовъ». 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 счастья².

Богиня планеты Венеры, или ассирійская Венера носила имя Istar, что значило, повидимому, «звѣзду» по преимуществу, или самую «блестящую» изъ звѣздъ, — названіе, сродное съ финикійскимъ Астарта³. Это

никійскаго Молоха, что увидимъ ниже. Культъ его, по свидѣтельству Библии, 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 Вагъ, побѣдися Меродахъ.» Іерек. 50, 2.

² Schwolsohn. Die Ssabier. II, 387. «Ты Господь блага, не знающій зла, который самъ полнота счастья и раздатель его». Dimeschqi. Text. III, §. 3. Цвѣтъ его здѣсь былъ земной. Иногда онъ изображался и съ головою птицы. Ibid. S. 677. Кажется, это божество имѣло связь съ богомъ счастья Гадъ, упоминаемымъ въ Библии въ исторіи Харрана. У финикянъ также былъ Вааль-Гадъ.

³ Множественное Istarati перешло у финикянъ въ имя Астарты (Astartet, Astart). Асера (Aserah, Asurit) также, повидимому, — одного корня и значенія. Впрочемъ въ своемъ начальномъ происхожденіи это имя едвали семитическое; оно тождественно съ арійскимъ *astir* (у грековъ) и *astaga* (у персовъ). Значитъ, повидимому, звѣзда. Нерюг. Encyklop. B. I, 565, 638.

«цѣть боговъ и бытія» и она, повидимому, называется «царицею небесною» у пророка Іереміа¹; какъ самая свѣтлая изъ планетъ, Истаръ была модификаціей тогоже понятія, которое заключено было въ идеѣ о Балитъ, но въ болѣе частной формѣ. Она олицетворяла собою и силу рожденія, и производительности вообще, и частіе понятіе блага, счастья, 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 тиара, 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 получала особый эпитетъ Загранитъ, который, какъ сказано выше, значилъ производительница сѣмянъ. Въ этомъ значеніи она изображалась обнаженною и съ младенцемъ на рукахъ³. Въ Вавилонѣ она считалась женою Мардука, который отождествлялся съ Беломъ и представлялъ планету Юпитера,

¹ Іереміа. 44, 17—18.

² Layard. Culte de Mithra. Lenormant. Essai. p. 116—117.

³ Ibidem.

а иногда смѣшивалась съ Белитъ (вслѣдствіе чего греки и называли ее иногда Герою) ¹. Нергалъ, по-видимому, 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, кахетей, представляла собою воинственную стихію, а ниневійская—чувственную—Загранит. Здѣсь она называлась «Asarīt»,—богиня удовольствій. По-видимому, изъ Вавилона она перенесена была и въ Самарію. 4 Царствъ 17, 29—31.

² Lenormant. Essai. p. 124. Oppert. Exped. en Mésopot.

³ Ibidem. На нѣкоторыхъ надписяхъ Нергалу усвоится жена Laz (Авлаверь въ Библии—4 Царств. 17, 31). У сабеевъ были богъ Nebae и Nerg—демоны тѣхъ же свойствъ, какъ и Нергалъ, и представляли собою его модификацію. Ibidem. p. 123.

⁴ Schwolohn. Die Ssabier. II, 389. Dimeschqi. Text. III, § 4. Къ этому богу, какъ и къ Сатурну, действительно привязаны были понятія о злой силѣ. Сатурнъ и Марсъ, по Мовсеру, имѣли много общаго.

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 мировыхъ 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-Банипальъ приписываетъ свою мысль о построеніи бібліотеки 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 триады и съ самимъ Илу Ассуромъ, заключаютъ собою кругъ 12 главнѣйшихъ божествъ Вавилона и Ассиріи.² Но сверхъ ихъ въ вавилоно-ассирійской миеологіи признавалось множество другихъ боговъ, составлявшихъ низшія ступени божественныхъ отраженій, или проявленій ³. Діодоръ сицилійскій ⁴ сообщаетъ, что сверхъ 12 божествъ были еще боги *βουλεσι*, т. е. совѣтники, или помощники главныхъ бо-

¹ Chwolson. Die Ssabier. II, p. 164, 685.

² Θεοὶ κύριοι Діодора сицилійскаго, владычествующіе надъ 12-ю мѣсяцамъ, или званами зодіака.

³ На таблицахъ боговъ Ассиро-Вавилоніи исчисляется многое множество божествъ. По всей вѣроятности, это боги, различные настолько по содержанію заключенныхъ въ нихъ понятій, сколько по различнымъ названіямъ и формѣ. Таблицы представляютъ и генеалогію боговъ.

⁴ II, 30.

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 Kigub или Alari. 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, третью 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». Lepointant. Essai. p. 130. Предполагались сверхъ видимыхъ звѣздъ еще невидимыя, которымъ приписывалось зловерное 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 Библии, съ изображеніями духовъ въ другихъ древнихъ религіяхъ, то второй аналогіи нужно искать въ этихъ ассиро-вавилонскихъ Kigub, а не въ гренахъ Индіи, ицатахъ Ирана или сениксахъ Египта, какъ это многими предполагается и какъ это мы видѣли выше. Библейская символика дѣйствительно имѣла нѣчто общее съ семитическою. Kigub назывались «стражами» и изображенія ихъ ставились при дворцахъ ассиро-вавилонскихъ царей.

Другіе изъ свѣтлыхъ боговъ изображались въ чисто человѣческой формѣ, съ діадемою на головѣ; иногда же человѣческой бюстъ у нихъ заканчивался головою орла ¹. Духи мрачные, смертоносные представлялись подѣ 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 служить первый богъ первой триады—Ану, какъ въ Египтѣ—Атму. Въ началѣ все было водою, моремъ ³. По сказанію, передаваемому Берозомъ, въ этомъ морѣ (космогическія сказанія Вавилона привязаны къ представленію объ Эритрейскомъ морѣ), надъ которымъ носился мракъ, жилъ звѣрь по имени *šamû*, т. е. Ану, 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 (накового), въ другой—знакъ божественнаго достоинства. Видѣтъ въ этомъ прототипъ еврейскаго сикла съ изображеніемъ Ааронова жезла. Lenormant. *Essai*. p. 136.

² Наприм. левъ, одѣтый въ цвѣты, съ птичьимъ хвостомъ и крыльями и лапами орла. Форма, какаѣ дана духамъ въ видѣніи Іезекіиля, также напоминаетъ собою свѣтлыхъ духовъ у ассириянъ 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 ассириовавилонской религіи.

³ Euseb. Praepar. Ev. 'Αβυθῆδες τὰτα ὑδάται, λέγεται, ἅπαντα μὲν ἕξ ἀρχῆς ἕθνη εἶναι, θελάσσαν καλεομένην. IX. 41. Тоже въ Armen. Chron. Cap. X. Patrol. curs. compl. Migne. Graeca. t. XIX.

храмъ Бала. Надъ этими монстрами первобытнаго моря царствовала женщина 'ομάρωκα, что по халдейски *Θάωατθ*, а по гелленски *Θάλασσα*, т. е. Ум-Угук Балитъ. Все было смѣшано. Но вотъ Бэль разодралъ эту женщину поцоломъ и изъ одной ея половины создалъ землю, а изъ другой небо, и умертвилъ всѣхъ находившихся въ ней чудовищъ. Отдѣливъ свѣтъ отъ тьмы, Бэль создалъ солнце, луну и звѣзды, а затѣмъ отдѣлилъ воду отъ земли и прекрасно устроилъ мѣръ, который оставался, по умерщвленіи страшныхъ животныхъ, еще безъ живыхъ существъ. Чудовища, не снося силы свѣта, исчезли. Чтобы населить землю, Бэль 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 (*ὠάνητος*), 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 рассказъ, въ основѣ котораго лежитъ мысль о первобытномъ, жидкомъ и безформенномъ веществѣ вселенной, содержитъ въ себѣ тѣже теогоническія представленія, которые заключены и въ понятіи объ Ану, Балитъ и Бэль. Море ², полное животныхъ странной формы, это—богъ Ану, перво-

¹ Buseb. Chron. lib. I. c. II, 3—6.

² Кажется, халдеи и ассиріане на море съ его безднами смотрѣли, какъ на остатокъ первобытнаго хаоса.

начальная потенція міровой жизни ¹. Женщина Оморока—это Бэлить, 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 *царица 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 Бэль разсѣкаетъ ее и умерщвляетъ заключенныхъ въ ней чудовищъ. Смыслъ здѣсь тотъ, что хаосъ приводится диміургомъ въ порядокъ. Разсѣкая Омороку и убивая монстровъ, Бэль уничтожаетъ безформенное состояніе хаотической матеріи и прогоняетъ окружающій ее мракъ. Впрочемъ и ненависть, и любовь,—*ἔρις* и *ἔρως*, какъ говорили греки, часто въ мифологіи, справедливо замѣчаетъ по этому поводу Ленорманъ, играютъ одинаковую роль и значать одно и то же ³. Въ космогоніи Бэль—сила творческая, разгоняющая мракъ и оживляющая мертвое вещество; въ теогоніи онъ—начало, оплодотворяющее

¹ У Фотія въ Библиотекѣ (cod. 279 p. 1593) онъ называется *ὄφις*. «Говорятъ, замѣчаетъ онъ о вавилонскихъ сказаніяхъ, что какой-то мужъ Оисъ, получеловѣкъ, полурыба, одѣвавшійся въ кожу кита, исходить изъ Эритрейскаго моря и училъ людей астрономіи и писанью. Некоторые прибавляютъ, замѣчаетъ онъ, что Оисъ родился изъ первоначальнаго яйца, и что отъ этого онъ получилъ и свое имя (*ὄφις*—яйцо).

² Говоримъ это въ цѣляхъ выясненія, по возможности, смѣшанность представлений объ Ану и Бэлить и о ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

³ Евваі. p. 87.

пассивную матерію. Одна и таже идея могла быть одинаково выражена въ той и въ другой формѣ ¹. Но въ основаніи этого міѳа, 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 Вѣла, *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, сохранный въ арабскихъ переводахъ, г. Хвольсонъ также находитъ имя Adami между древними пророками страны, которому усвоится названіе *отца человечества* 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, видимо, никакого верховнаго источника жизни, (мы можемъ объяснить это замѣчаніе тѣмъ, что Илу-Ассуръ въ вавилонской космогоніи не имѣетъ мѣста, онъ стоитъ выше бога дигурга), и что затѣмъ они все изводятъ изъ Таубѣ и 'Атисѣ, т. е. изъ воды (Tihavti—*θάλασσα*, Бѣлѣть) и бездны (Арси — бездна, по объясненію Nougis въ Assyriæ dictionary), а изъ этого 'Алхѣн — Арси рождается Дахѣ; и Дахѣ, 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 воздвигнутое. Онъ называется при этомъ апостономъ, или про-

разсказъ Бероза о первобытныхъ временахъ, передаваемомъ Евсевіемъ и Абиденомъ, упоминаются другія имена царей и вождей, и первоначальное и постепенное развитіе гражданской жизни представляется подъ тоюже мифическою формою новыхъ откровеній бога Ану и его порожденій¹; 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 безпредѣльность². Самая

возвѣстникомъ «религій лунны». 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 человечества», Aqûlebîta «апостолъ солнечнаго культа», — астрономы и астрологи Sâmaï-Neheri и Ankebûta, проповѣдникъ религій Сатурна, Azâdâ и многіе святые, удостоенные божескихъ почестей. Но важно уже одно упоминаніе объ Адаи, какъ цивилизаторѣ и «отцѣ человечества». 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 'Aνιδωτος;—Annedotus—arsana pluviae или arsana mensuratum. Въ имени самого Ану онъ находитъ идею таинства и олицетвореніе откровенія, или всѣхъ вообще св. книгъ (Movers. Ueber d. Rel. d. Phoeniz. S. 955). Съ болѣешиимъ правомъ и на основаніи свидѣтельства вавилонскихъ памятниковъ, въ именахъ, какими у Абидена обозначаются откровенія Ану, находятъ названія, или вшитеты самого Ану и другихъ боговъ. Annedotus или Anudotus это Ану—законъ, 'Επιβουλος;—Eneubulus это Anu-Bel, 'Ανιδωτος;—Anementus, Anu-Manatu, т. е. Ану «счислитель». Lepoint. Essai. p. 250.

² Вавилоняне считали періоды времени Сарамъ, Нирâмъ, или Не-

исторія потопа рассказывается весьма сходно съ библейскимъ повѣствованіемъ. При десятомъ изъ царей, или патриарховъ, Ксисутръ (Xisuthrus, Σισουθρος) явился ему Балъ во снѣ и открылъ, что онъ намѣренъ истребить людей потопомъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ повелѣлъ Ксисутру сокрыть въ городѣ Сиппарѣ (Сефарнаимъ 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 бровку 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 Асуръ-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 цѣлкахъ времени, указываемыхъ терминами: Саръ, Ниръ и Соссъ. Соссъ (σοςσος, σσσσσ) равнялся 60-ти годамъ; соединеніе 60-ти соссовъ давало Саръ (σαρσ—вогос), т. е. періодъ въ 3,600 лѣтъ. Это космическій часъ, по отношенію къ которому соссъ есть минута. Ниръ или Нерь—Νῆρος обнималъ собою 600 лѣтъ, или 10 соссовъ. По Берозу, прошло до десятаго изъ царей, Ксисутра 120 саровъ, т. е. 43 мильяды и 2 тысячи лѣтъ или 432,000 лѣтъ. Euseb. Chron. lib. 1, c. VI. Lenormant. Essai. pag. 188.—200.

этомъ изъ рѣчи Джона Смита, профессора ассирійскаго языка въ Лондонѣ, читанной имъ въ декабрь 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 живъ, по видимому, 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 Xisuthurgus—Σισυθρως; Бероза, говорить, 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.

лись потопомъ. 7 дней продолжалась буря и затѣмъ успокоилась. Злые люди всѣ погибли. Сизить 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 Сизить вывелъ изъ корабля всѣхъ животныхъ и устроилъ возліаніе и алтарь на вершинѣ горы; боги собрались на эту жертву и пріятное для нихъ горѣніе. Въ заключеніе разсказа Сизить говоритъ о томъ, что издревле *великій богъ*, по своему усмотрѣнію, создалъ великое *блаженство Ану* и описываетъ бога Бѣла, 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 приурочиваетъ 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 (τὴν ἰσχυρὰν), которая нынѣ зовется Вавилономъ. Но когда они довели ее до высоты, близкой къ небу, боги бурей низвергли эту построй-

¹ Последнія 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.

ку. Этими руинами и дано имя Вавилона. Вместе с тем произошло смешение языков у людей, до того времени говоривших одною речью. Потом открылась война Сатурна с Титаном¹. Правда ученые, как Ренан и другие, 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 той же сивиллы, на которую ссылается Іосифъ Флавій?² Не вдаваясь въ спорный и трудно разрѣшимый вопросъ о вліяніи евреевъ на халдеевъ въ эпоху Бероза³, мы можемъ замѣтить на это, что нынѣ въ самыхъ памятникахъ Вавилона находятъ подтвержденіе этому сказанію и слѣды упоминаній, 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 представляется весьма сомнительнымъ. Нынѣ известно, что такъ называемыя сивиллинныя книги принадлежатъ позднѣйшему времени и что большая 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. Невѣроятную признаетъ онъ и возможность вліянія со стороны евреевъ во времена Бероза на халдейскихъ жрецовъ. Euseb. p. 348.

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 бога¹. Храмъ этотъ назывался: «вѣчный домъ». Онъ былъ построенъ въ честь семи главныхъ планетныхъ боговъ, и съ его башни производились астрономическія наблюденія. Руины его остаются донинѣ, 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 Библия, сблизая фактъ смѣшенія языковъ съ самымъ названіемъ того города или мѣста въ Сеннаарской долинѣ, гдѣ, предъ временемъ разсѣянія племень, строился громадной высоты «столбъ», съ вершиною «даже до небесъ» и, по намѣренію строителей, имѣлъ «сотворить имъ имя» прежде, чѣмъ они разсѣются по лицу всей земли². 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 наречеса имя его смѣшеніе (Babel), яко тамо смѣси (belel) Господь устна всехъ земли: и оттуда разсѣи ихъ Господь по лицу всея земли».

Рел. древ. міра. Т. II.

этотъ храмъ былъ построенъ древнимъ, или *первымъ* царемъ, но не доконченъ, 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 Вѣла былъ другой — древній, но постройка его не кончена и брошена. Библия говоритъ, что строеніе башни не окончено по особому дѣйствию Вожества, покаравшаго строителей за высокомеріе. 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 Лемормана: *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 грозахъ, разрушившихъ храмъ, и объ умопомѣшательствахъ людей, его строявшихъ. *Ibidem.*

нивовъ Ассиріи и Вавилоніи относительно вавилонской башни. Храмъ построенъ въ воспоминаніе о городѣ *Борзиппъ*, или на мѣстѣ этой древней Борзиппы¹. Имя этого древняго города въ высшей степени замѣчательно по отношенію къ преданію о построеніи вавилонской башни. Филологи, или ассириологи видятъ въ немъ значеніе: «городъ разсѣянiя племенъ» (Оппертъ), или «городъ смѣшенiя языковъ»². Если мы къ этому прибавимъ, что библейскій текстъ въ сказаніи о вавилонской башнѣ не даетъ основанiя имя смѣшеніе (сего рода нарече имя его (града) смѣшеніе—*Babel*)³ относитъ непременно къ названію самой столицы халдейской — Вавилона, которое, какъ мы знаемъ уже, значить: «врата или городъ Илу», (какъ это до послѣдняго времени принималось большинствомъ экзегетовъ Библии); то въ древней Борзиппѣ найдемъ историческое указаніе на ту мѣстность, въ которой, по словамъ Библии, произошло смѣшеніе языковъ и которая была исходнымъ пунктомъ разселенiя 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 ориенталистовъ, 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 донныя сохранилось въ мѣстности около Вавилона, жителя которой руины древняго города называютъ словомъ *Birs*.

² *Lenormant. Essai*. p. 349.

³ Быт. II, 9.

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, передаваемого Беровомъ 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 Lepontant. Essai. p. 350. Лепорманъ замѣчаетъ, что имя Babilou писалось и нераздѣльно, т. е. не Bab-ilou, а Babilou и обозначалось тремя идеографическими знаками, соответствующими тремъ словамъ: Ba-bi-lou, которыя значили: «корень, языкъ, горедь, 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 племень, халдейскія преданія, повидимому, были не всегда одинаковы. «И речеть, говоритъ у пророка Исаіи объ ассирійскомъ царѣ не взяхъ ли страны, яже выше Вавилона и Халани, *идже стольж создамъ?* (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 Борампѣ. Талмудъ вавилонскій говоритъ, что воздухъ Борампѣ *помрачаетъ память*, и что здѣсь было смѣшеніе языковъ. Lepontant. Essai. p. 354.

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 вратникъ чертахъ религіозное воззрѣніе халдеевъ и ассиріянь. Подобно египетскому, оно все привязано къ планетному міру. Какъ раскрывалось оно частіе, неизвѣстно. Достоверно 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 судьбъ 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 Известны были книги «о таинствахъ солнца и луны», приписываемыя древнимъ пророкамъ и праотцамъ, Adami и Asqôlebitâ. Schwobn. 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 Халдеи считали отечествомъ чародѣйства. Непопятныя 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.

лами, съ которыми нераздѣльна жизнь боговъ, но «пророки», т. е. жрецы, кажется, доходили до чисто рационалистическихъ 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 ѣтимъ и служитъ наказаніемъ за наши грѣхи. Другіе изъ ѣтихъ древне-халдейскихъ пророковъ шли еще дальше и утверждали, что все 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 больше на настоящую жизнь и спрашивая у боговъ счастья

¹ Chwolson. Ueber die Ueberreste d. altbabyl. Literatur. S. 173. Изъ ѣтихъ 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 вышшее генератіо аequivoca 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 рационализма въ Халдеѣ, какъ и нынѣ въ Европѣ, вело къ разладу между старыми и новыми партіями мудрецовъ и жрецовъ.

и долголѣтія здѣсь, на землѣ. Нравственный идеаль 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 времени, допускали періодическіе потоны и другія правильно возобновляющіяся катастрофы и измѣненія въ природѣ. Вообще же халдей зналъ только текуцій, но неизмѣнный круговоротъ явленій.

Культь религіозный отвѣчалъ сидерическимъ воззрѣніямъ на божество и характеру самого народа. Храмы, судя по извѣстѣйшимъ изъ нихъ, въ своей архитектурѣ выражали астрономическую идею. Таковъ, упомянутый уже нами, храмъ Бала, который до-

¹ Вновь открываемые ассирійскіе памятники указываютъ на едва вѣроятное развитіе чувственности въ Ассиріи и Вавилоніи.

² Нѣкоторые впрочемъ, хотя не совсѣмъ ясными мѣста въ остаткахъ вавилонской письменности говорятъ, повидимому, о вѣрованіи въ своего рода андѣ (холодный). Древній законодатель Ischita угрожаетъ нечестивымъ сожженіемъ (Vergbrennung), или уничтоженіемъ ихъ душъ посредствомъ холода и мороза. Schwolohn. Ueberreste. S. 158. Еще болѣе замѣчательно въ этомъ отношеніи, по нашему живнію, одно выраженіе въ переведенномъ Смитомъ разсказѣ о потопахъ. Въ заключеніе его, какъ мы видѣли, упоминается о созданномъ «великимъ богомъ» *блаженствъ Ану*, т. е. бога бездны, или нижняго неба, иначе бога анда. 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. Погребальныя обряды ассирійянъ и вавилонянъ, по замѣчанію Геродота, были подобны египетскимъ, — въ чемъ именно — греческій историкъ не объясняетъ. Мало понятна и цѣль ихъ обычая называть тѣло умершаго медомъ, о чемъ также кратко сообщаетъ описатель Herodot. I, 198.

волью 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» — Бѣла, гдѣ, по Геродоту, стояла постель бога и золотой столъ. Здѣсь, подобно тому, какъ это было въ египетскомъ храмѣ Аммона въ Оивахъ, ночевала женщина, избранная Бѣломъ. Внизу же, въ другомъ храмѣ находилось огромное золотое изваяніе этого бога. ³ Изъ Бероза мы знаемъ, что стѣны храма были украшены миеологическими 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 влияніемъ 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 символю 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 (Оре), изъ чего объяснялось возникновеніе культа такъ-называемыхъ Идеямъ-Дактиламъ. Этыхъ духовъ отождествляли съ кабирами, которые приз-

когда эвгемеризмъ проникъ въ Халдею, здѣсь показывали, по словамъ греческихъ писателей, и гробъ бога Вела.¹ Извѣстенъ еще подобный храмъ въ Урь, 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, на примѣръ,—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 лѣстницей, 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 представлений у всѣхъ семитовъ касательно откровеній человѣку неприступнаго божества, безмѣрно возвышеннаго надъ міромъ. Но символика храма Вела въ Вавилонѣ уже непосредственно связана съ мыслию объ откровеніяхъ божества *изъ 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 таинственныхъ письменъ, служившихъ 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 назвалъ Beth-el, Веель, т. е. домъ Божій.

носили въ жертву юношу. ¹ Культъ боговъ мужскаго пола отличался жестокостію, а культъ богинь — Бэлитъ и Истаръ—Загранит — 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 то же 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. Достоверно извѣстно, съ другой стороны, что въ Ассиріи и Вавилонѣ обожались фаллы и самые идолы часто изображались подъ эту форму. ⁴ Ставились громадныя столбы, илиobelisks того же 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 той же Халдеѣ извѣстенъ

¹ Chwolson. Die Ssabier. II, Dimeschqi. t. III, §. 7. В. II. S. 395. Предварительно его лишали разсудка, заставляя пить вино. «Мы пришли къ тебѣ», говорили богу, «съ человекомъ, который такъ же, какъ и ты, умненъ и подобенъ твоему существу; прими его отъ насъ благожелательно».

² Herodot. I, 199.

³ Стт. 42. 43.

⁴ Іезек. 16, 17.

⁵ Такъ было и въ Сиріи, и въ Финікіи. Жрецъ восходилъ на эти посвященные богинѣ плодородія огромныя 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.

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 иные 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 Schwolohn. Ueber die Ueberreste d. altbabyl. Liter. S. 156. Последователи этой религіи, или секты одѣвались въ грубую черную одежду изъ шерсти, уклонялись отъ удовольствій жизни и въ пищу ограничивались самымъ необходимымъ. Въ странѣ, отличавшейся жестокію чувства, были и проповѣдники нравственнаго ученія, проникнутаго особенно 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 жизнью (была, поведимому, вѣра въ нетлѣніе тѣла праведниковъ), то другіе доказывали, что для этого нѣтъ иныхъ средствъ, кромѣ вещественныхъ. Schwolohn. *ibidem*. S. 176.

«древнемъ Вѣлѣ», представляется загадочно-выдѣляющеюся изъ круга общихъ религіозныхъ воззрѣній Ассиріи и Вавилона. Но удерживаемся отъ такихъ предположеній, въ виду возможности возраженій о ихъ произвольности.

Достоверно, 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 Chwolson. Die Ssabier. B. II, S. 319. Die Mysterien der Ssabier.

² Ueber d. Ueberreste d. altbabyl. Literat. S. 159.

РЕЛИГИЯ 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 *внѣшней* стороною своей жизни и внѣшними проявленіями своихъ свойствъ. Въ богахъ природы, какъ и въ самыхъ явленіяхъ физическаго міра, служившихъ вмѣстительствомъ божественныхъ силъ, финикіянинъ, согласно со всѣми семитами, видѣлъ, по характеристическому выраженію финикійскихъ памятниковъ, только внѣшнее откровеніе божества, только «лице Божіе»,

Θεοῦ πρόσωπον¹. 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 тамъ².

Первое мѣсто между божествами финикійской религіи занимаетъ, такъ извѣстный изъ Библии, Вааль. Это тоже, что вавилонскій Вэль по своему значенію, а имя его — финикійская форма тогоже имени Бэль и значить также господинъ. Греческіе писатели и его, какъ Бала, отождествляютъ то съ своимъ Юпитеромъ, то съ Сатурномъ, то называютъ богомъ солнца. Какъ и вавилонскій Бэль, Вааль былъ богъ неба въ общемъ смыслѣ животворной, оплодотворяющей землю

¹ Священная гора въ Перей называлась у финикійцевъ: Pniel, т. е. «лице Божіе, видъ Божій», другая — на берегу Средиземнаго моря точно также, по свидѣтельству Страбона, называлась Θεῶν πρόσωπον. Strab. lib. XVI. C. 2. Библия въ этомъ отношеніи представляетъ совершенно сходное воззрѣніе. Явленіе Бога Іакову богоборцу называется *видъ Божій: егда пріиде видъ Божій* (Быт. 32, 31). Въ кн. Судей (8, 8) упоминается городъ Фануилъ, что значить тоже: «лице Божіе».

² Замѣчательную попытку на уясненіе и научное построеніе системы религиозныхъ 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. Сама же система финикійской религіи построена имъ произвольно и заключаетъ въ себѣ странные взгляды, далеко не отвѣчающіе указаніямъ вновь открытыхъ памятниковъ.

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-šemel*», т. е. владыка солнца. Первоначально онъ не имѣлъ изображеній; символами его, какъ и Бѣла, служили камни, или каменные столбы¹; а въ позднѣйшій періодъ онъ представлялся, такъ же, какъ и Бѣлъ, въ человѣческомъ видѣ, съ вѣнцомъ на головѣ изъ лучей солнца. Въ качествѣ высшаго изъ боговъ страны, онъ назывался Вааль Бѣритъ (*Berith*), т. е. «Ваальъ союза», — владыка всѣхъ, вмѣстѣ государственно соединенныхъ, финикійскихъ, или сиропиникійскихъ 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-Hermon* и *Baal-Phegor*, т. е. богъ горъ Ермона и Фегора. Въ качествѣ мѣстнаго бога, онъ конечно приобрѣталъ 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 принадлежностью солнечнаго культа. См. *Real. Encyclopäd. von Herzog*. В. I. *Baal*.

² Суд. 8, 33; 9, 4.

какъ и Ваалъ 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 Библии «иудейскій Ваал-Zebub или Zebuf (4 Цар. 1, 2, 16), у новозавѣтныхъ писателей Вельзевулъ—Βελζεβούλ, значить: «Ваалъ летающій, или Ваалъ мухъ». Ваалъ, какъ и греческій Зевсъ *Ἰερόςθεος*, признавался, очевидно, владыкою или сокрушителемъ мухъ и вообще вредныхъ насекомыхъ, во множествѣ явившихся во время лѣтняго зноя. Нѣкоторые, впрочемъ, находятъ, что Beel-Sebul первоначально значило: «владыка жилища», т. е. небснаго. *Alm. Theologische Briefe*. I, 490.

² Melkarth—сокращеніе изъ Melek-kiryath, т. е. царь города. *Leopoldant. Manuel d'histoire* t. III. p. 128. «Владыка 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, пытается 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 patrie* т. е. Ваала, — божество, сходное по значенію съ библейскимъ «ангеломъ Іеговы»). Въ мифахъ, передаваемыхъ греческими писателями, этотъ богъ называется сыномъ Ваала, умирающимъ и затѣмъ вновь встающимъ. Кажется, греки смѣшивали его съ Адонисомъ. Правда, Мелькартъ и у Санхониатона отождествляется съ Геркулесомъ, но и у него, какъ у Филона (библосскаго), имена боговъ намѣренно сближаются съ греческими. Правда, и самое имя «Геракла» или Геркулеса изводитъ съ семитскаго корня (*ag-chal, eg-col*, т. е. огонь или зѣньр 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

Рядомъ съ Вааломъ, 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 Финикии онъ отождествлялся съ Вааломъ, какъ однородное божество, или какъ извѣстная сторона въ понятіи о томъ же богѣ (Baal-Melech). Видимое сходство его съ Вааломъ и то, что онъ замѣнялъ иногда послѣдняго, даютъ поводъ признавать его однимъ изъ древнѣйшихъ семитическихъ божествъ наравнѣ съ обще-семитическимъ Ел или Елиш. Сопоставляютъ его даже съ библейскимъ Іеговою, страшнымъ «богомъ воинствъ», который, по мнѣнію рационалистическихъ экзегетовъ Библии, 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. Encyklopädi für Prot. Theolog. v. Herzog. B. I. Baal.

¹ 3 Царствъ. II, 7. Іереміа 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 впоследствии 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, Danmer. Herzog. Encyklop. für Prot. Theologie B. 9. Moloch. S. 720.

Ред. др. міра. Т. II.

18

нѣйшее время перенесено было на планету Марсъ, и ему, какъ мы видѣли, по преимуществу усвоилось тоже имя Мелехъ — царь, для обозначенія идеи о все-сокрушающемъ могуществѣ. Но богъ огня, или огненного культа у финикиянъ 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 Вааломъ. Моверсъ видитъ въ немъ дѣйствительно тогоже Ваала, но въ другой, *отрицательной* сторонѣ его. Если Ваальъ есть сила природы рождающая, животворная, благодѣтельная, то Молохъ или Вааль-Молохъ есть тоже небо, или тоже солнце, но въ его враждебныхъ, палящихъ, засушающихъ 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 при-вязана, какъ и идея Ваала, къ солнцу и небу вообще, а впоследствии къ планетѣ Марсъ, какъ и въ Вавилонѣ (хотя она заключаетъ въ себѣ и элементы древняго Бѣла, или Бѣла 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.

и нравственнаго огрубѣнія народа и вообще религіознаго матеріализма, перешла въ идею страшной сокрушающей силы, которая умиливается только кровавыми жертвами дѣтей, т. е. поражаетъ жизнь въ самомъ ея началѣ. Нельзя не видѣть, во всякомъ случаѣ, что идея Молоха, царя боговъ, вполне 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, всепоглощающемъ зноѣ. Царь боговъ открывалъ для нихъ свое могущество въ грозныхъ, разрушительныхъ явленіяхъ природы. Онъ былъ для нихъ тоже, что Вааль 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 Теофилактъ въ толкованіи на 7 гл. Дѣян. говоритъ, что символомъ Молоха служилъ блестящій черный камень—*εἰς ἑσπερίου τύπου*, т. е. въ указаніе на утреннюю звѣзду, или для обозначенія, что утренняя звѣзда служила его типомъ. Herzog. Encyclop. B. 9. Moloch. S. 716.

² Съ этой точки зрѣнія на Молоха нужно смотрѣть, какъ на мате-

дельно 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 Вааль, но въ немъ по преимуществу отразилась идея могущества разрушающаго и уничтожающаго, тогда какъ въ Ваалѣ—идея производительной, творческой силы.

Но если Вааль, или Вааль-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, миѣ о которомъ весьма сходенъ съ миѣомъ объ Озирисѣ и Изидѣ. ² Адонисъ, какъ называли его греки, по финиійски—«adon», т. е. Adonai, Господь,—извѣстенъ былъ не въ Финиіи только, но и въ Сиріи, а въ Виблосѣ былъ

рѣализацію и грубое искаженіе библейскаго ученія о неприступномъ величіи божества, которое есть «огнь пожигающій». Логически основательнѣе предположить, что понятіе Молоха есть вырожденіе и огрубленіе 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: «воспріяте скивию Молохову и звезду бога вашего Ремана,» — но оно никакъ не можетъ служить такимъ доказательствомъ, наоборотъ—здѣсь напоминаются заблужденія евреевъ и *уклоненія ихъ къ идолопоклонству*.

¹ И Вааль былъ страшнымъ богомъ, и ему приносились человѣческія жертвы.

² Египтяне ли заимствовали этотъ миѣ у финиційянъ, или наоборотъ, финиційяне отъ египтянъ,—сказать трудно. Можетъ быть, ни то, ни другое.

выспимъ мѣстнымъ божествомъ и имѣлъ здѣсь великолѣпный храмъ. Упоминаемаго у пр. Іезекіиля Таммуза, или Таммуза, о которомъ плакали іерусалимскія женщины, ¹ считаютъ финикійскимъ Адонисомъ, или божествомъ съ нимъ тождественнымъ. ² По мнѣю 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, плачь и скорбь смѣнялись торжествомъ радости въ воспоминаніе о его оживленіи.

¹ Іезек. 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 мѣсяць 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 мнѣю о немъ, въ Сиріи очень древень. Послѣ его дѣйствительно смѣшивали съ Адонисомъ, какъ и самого Адониса съ Озирисомъ и съ греческимъ Діонисомъ, и самыя мнѣю о всѣхъ этихъ богахъ были перемѣшаны. *Ibidem*. II, S. 27, 201, 205, 209, 606. Если Таммузъ и Адонисъ одно и тоже, то имя перваго, которое значитъ: «разлученіе, раздѣленіе», указываетъ въ немъ также бога весенняго солнца. Онъ разлучается съ своею возлюбленною *Baalitā*, т. е. производительная сила его удаляется отъ природы. Тотъ же смыслъ даетъ и то обстоятельство, что Таммузу въ Сиріи посвященъ былъ мѣсяць іюль, со времени котораго начинаются убывающія растительность жары. *Movers. Untersuchung. über d. Relig. d. Phoeniz*. I. S. 196.

Смыслъ мѣся ясенъ. Адонисъ есть олицетвореніе весны и лѣта, смѣняющихся зимою, за которой снова слѣдуетъ весна.¹ Такимъ образомъ, мифическая исторія этого сына Ваала выражаетъ собою то, что заключено въ понятіи самихъ Ваала и Молоха. Живительная сила природы, — стихія Ваалова, — олицетворена въ Адонисѣ, его наслажденійхъ и его оживленіи, а разрушающій элементъ Молоха въ демоническомъ животномъ, враждебномъ Адонису, и въ смерти этого послѣдняго.

Таковы главные божества финикійскаго культа, между которыми у Санхоніатона упоминаются еще Ададъ и Адрародъ, повидимому, также боги солнца, сродные съ Вааломъ и извѣстные всей Сиріи.² Всѣ они тоже, что и Ваальъ.

¹ По другому (греческому) мѣну объ Адонисѣ, онъ сынъ сирійскаго царя, жившій съ своею дочерью, какъ женою. Узнавъ впоследствии 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. Аеродита, прельщенная имъ, положила его въ ящикъ и отдала на сохраненіе Персефонѣ. Эта послѣдняя не хотѣла расставаться съ нимъ и не отдавала его Аеродитѣ. Зевсъ присудилъ, для удовлетворенія тяжущихся сторонъ, чтобы Адонисъ одну треть года былъ у Персефоны, другую у Аеродиты, третью — гдѣ самъ захочетъ. Персефона, конечно, зима, а Аеродита — весна. *Movers. S. 212—215.*

² Ададъ, или Гададъ, Гадъ, какъ онъ называется въ Библии — 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. *Chwolson. 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. Мнѣе говорить далѣе, что онъ вступилъ въ войну съ богомъ Понтомъ, но былъ побѣжденъ и обратился

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 Брона. По другимъ сказаніямъ, проникнутымъ взглядами Евгемера, онъ царь Ниневин и противопоставляется Бзелъ-Самену, — царю Вавилоніи. (Не значить ли это, что Димару — ассирійское божество, уступившее мѣсто халдейскому Бэлу?). Различаютъ въ мнѣшескихъ сказаніяхъ двухъ Димару или Тамару, какъ двухъ Бэловъ (старшаго и младшаго) и какъ въ Индіи нѣсколько воплощеній Кришну. Но что такое частіе этого Тамару, опредѣленно нельзя сказать. Моверсъ отождествляетъ его съ Діонисомъ, что не даетъ, впрочемъ, никакой опредѣленной мысли. Рѣтъ выводить 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 (еракійскій пѣвецъ Тамирисъ, скисская 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. Schwolohn. Die Ssabier II, 291—294. Еще замѣчательнѣе загадочное таинственное божество съ именемъ Іао, упоминаемое въ числѣ финикійскихъ божествъ у Макровія, Іоанна Лиды (Lydius) и Кедрина ὁ πάντων ἑκτος θεός, Ἰάω). У Санхоніатона также встрѣчается это имя и Ἰάω 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» (ἄρρητον) 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 νοητόν часто называется еще Σαβαώθ. Онъ же — диміургъ, или «творческое начало» (мудрость, гармонія). Οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν Ἰάω λέγουσι, ἀντὶ τῆ φῶς νοητόν. Τῇ φοινίκων γλώσσῃ καὶ Σαβαώθ δε πολλαχοῦ λέγεται, σίον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλεις, τῷ τρίτῳ ὁ ἠμυργός. Lydius de mens. IV, 38, 74. Все это заставляетъ, notwithstanding, признать въ Ἰάω имя библейскаго Іеговы. Моверсъ, однако же, находитъ въ немъ особое божество тойже вавилонской религіи. Это φῶς νοητόν халдеевъ, т. е. въ спѣе понятіе о божествѣ, богѣ отвлеченномъ, чѣмъ Бэлъ, представ-

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 цо-

ляющій собою вещественную силу свѣта и близкое къ идеѣ Валь-Итанъ, т. е. Валь древній. Саваоѣ, 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 θεός 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 Iegova или Jahveh донныѣ 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 Лиды о халдейскомъ божествѣ 'Iaô (нами приведенное выше), по его словамъ, вовсе не доказываетъ противнаго, такъ какъ Лидъ подъ халдеями разумѣлъ иудеевъ, или послѣднихъ не различалъ отъ первыхъ. Взгляды вѣтъ, повидному, 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. Далекое 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, вѣтъ никакой необходимости и никакихъ особыхъ оснований отрицать сходство этого 'Iaô съ еврейскимъ Iegovoю. Последнее понятіе могло быть воспринято халдеями у евреевъ и получить въ системѣ планетнаго натурализма значеніе умнаго, т. е. «интеллектуальнаго» свѣтоваго пачала.

² 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.

натиі божествъ мужскаго пола. ¹ Всѣ онѣ также, какъ и тамъ, выражали одну и ту же идею, съ нѣкоторыми только отгѣнками, 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 Ваадъ-Молохъ — солнце или небо, то жена его—луна или земля. Но въ послѣдствіи отгѣнки представленій объ одной и той же 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 караенскихъ надписяхъ богиня Tanit названа «лицемъ Божинь», т. е. тѣмъ же характеристическимъ выраженіемъ, которое употреблялось у семитовъ о всѣхъ проявленіяхъ божественныхъ силъ и свойствъ въ природѣ. А сидонская Астартя на тѣхъ же памятникахъ называется иногда и именемъ *Baala*. Max Müller. *lib. cit.* S. 165.

встрѣчающееся и у Санхоніатона (Βέλτης), и въ мифѣ объ Адонисѣ, значить, какъ и имя вавилонской Βελιτή, богиню плодородія и чувственныхъ наслажденій. Изображалась она также, какъ и вавилонская Милитта. Тоже значеніе имѣла и богиня Таргата или Атаргата—Derketo, Deseeto у греческихъ писателей, названная у Санхоніатона — Реею и извѣстная во всей Сиріи. Ей посвящались рыбы—символь плодородія и рождающей 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 'Ατάρρατις.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 Βελιτή. Названіе это отлично отъ сходнаго съ нимъ имени Астарта и собственно значить «роща», почему 70-ть перевели его словомъ: ἄσος, lucus.⁴ По видимому, такое названіе дано богинѣ отъ ея изображеній, или идоловъ, состоявшихъ изъ высокихъ деревьевъ или деревянныхъ столбовъ, которые, вмѣстѣ съ тѣмъ, были и фаллами или ихъ символами.⁵ Такииъ 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, приводитъ отъ слова прямой (указаніе на фаллъ). По Геродоту, и ἰουατὸς αἰδοῖα были идолами или предметомъ поклоненія. Иеронимъ въ объясненіи на Осін 4 гл. стих. 12 «дубомъ блуженія прельстишася» переводить слово Ашера: «Simulacrum Priapi». Греческій историкъ много видѣлъ такихъ столбовъ въ Сиріи. Herodot. 11, 106.

ала, столбами изъ блестящихъ камней,—подобныя же столбы изъ дерева служили символами его женской половины.¹ Впрочемъ идолами ея были не только приготовленные и поставленные искусственно столбы, но и растущія деревья и рощи.² Позднѣе, кажется, кумирь Ашеры имѣлъ видъ женщины, сдѣланной изъ дерева.³ Вообще же это была богиня самаго чувственнаго культа и, подобно вавилонской *Zagranit*, признавалась богинею не только плодородія, но и вообще счастья и всѣхъ удовольствій жизни. На изображеніяхъ она большею частію стоитъ рядомъ съ Вааломъ (Вааль и Ашера въ Библии).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 Библии 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 Вааль солнце, то Ашера — земля, имъ оплодотворяемая. Еще закончѣе заключеніе отъ этихъ простыхъ, безъискусственныхъ символовъ къ глубокой древности культа Ашеры.

² Второзак. гл. 16, 21. Иезек. 6, 13; 20, 28. 4 Царств. 16, 4. 17. 10. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ упоминается о столбахъ и деревьяхъ Ашеры, а о разрушеніи идоловъ ея говорится, что они сожигались или разбивались.

³ Такъ, кажется, нужно понимать у Иезекіиля гл. 8, 3—5, гдѣ говорится объ образѣ женщины, поставленной въ іерусалимскомъ храмѣ, при входѣ во внутреннія врата храма.

⁴ Она признавалась ходатайницею предъ Вааломъ, какъ его любимая богиня.

⁵ 3. Царств. 11, 5.

хоніатону, представлялась въ человѣческомъ видѣ съ головою вола. ¹ Филонъ называетъ ее Афродитою, но другіе изъ древнихъ писателей иногда даютъ ей и имя Юоны. О культѣ ея въ Библии 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, *καρδένος* 'Астартѣ 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, указываетъ и въ Быт. 14, 5.

² По легендарному сказанію, передаваемому греческими писателями, Сатурнъ отдалъ ей въ управленіе городъ Сидонъ.

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: Вааль-Молохъ, Вааль-Димару, Вааль-Адонъ, Вааль-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 «Sabirim», т. е. могучіе.² Къ нимъ присоединялась, какъ и въ Египтѣ, осьмая—Естмоп, «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 Кипръ финикійская Астарта чествовалась чувственнымъ культомъ. Тоже была и Діана ефесская, которая есть не что иное, какъ модификація Астарты.

² Имя «Кабиры» греческими писателями усвоилось и богамъ другихъ религій и вообще имѣло широкое и неопредѣленное значеніе.

³ Lepointant. Manuel d'histoire. t. III p. 129.

откровений и законодателемъ страны.¹ За ними слѣдовали низшіе боги—духи или гении 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 откровениемъ божественнаго разума и мудрости. Неизвѣстно, что именно въ природѣ олицетворяли собою эти духи драконы.³

Была, повидимому, и своя систематизація божествъ въ Финиціи, 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—Валаъ, Адонисъ, а св. горы, какъ мы уже говорили, «лицемъ Божиимъ».

³ Символомъ ихъ, или идоломъ былъ змѣй. Моверсъ находитъ въ этихъ духахъ олицетвореніе самого космоса, въ его гармоніи или дѣльности, и во главѣ боговъ этой категоріи ставитъ самого Таата, бога мудрости и откровенія. (По извѣстіямъ древнихъ, финикійскій Таатъ олицетворялъ космосъ, изображавшійся обыкновенно подъ образомъ змѣи или дракона.) Затѣмъ, къ богамъ оеіонамъ или змѣевиднымъ духамъ онъ причисляетъ агатодемона или суруму-Бела, т. е. змѣя Бела—символъ міровой души, богиню Тхуго (у Санхоніатона), которая значила «заковъ, гармонія», Кадма или Кадмея (древній змѣй)—тапъ, сходный съ греческимъ Гермесомъ и олицетворявшій собою мудрость, и наконецъ финикійскаго Тивова или лакодемона. Movers. Ibid. S. 499—538.

жена у Евсевія, спутана и, повидимому, представляет соединеніе различныхъ космогоническихъ рассказовъ, 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 преимущественно слѣдовавшихъ героевъ благодѣтелей народа, изобрѣтавшихъ различныя искусства и водворявшихъ на землѣ цивилизацію. Эта исторія боговъ, рождавшихся одинъ отъ другаго 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 Юлай (Ioláos); изъ боговъ земныхъ: Понть, Тифонъ и Нерей. Между главными богинями тріаду оставляютъ Астарта, Рея и Діана). Но какой частнѣйшей теософической смыслъ соединялся съ этими тріадами въ религіи практическаго, торговаго народа,—объ этомъ бесполезно разсуждать на основаніи

¹ Къ уясненію этого хаотическаго сказанія о космогоніи у финиціанъ можетъ служить замѣчательное сочиненіе Эвальда: *Abhandlung über die Phoeniz. Ansichten von Welterschöpfung 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.*

такихъ сухихъ и спутанныхъ разсказовъ, каковы сохранные Евсеіемъ 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 цѣлыя 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 Евсеіа можетъ быть раздѣленъ на 3 отдѣла, представляющіе собою различныя сказанія, заглаживающіяся Таатомъ, — богомъ отравленія. Первый общій космогоническій разсказъ кончается по изданію Орелія на 16 pag. второй — 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 *Ἰφραϊμῶς*, т. е. бога «верховнаго неба», который прежде всѣхъ обиталъ въ Тирѣ. Еще замѣчательнѣе разсказъ библосскій. Онъ начинается съ *Ελιῦν Ἰψίωτος*, т. е. съ того библейскаго *Eliun*, который въ книгѣ Бытія называется Богомъ Вышнимъ (см. *fragmenta. Sanchon. ed. Ogelli. p. 24*), хотя здѣсь придается ему жена *Βῶροβθ*. 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, рождаются: *Εἰ*—Сатурнъ, *Βεθίλ*, (*Beth-il*, т. е. св. камни), *Δαγῶν* и *Ἀτλαντῆς* (т. е. боги жаты и воды). Замѣчается также здѣсь, что финиціане сначала знали только *одного бога*, подъ именемъ *Beel-zamin*, т. е. владыки неба. *Ibid. p. 14.*

² Она составляетъ начало отрывка, по изданію Орелія до 16 pag., какъ сказано выше.

(κόσμος), и оно стало причиною творенія вселенной. Изъ смѣшенія духа и хаоса родился μᾶτ, 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 лишеныя чувства, а затѣмъ они произвели изъ себя *живыя* существа, одаренныя разумомъ, которыя названы Ζωφαστήριον, т. е. созерцатели неба. ¹ Эти Ζωφαστήριον (Zophesamim) одѣты были въ покровъ, подобный яйцу, или имѣли яйцеобразную форму (αετλάσθηρίοις ὡοῦ σχήματι). Мотъ вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлался свѣтлымъ, — явились солнце, луна и великія звѣзды. Тогда, вслѣдствіе этого, заблесталъ и воздухъ—αἴθρ; отъ воспламененія земли и моря произошли вѣтры, облака и изліянія (χόσσεα) водъ неба. Вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ горѣніемъ солнца и исходящимъ изъ него зноемъ все это, прежде раздѣленное, соединилось въ томъ же воздухѣ и смѣшалось, а смѣшеніе это, или столкновение 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* мировую *материю*. Эти три силы, дѣйствовавшія въ первичную, можно сказать, еще до-

¹ По еврейски: Isopha-Schamaïm, «coeli speculatores», Orellus. p. 10.

мировую эпоху (или три преемственные момента въ состояніи мирового матеріала) слѣдующія: хаосъ, духъ (пυѣρα) и моть. 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 цѣлыя цѣлыя времянъ. Третья сила, названная финикійскимъ словомъ моть, которое очевидно уже во времена Филона, было темно и непонятно, означала матерію, сдѣлавшуюся способною къ производительности, потому что вслѣдъ затѣмъ моть называется яйцомъ, т. е., зародышемъ міра, реальною потенціею вселенной, ея зачаточнымъ состояніемъ.² Началомъ, посредствующимъ между хаосомъ и моть, 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, заключающимся въ хаосѣ. Этотъ творческій духъ самъ по себѣ бессознательнъ, — «онъ не зналъ сначала своего порожденія». Его силы возбуждаются внутреннимъ бессознательнымъ движеніемъ, или стремленіемъ къ элементамъ и въ результатъ является яйцо міра, — порожденіе хаоса и духа.³ Тотъ же или близкій къ

¹ Ниже, у Санхоніатона, онъ называется *воѣ*, 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: *modd*—мать и съ латинскимъ *materia*.

³ Эвальдъ думаетъ, что эти три космогоническія силы указаны въ соответствии съ предполагаемой (неизвѣстной) триадою основныхъ бо-

этому типъ носить и другая финикійская космогонія; передаваемая платоникомъ Дамасціемъ въ сочиненіи *περί 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*), потъ и яйцо. *Ibid.* 5. 32.

¹ Здѣсь элементы, заключенные въ понятіи *мотъ*, раздѣляются на представленія о времени и видѣ (пространствѣ), какъ основныхъ условіяхъ реального бытія. Поэтому на мѣстѣ хаоса, духа и матеріи ставятся: *ἄηρ*, *ἄιθήρ* и *οὐλομ* (*oulom*, или *olom* — время). *Ἀήρ* замѣняетъ хаосъ, который у Санхониатона называется темнымъ воздухомъ; а тонкій, свѣтовой, проникающій эфиръ—творческаго духа, на мѣстѣ же *μῶτ* является *οὐλομ* т. е. время и пространство,—жизнь матеріи въ дѣйствительности. Дамасцій (по Евдемосу) сообщаетъ еще иное финикійское космогоническое сказаніе, болѣе отступающее отъ Санхониатонова. Въ началѣ всего здѣсь полагается *χρόνος*, *πόθος* и *ομίχλη*. Изъ смѣшенія двухъ послѣднихъ, *πόθος* и *ομίχλη* («облачный міръ» по значенію слова) происходятъ *ἄηρ* и *ἄορα*, а изъ нихъ *ῶόν*, т. е. яйцо міра. *Ὀμίχλη* здѣсь замѣняетъ хаосъ, *χρόνος* тождественъ съ *οὐλομ*, а *ἄηρ* и *ἄορα* отвѣчаютъ воздуху и эфиру (*ἄηρ* и *ἄιθήρ*)—предъидущей космогоніи. Такимъ образомъ время и пожеланіе производятъ хаосъ, изъ хаоса рождается воздухъ и эфиръ, 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 вѣтеры запада соединились и дали день для *oulom*, т. е. времени и для *kadmon* (древняго), а отъ нихъ произошли человѣческія поколѣнія (*filiation*) и генерація, населившая Финицію. 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 Фаворъ (т. е. имена горъ). *Manuel d'histoire*, t. III, p. 136 и 137.

мѣтили мы, стоитъ воззрѣніе, напоминающее библейскій рассказъ 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 тяготящій къ ней духъ, который потомъ и соединяется съ нею. Духъ этотъ въ началѣ безсознательнъ 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 финнійская космогонія напоминаетъ индѣйскую съ ея вначалѣ безсознательнымъ, ничего не видѣвшимъ Брамю 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 ἄσυχρος ἀθεότης ἐιστάγασα.

выхъ, одушевленныхъ, которыя служатъ стражами неба, наблюдающими за жизнью земли. Эти *voerā ḡša* бывшія сначала въ *mot* несознательными и сдѣлавшіяся разумными, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ громы и молніи возбудили ихъ къ дѣятельности, своими движениями произвели животную, одушевленную жизнь и на землѣ. Жизнь земныхъ существъ есть такимъ образомъ отраженіе жизни этихъ *Zwafstüriv*, т. е., небесныхъ надзирателей, какъ они названы у Санхоніатона.

Можно выдѣлить изъ этихъ, вмѣстѣ смѣшанныхъ, космогоническихъ и теогоническихъ сказаній и особый рассказъ о происхожденіи человѣка. Въ концѣ общаго космогоническаго мѣста 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. Первые 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 понятенъ уже изъ того, что пищею обуславливался родъ жертвенныхъ приношеній богамъ. Подобный взглядъ, по его словамъ, не чуждъ былъ и другимъ народамъ древности. lib. cit. S. 39.

частной исторіи происхожденія человѣка замѣняется вѣтромъ или вѣтрами. Вотъ самый рассказъ, какъ онъ передается у Евсевія,—въ неполномъ отрывкѣ, очевидно взятомъ изъ цѣльнаго мѣста. 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 *холпіа*² и жены его Βάαυ, Ваау,³ что значитъ «ночь», родились смертные люди (*θυητός ανδρας γεννηθηνας*)—Эонъ и Протогонъ.⁴ Эонъ избрѣлъ

¹ Ἄλλ' οὗτοι γε πρῶτοι ἀφίερσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεχόντων ταῦτα... Αὐταὶ δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκονήσεως, ὁμοίαι τῶν αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολίᾳ. Sanchon. fragm. Orelli. p. 12. Кто—οὗτοι—неизвестно, 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 предложений, въ которыхъ, подобно тому, какъ это встрѣчаемъ далѣе, говорится о происхожденіи первой пары людей, слабыхъ умомъ, питающихся зернами, или сѣменами и поглощающихъ ихъ (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 *холпіа* видѣли еврейское *Colpi—Iah*, т. е. гласъ усть Іеговы, создавшій человѣка (Бохартъ). Другіе—вѣтеръ *ἐξ холπου*, т. е. ex cavernis progredientem (Orelli p. 13) Эвальдъ съ бѣдшимъ правомъ въ *холпіа* находитъ семитическое (арабское) слово—западъ. Вѣтеръ *холпіа*, по его мнѣнію, значитъ западный вѣтеръ. Это совершенно согласно и съ контекстомъ рѣчи. Выше упоминаются вѣтры *вотос* καὶ βορέας. Ewald. *ibid.* cit. S. 40.

³ Βάαυ—(Ваау) хаосъ—тоже, что *ὀμίχλη*—въ предъидущемъ рассказѣ. Ewald. *ibid.*

⁴ Въ Протогонѣ нѣкоторые признаютъ Адама, а въ имени Эонъ—жизнь, вѣтъ,—Еву. Fragm. Sanch. Orelli. p. 14. Annotat.

пищу отъ плодовъ древесныхъ. Отъ нихъ ¹ уже родились Гѣносъ и Гѣнэя (Γένος καὶ Γενεά), которые населили Финикию. Они начали во время зноя простирали руки къ солнцу и только небо признавали единственнымъ владыкою, называя его Bel-Samin, что значить: Зевсъ. ² И такъ 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 мифами, съ индѣйскимъ напр., гдѣ изъ Браммы исходятъ сначала духи, состоящіе изъ чистаго созерцанія и неспособныя жить на землѣ, и еще болѣе съ буддѣйскими сказаніями о возобновленіи міровъ. По воззрѣнію буддистовъ, нынѣ извѣстные типы людей образуются постепенно изъ существъ безформенныхъ и эфирныхъ, 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, соответственно всему ходу исторіи творенія человѣка, долженъ заканчиваться сказаніемъ о происхожденіи и этихъ Гѣносъ и Гѣнэя отъ вѣтра сѣвернаго. Первая пара, слабая силами, по его толкованію, произведена вѣтромъ южнымъ, слабѣйшимъ, тихимъ (онъ упомянуть выше, хотя въ связи съ разсказомъ), вторая произошла отъ холпіа, 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 выѣстъ доказательство подлинности самыхъ отрывковъ изъ Санхоніатона, приведенныхъ у Евсевія. lib. cit. S. 40.

² Fragmenta Sanchoniath. Orelli. p. 14.

никійское ученіе далеко не тождественно съ индѣйскимъ и буддѣйскимъ и совершенно своеобразно. Тамъ осложненіе живыхъ существъ до степени ихъ дѣйствительной, земной формы значить 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, — взгляды, 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 *Единого* 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 Брамю 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.

гихъ, болѣе ясныхъ сказаній о первобытныхъ временахъ финикійскіе памятники намъ не сообщаютъ. Впрочемъ, въ сказаніи о Протогенѣ и Эонѣ, отъ которыхъ произошли Гэносъ и Гэвэ, можно найти, 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 большее значеніе въ этомъ отношеніи, если дальнѣйшую пару Гэносъ и Гэвэ 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 у финиціянъ 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 мифѣ, Эвальдъ находитъ еще другой разсказъ о происхожденіи человека, въ связи съ общою (также другою) исторіею творенія (*Frags. Sanchon. ed. Ogelli. p. 16—18*). Этотъ другой разсказъ продолжаетъ, что отъ Эона и Протогена (о Гэносѣ и Гэвѣ уже нѣтъ рѣчи) родились смертныя дѣти, которымъ имена: свѣтъ, огонь и пламя (φῶς, πῦρ καὶ φλόξ). Отъ нихъ произошли еще болѣе крѣпкіе и мощные сыны: Кассій, Лисанъ, Антидиванъ и Враи (Βραῖν). Порожденіями этихъ мощныхъ сыновъ были: *μηροβμος καὶ ὁ ὀφθαλμος*. Ипсураній основалъ свое жилище на островѣ Тиръ, избравъ постройку хижины изъ тростника и папара и велъ жестокаго войны съ братомъ своимъ *Οοσως*, 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 сдвигается свѣтомъ, который его разсвѣваетъ, 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 влияніемъ иныхъ воззрѣній, менѣе философскихъ сравнительно съ первымъ. Дальнѣйшія осложне-

Культь финивійскій, 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 Финикии до самоуничтоженія, чего въ Вавилонѣ не замѣчаемъ. Та и другая стихія, характеризующая семитическій культъ, осо-

ня явленій природы олицетворены въ типахъ, которые носятъ имена горъ Финикии. (Подъ именемъ непонятнаго Врадд онъ разумѣетъ гору Efraim). Горы представляются гигантами. Отъ этихъ горъ-исполнителей (олицетвореніе самой страны, или природы страны) рождаются прототипы людей, изъ которыхъ первый названъ Ипсураній, слово повидимому тождественное по значенію съ библейскимъ El, Eliun. Но Эвальдъ отличаетъ его отъ ѳфстосъ дальнѣйшаго разсказа и только этого послѣдняго отождествляетъ съ El, Eliun библиоской саги. Ипсураній, какъ сказано, былъ обитателемъ Тира и изобрѣтателемъ хижинъ изъ тростника и папира. Братъ его 'Оузосъ, въ имени и свойствахъ котораго нельзя не видѣть сходства съ библейскимъ Исавомъ (Исмаѣль въ «древностихъ» говоритъ также объ Обосъ, какъ основателѣ Дамаска. Fragm. Sanchon. Orellus. pag. 17. Annotat), представляется также человѣческимъ первотипомъ, но съ инымъ характеромъ, чѣмъ ѳфирюосъ. Этотъ полный дикой силы первочеловѣкъ описывается къ тому же, какъ праотець, обожаемый другимъ народомъ, не тирскимъ, которому принадлежитъ первый, т. е. ѳфирюосъ. На основаніи сходства съ библейскимъ Исавомъ, который въ преданіяхъ еврейскаго народа изображается также человѣкомъ «сельнымъ, вѣдущимъ ковити» (Быт. 25, 27), Эвальдъ дѣлаетъ своеобразное заключеніе къ тому, что и евреи, и финикияне сохранили въ своихъ преданіяхъ имя народа, который предшествовалъ имъ въ исторіи ихъ страны, во времена глубокой древности, и который отличался дикостію и эзической 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 Мѣтробюосъ, которое Эвальдъ считаетъ за Σαμηθροῖος (Sames-gh, высокое небо) онъ объясняетъ въ смыслѣ символа, или олицетворе-

бенно послѣдняя, развиты въ Финикии 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 Вааль, хотя второй менѣе, — чувственнаго культа всѣ богини, за исключеніемъ Астарты, связанной съ Молохомъ.

Первоначально, въ древности алтарями боговъ въ Финикии были возвышенныя мѣста, *высоты*, какъ говорится объ этомъ въ Библии. На высотахъ ставились идолы Ваала (конические камни, по всей вѣроятности, аеролиты) ¹ и ашеры (деревянные фаллы и свящ. растенія). ² Впослѣдствіи начали устроить 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 — Адо-

віа верхней части вселенной, въ противоположность 'Οὐρανός или Οὐρανός, который олицетворяетъ грубую землю. Онъ предполагаетъ при этомъ, что въ текстѣ должно быть 4 имени: Μῆτρούμος, какъ это и есть, затѣмъ Σαμῆτρούμος, и потомъ ὁ καὶ ὕψους καὶ Οὐρανός. Два послѣдніе, говорятъ онъ, по своему значенію, отвѣчаютъ двумъ первымъ. Σαμῆτρούμος есть тоже что ὕψους, а Μῆτρούμος тоже, что 'Οὐρανός. Въ лицѣ этихъ финикійскихъ титановъ, по его мнѣнію, есть соответствіе и частямъ вселенной: высота неба (Σαμῆτρούμος), глубина воды (Μῆτρούμος) и глубина земли (Οὐρανός). Ewald. lib. cit. S. 45—48.

¹ Лев. 26, 1. Числ. 31, 52.

² 4 Царствъ 23, 14. Исх. 34, 13.

нису). Устройство храмовъ было подобно египетскому, т. е. съ отдѣленіями и особымъ святилищемъ. Въ святилищѣ по преимуществу ставились только столбы Ваала и Аперы изъ золота или смарагда; очень рѣдко вмѣстѣ съ ними помѣщались изображенія другихъ боговъ, особенно низшихъ. Идолы боговъ стояли рядами, въ опредѣленномъ числѣ—триадами. 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 Библии, и изъ мужчинъ, и изъ женщинъ. Жертвы состояли въ куреніи и въ приношеніи цвѣтовъ, плодовъ, рыбъ (по преимуществу Аперѣ), животныхъ и челоуѣка (Астартѣ). Нигдѣ въ древнемъ мірѣ челоуѣческія жертвы не были въ такомъ употребленіи, какъ въ Сиріи и у этого промышленнаго, сухаго, жесткаго финикійскаго народа. (Кареагеняне, во время войны съ римлянами, для испрошенія у боговъ побѣды, тайно приносили въ жертву младенцевъ). Челоуѣческія 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 рождающей силы, первый челоуѣческій возрастъ, первый, едва начинающій распускаться, ростокъ жизни.

¹ Вааль, Ваалтисъ и Апера; Вааль, Атаргата и Семирамидъ; Зевсъ, Геліосъ и Селена. *Movers. S. 675.*

² 400 пророковъ Аперы 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 тиару на головѣ и пурпуровую мантию.

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 кака-то святыня этого бога. Аммианъ рассказываетъ, что когда римскіе солдаты открыли этотъ таинственный ящикъ Молоха, думая найти въ немъ сокровища, то изъ него пошли миазмы и между войскомъ открылась зараза. Святыню этого бога составляли остатки и пепель 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. V. I. S. 502.

² Амос. 5, 26. См. выше.

³ По разсказу Аммиана, эти ящики съ святыней хранились и въ храмахъ Финикіи и Сиріи (онъ называетъ ихъ «arsana 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 Аммиана, тамъ были кости и пепель 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.

образъ жизни. Для этого по преимуществу и посвящали себя многочисленные кедешы, мужчины и женщины. Богиня Ашера и Таргата требовали жертвы страстию. Поэтому, какъ въ Вавилонѣ, финикійскія кедешы женщины, жившія при храмахъ, служили развратомъ, занимаясь рукодѣліемъ и продавая себя, вмѣстѣ съ работою, за плату, которая приносилась въ храмъ. ¹ Онѣ сидѣли по дорогамъ съ тою же цѣлю, 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 кедешы Молоха и Астарты обязывались къ жертвамъ иного рода. Богъ разрушенія и врагъ жизни, подобно индѣйскому Шивѣ, умиловивлялся самоистязаніями и требовалъ уничтоженія той силы, которая служила къ продолженію существованія на землѣ человѣческаго рода. Извѣстны были огненные очищенія, или прохожденія чрезъ огонь, въ честь Молоха; жрецы его рѣзали себѣ тѣло и бичевали себя. Еще болѣе распространено было скопчество. Кедешы Молоха и Астарты были кастраты—галлы, какъ ихъ называли. ⁴ Сцены

¹ 4 Царст. 23, 7: и разруши (Юсіа) храмъ кадисимовъ, иже бѣ въ храмѣ Господни, идѣже жены прядяху ризы кумиру.

² Иерем. 3, 2. Осін 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 еригійское, 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 еригійскомъ языкѣ, «вдохновенный пророкъ, изступленный» и отвѣчало греческому: θεοφόρητος. *Maury, Histoire des religions de la Grèce antique. t. III, pag. 83 и 84.*

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 диваго фанатическаго изступленія, сопровождавшаго праздники галловъ и особенно операцію кастраціи этихъ евнуховъ (совершавшуюся посредствомъ остраго камня или раковины). Среди раздрающихъ 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 андрогономъ и называлась и Марсомъ, и Венерой. Особенно въ мистеріяхъ признавалась она *utriusque sexus*. Ее называли поэтому *Deus Venus*, какъ и сирійскую богиню луны—*Deus Linnus* и *Dea Luna*. На островѣ Кипрѣ была даже «бородатая Венера». Молохъ превращался въ Милитту и наоборотъ. Вотъ почему мужчины передъ Венерою приносили жертвы въ одеждѣ женщинъ, а женщины передъ Марсомъ въ мужской одеждѣ. *Invenies in libro magico praescipi, говорить Маймонидъ о религии сирійцевъ, ut vestimentum muliebri indnat vir, quando stat coram stella Veneris, similiter et mulier induat loricam, quando stat coram stella Martis.*

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 сиропиникійскаго 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 получалъ 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 Библии. Иезек. 16, 20, 15 4, 6. 23, 39. Иерем. 32, 35 и Пс. 105, 37—38. Обрядъ сожженія, о которомъ говорится во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ, ясно отличается, отъ престаго 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, отдавнаго ей на воспитаніе. Различно стараются осмыслить эти грубые и безчеловѣчныя 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 отдѣльных видовъ бытія всеобщимъ началомъ жизни. По всей вѣроятности, весь смыслъ дикихъ обрядовъ въ честь Молоха сосредоточивался на чародѣйскомъ представленіи о таинственномъ значеніи тѣлъ, сожженныхъ

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 новидимому 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» (*ζητησις*) похищеннаго и убитаго Адониса.¹ Плачь 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. Известно, 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 (*Ἀδωνια* у грековъ) по преимуществу были развиты въ Виблосѣ и совершались около этого города при рѣкѣ, по имени Адонисъ, на берегу которой будто бы происходило первое свиданіе Адониса съ богиней Ваалтисъ (первое и послѣднее свиданіе). Всѣ обряды ихъ были почти тождественны съ египетскими. Носили и изображеніе мертваго Адониса. О *ζητησις*, т. е. исканіи тѣла, упоминаетъ Лукіанъ въ сочиненіи *de Dea Syria. Movers. S. 200.*

² Развратъ, на ряду съ дикими самоубичеваніями, во время празднествъ въ честь Адониса, продолжался въ Сиріи и Финикіи даже до времени Константина Великаго. Вместе съ женщинами, и изъ подражанія имъ, во время сценъ, представлявшихъ исканіе Адонисова тѣла, плакала и женоподобные галлы, т. е. евнухи (со времени оскопленія

изводимыя толпою гіеродуловъ, или кедешей, повторялись и на всѣхъ празднествахъ сиропинійскаго 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, не хотѣвшія, въ знакъ сѣтованія, отрывать 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 это время имѣли обычай ставить предъ дверями своихъ домовъ, такъ называемыя у грековъ, Адонисовы хѣтос. т. е., сосуды, наполненные землею, въ которую брошены были зерна пшеницы и другія сѣмена. Въ другія мѣстахъ праздновали Адонису, судя по извѣстіямъ древнихъ, то въ началѣ лѣта, то во время жатвы, или собранія винограда и плодовъ. Богу Таммузу, 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 слицетаореніемъ 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 Моуб, котораго финикіянне называютъ то смертію, то Плутономъ. Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλούτωνα φοίνικας ὀνομαζούσι.

повидимому, служитъ доказательствомъ, что идея безсмертія не была совершенно чужда и финиціанамъ.

Изъ метрополій Финикіи культъ ея распространилъ былъ по всѣмъ колоніямъ и по всему торговому пути финиціанъ. Весьма близкое сходство съ нимъ имѣла и религія сосѣднихъ съ Палестиною народовъ,— филистимлянъ и аммонитянъ.

РЕЛИГИОЗНЫЯ ВѢРОВАНІЯ НАРОДОВЪ МАЛОЙ АЗІИ.

Выдающійся къ сѣверо-западу отъ Фивіи и Си-
ріи полуостровъ Малой Азіи былъ населенъ на не-
большомъ пространствѣ многими народами, каковы:
фригіяне, лидяне, мизяне, карійцы, киликіяне и иса-
врійцы. Происхожденіе ихъ съ точностію неопредѣ-
лено. Нѣкоторые изъ нихъ, повидимому, принадле-
жатъ арійскому племени, о другихъ съ несомнѣнно-
стію можно сказать, что они семитическаго прои-
схожденія или представляютъ собою смѣсь семитиче-
скихъ племенъ съ арійскими. ¹ Каково бы впрочемъ
ни было ихъ происхожденіе, несомнѣнна связь ихъ ре-

¹ Фригіяне были чисто азіатскій народъ, хотя впоследствии усвоили греческій языкъ и греческіе нравы. Они представляются близкими къ грекамъ въ нравахъ и религіи больше всего потому, что мы не знаемъ вполне ихъ исторіи и все свѣдѣніе о нихъ получили единственно отъ грековъ, которые очень рано вошли въ сношенія съ ними, еще во времена героическія (троянцы, повидимому, связаны съ фригіянами по своему происхожденію), и въ своихъ вѣстияхъ объ этомъ народѣ смѣшивали его вѣрованія и нравы съ своими. Кажется, впрочемъ, что фригіяне происхожденія арійскаго. Относительно лидянъ и мизявъ мнѣнія неединственны; одни, на основаніи языка, причисляютъ ихъ къ индо-европейскому племени, другіе къ семитамъ и производятъ имя Лида, родоначальника лидянъ, отъ библейскаго Луда, сына Симона (Быт. 10, 22). Карійцевъ также считаютъ то семитами, то арійцами.

лиги съ семитическимъ, особенно сиропиникійскимъ культомъ. Боги ихъ — тѣже Бэль и Вааль 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 главные божества фригійянъ — 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 Фригиіи и представляла собою рождающую, плодотворную силу земли или вообще природы. Идолами ея служили, какъ и символами боговъ Сиро-Финикии, 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 изступленческихъ галловъ съ архигалломъ во главѣ. ³ Orgia-

Киликіяне съ достовѣрностію признаются семитами, такъ же какъ и писидіане и псаирійцы, а панагоныяне и каппадокіяне — арійцами. Maury. Histoire des religions de la Grece antique. t. III. p. 73—79.

¹ Имя Цибелы — *κυβέλη*, или *κυβήθη* съ фригійскаго значило: «мать горъ, или горныхъ дѣсовъ». Греки переводили его словами: *μήτηρ βράχων* 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 — *Μητραγῦρται*

стическій культъ ея соединялъ въ себѣ стихіи Аперы 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 (Ἄτις, Ἄττις), который былъ тоже, что Адонисъ въ Финикіи, и олицетворялъ собою весну или вообще животворную силу солнца. Миѣъ Атиса, какъ и праздники въ честь его, весьма сходны съ Адонисовыми. По однимъ изъ миѣическихъ 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 сдѣлавъ 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 лишиться 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 лигованіемъ.¹ Въ другой ле-

т. е. «нищенствующіе (жрецы) матери» (богини), названіе данное потому, что они жили подавнiami. Они носили льняную тунгу и шерстяную верхнюю одежду, вышитую цвѣтами и украшенную золотомъ, а на годовыхъ, 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 зию. Сосна сохраняетъ зелень въ продолженіе всего года.

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 Атисѣ, полузабытая и послужившая поводомъ къ видоизмѣненію и осложненію мифа. ¹ По этой легендѣ, Агдистисъ есть андрогенъ, рождающій миндальное дерево, которое цвѣло въ самые первые дни по наступленіи весны, и сокъ плодовъ котораго служилъ символомъ эссенціи, или зародыша жизни. ² Дочь рѣки Савгаръ отъ сорванного ею плода этого дерева зачинаетъ и рождаетъ прекраснаго Атиса, которымъ прельщается Агдистисъ, въ этомъ мифѣ очевидно смѣшанная съ Цибелой или замѣнившая ее. ³ Атисъ не хочетъ отвѣчать на ея любовь, самъ оскотпляетъ себя въ гнѣвъ на богиню и умираетъ. Въ отчаяніи, она проситъ Зевса вернуть ей предметъ ея привязанности, на что и соглашается отецъ боговъ. Этого бога Атисъ, или Агдистисъ, олицетворявшаго производительную силу солнца, фригіяне звали Парас, т. е. отецъ, какъ Цибелу матерью; онъ назывался также Bagaеos (Βαγαίος), 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 индійская форма имени Agdistis. Maury. Ibid. pag. 97.

² Амигдаль, 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. V. II, pag. 81.

⁴ Имя его изводятъ съ санскритскаго корня Sabhâdj, что значитъ «почтвенный». Нѣкоторые предполагаютъ впрочемъ, что оно произво-

шавшей собою фригийскую триаду главных боговъ и замѣнявшей Бела, или Ваала Финикии и Сирии. Впрочемъ значеніе его весьма сходно, если не тождественно съ тѣмъ же Атисомъ. Греки считали его фригийскимъ Юпитеромъ, но по легендѣ, — онъ сынъ Цибелы, какъ и Атисъ, съ которымъ и отождествляютъ его нѣкоторые изъ ориенталистовъ. 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 фригийскимъ. Боги ихъ напоминаютъ тѣхъ же Атиса и Сабазія. Въ Лидіи, сверхъ божествъ фригийскихъ, извѣстенъ былъ богъ *Sardis*, отъ семитическаго *Sar* — кругъ, — олицетвореніе годичнаго періода въ жизни земли, напоминающій сирійскаго *Sandaп*, отъ котораго, по всей вѣроятности, онъ и произошелъ. Въ Каріи національ-

шло отъ восклицанія *Saboi*—(Σαβοί) въ честь Атиса, которое было одною изъ характеристическихъ особенностей его культа. Изъ этихъ восклицаній: *Ἐοοί, Σαβοί*—Фотій производятъ имя Сабазія, называя его фригийскимъ Діонисомъ. Maury. *Ibid.* pag. 102.

¹ По мнѣю о Сабазіи, какъ онъ передавался послѣ у грековъ (у оронокъ), онъ горѣлъ преступною страстію къ своей матери, и, чтобы удовлетворить ей, принявъ форму вола. Но напрасно старался утѣшить раздраженіе оскорбленной этимъ Цибелы. Тогда онъ, какъ говорятъ Ариовій (*contra Gentiles* V, 21), прибѣгъ къ хитрости, и, приблизившись къ матери, *injecit in pterum ejus testicula agni*. Цибела вслѣдствіе этого рождастъ прекрасную дочь, которую Сабазій, ея отецъ, также оплодотворяетъ, принявъ видъ дракона. Дочь его рождастъ бога съ головой вола.

ный богъ Мѣнь *Mην*—*Deus Lunus*, называвшійся на надписяхъ «*fortunae restor*» и носившій титуло «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 Санданъ совершенно сходенъ съ ассирійскимъ богомъ тогоже имени. Къ сѣверо-западу отъ Фригіи, въ Пафлагоніи и Каппадокии былъ извѣстенъ тотъ же богъ Мѣнь, 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 геродулы 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 еракійскій). Въ древней Эракіи, соприкасавшейся съ Малой Азіей, боги имѣли тотъ же типъ.¹ По Геродоту,² у еракійцевъ были три главныхъ бога,

¹ Религія древней Эракіи имѣетъ значеніе въ исторіи наравнѣ съ малоазійскими культурами по своимъ отношеніямъ къ нѣкоторымъ сторонамъ греческаго культа.

² Herodot. 5, 7.

которыхъ онъ называетъ греческими именами Артемида, Артемиды и Діониса, безъ сомнѣнія, по аналогіи ихъ свойствъ. Фракійскій Діонисъ есть, по всей вѣроятности, богъ солнца, сходный съ Атисомъ, а Артемида—«Deus Lunus» Малой Азіи. Изъ другихъ источниковъ извѣстны древнія фракійскія 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 жриць. ¹ Тѣже весьма близкія съ сиропиникійскому 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 сиропиникійскія, и малоазійскія вѣрованія.

¹ Бстаги 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 вполне отвѣчаютъ типу жрецовъ Цибелы и подобныхъ ей божествъ. Маугу. t. III, p. 162.

РЕЛИГИЯ 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 пустынные племена Аравіи, болѣе разобщенныя съ остальнымъ міромъ, чѣмъ семиты Халдеи и Сиріи, должны были лучше сохранить древнѣйшія религіозныя преданія, свойственныя ихъ племеню. 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

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 *Arība*, 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 *Moutearrība* — вторыхъ арабовъ, къ которымъ принадлежали ектаиды — *Ictanides*, потомки Iektана, сына Евера, и наконецъ III) на *Moustarrība* — новыхъ арабовъ, происхожденіе которыхъ сравнительно поздне и къ которымъ причислялись потомки Измаила. Мѣстность полуострова также раздѣлялась на нѣсколько частныхъ областей. Изъ нихъ Іемень (*Yemen*) на юго-западной 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-

ислѣдовавй 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 повтому, на ряду съ семитическими, и названія боговъ кушитскія, или хамитскія. Нельзя повтому 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 позднешаго времени заимствованы у мвоземцевъ, вслѣдствіе сопрякосновенія съ арамейскими народами и персами.

вѣи 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 Hedjaz и Nedjd, а также въ прилежащихъ пустыняхъ Сирии.

Религія Арабіи въ ея древнѣйшихъ формахъ мало извѣстна. Свѣдѣнія о ней принадлежатъ большею частью позднѣйшимъ временамъ. Но и то небольшое, 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 Арабіи.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, JI, или вавилонскаго JIou здѣсь былъ распространенъ гораздо шире и выдавался болѣе, чѣмъ въ Вавилонѣ. Тамъ богъ JIou почти не имѣлъ культа и замѣнялся второстепенными божествами; здѣсь во многихъ мѣ-

¹ Арабы іектаниды пришли въ Іемень позднѣе и смѣшались здѣсь съ древними сабеліи-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 Последній изображался также съ головою орла, какъ и на вавилонскихъ памятникахъ.

стностяхъ, въ томъ числѣ и въ столицѣ Іемена, ему были храмы и имя его было названіемъ національнаго бога. Другіе боги съ именами Bil, Schaamъ и т. под. были только какъ бы олицетвореніями свойствъ этого великаго бога JI, который одинъ «слышитъ», т. е. который есть верховный правитель судебъ міра. Свойства эти замѣчательны по своему чисто нравственному характеру: Koulal—совершенный, Dhamaг—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 сабеевъ 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—Сириусъ признавались второстепенными, меньшими отраженіями

¹ См. Lenormant. Manuel d'histoire. t. III p. 301. Вся эти свойства получалъ послѣ и магометовъ Аллахъ.

² Нѣкоторыя божества мужскія и женскія въ надписяхъ называются: «господинъ» или «владычица» такого то города или такой то мѣстности.

³ Въслѣдствіе чего прежде и терминъ сабеиана, обозначавшій астральный культъ, какъ мы уже замѣчали, производили отъ ихъ имени.

⁴ И у JI было соответственное ему женское божество Jlahat.

божественной силы и могущества. ¹ Но астральный культ 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 частию измаелитовъ и іектанидовъ) проникнута была тѣми же воззрѣніями. Верховный Ылу вавилонянь и Ы 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 Hanufes), отвергавшая всякій другой культъ, кромѣ единого, верховнаго Аллаха. О древности этого культа Аллаху свидѣтельствуютъ всѣ арабскія преданія и всѣ національные историки. По ихъ словамъ, онъ распро-

¹ Племя Nimjad 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 (бетлей), унавшихъ съ неба (аеролитовъ). Существовали и идолы, но въ очень ограниченныхъ размѣрахъ. Соблюдались посты и праздники въ честь восхожденія солнца и возобновленія природы весной. Былъ и особый годовоіъ праздникъ въ день, когда солнце вступаетъ въ знакъ овна. Жрецовъ замѣняли главы семействъ. Lenormant. Manuel d'histoire. t. III. p. 307.

страненъ былъ нѣкогда по преимуществу между племенами іектанидовъ и искаженъ у ихъ потомковъ. Въ надписяхъ, которые 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 Балитъ. 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 Lepormant. 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 Tauf, не далеко отъ Мекки, Monat, обожаемый въ Codayd, Alozza, Yagouth, Ourotal Геродота, вѣрнѣе Ourtaala—«верховный свѣтъ». Последній, 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 мужскаго божества. Извѣстны были также боги и богини планетъ Сатурна (Zouhal), Юпитера (Al Moschtari), Меркурія (Alared). Lepormant. Manuel d'histoire. t. III. p. 353—351.

³ Извѣстно, что въ III в. нашей эры Амръ сынъ Lohau, 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 храмъ богини Al-lat въ Tauf также ничего не было, кромѣ простаго камня, который и служилъ ея символомъ. Извѣстны также 7 камней близь Мекки, указывавшіе безъ сомнѣнія на 7 планетъ. Lepormant. Ibid. p. 355.

съ цивилизаціей въ бытѣ этихъ племенъ, и, сообразно съ относительною дикостію ихъ, приняла форму болѣе грубую, чѣмъ въ Іеменѣ. Древнѣйшимъ временамъ принадлежать 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. деревьямъ (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 могилою умершаго, испуская жалобные звуки, и приносить 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 Venat-Allah, т. е. дщерица бога.

Рех. др. міра. Т. II.

острова, известныхъ подъ именемъ амалитянъ, маданитянъ и едомитянъ, повидимому, ближе всего примыкала къ финикійскому культу, подобно религии моавитянъ и аммонитянъ. Известенъ изъ Библии культъ Вааль-Фегора, которымъ маданитяне 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 Финиціи и Сиріи, слѣдуютъ Baal-Samim—владыка неба и Baal-Iarshi—владыка луны, а затѣмъ известный въ Сиріи Aziz, «могучій», и Katsiou—богъ аеролитъ. Национальное божество впрочемъ здѣсь носило своеобразное имя Dou schaга или Doulschaга. Это былъ солнечный богъ, котораго греки сравнивали съ Діонисомъ (слово составлено изъ Dou-el-Schaga, 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 Ленорманъ 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 известно, что имя набатеевъ, производимое до нынѣ историками отъ Nebajot, сына Иманова, 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 первовачальное 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, известная «Argi-

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 религіи народовъ передней Азіи и особенно семитовъ, тѣмъ, что говоритъ Ренанъ о политеизмѣ семитическихъ племенъ. Сказавъ о томъ, что единый верховный El-Eliиъ 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 вполне*. 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 произведение 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 мненіемъ Isagrit, Sanbuschad и Qūtâma, жившимъ за многіе цѣлыя времена до нашего историческаго времени. Необходимо, во всякомъ случаѣ, предположить, что она явилась задолго до Р. Хр., по крайней мѣрѣ за нѣсколько вѣковъ. Schwobahn. Die Swabier. I, 697 и 711.

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 sinitiques. p. 6.

РЕЛИГИЯ ГРЕЦИИ.

Не на востокъ, а на западъ завершилось религиозное развитіе древняго міра. Последнее 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 религиозныхъ 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 востокъ царство мечты и темнаго чувства; здѣсь — разума и силы. Тамъ фантазія строитъ чудовищные образы, примрачные символы, въ которыхъ мысль блуждаетъ и теряется, какъ въ лабиринтъ; здѣсь все проникнуто ясностію и неподражаемою стройностію воззрѣнія. Тамъ смутно чувство человѣческаго достоинства, подавлено сознание самостоятельнаго личнаго существованія. Человѣкъ болшею частію только жертва темной, непонятной, но всепоглощающей силы. Онъ цѣпенѣтъ въ апатіи, погружаясь въ бесплодное созерцаніе и предвкушая въ немъ блаженство ничтожества, въ сліяніи съ своимъ всепожирающимъ божествомъ, или безумно губитъ свои силы въ дикихъ, страстныхъ

оргіяхъ, въ чувственномъ развратѣ во имя своего божества. Только въ Греціи выступаетъ съ большею ясностію сознание нравственнаго человѣческаго могущества и начинается развиваться, сравнительно, съ большею силою чувство человѣческаго достоинства. Духъ, какъ сила сознательная, красота, какъ выраженіе вовнѣ психической силы, свобода, какъ необходимый атрибутъ духовной жизни — вотъ тѣ три заветныя идеи, которыя выработала Греція, которыми она опередила другіе народы древняго міра и которыя заветчала 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 расслабляющая природа страны, развивала въ немъ широкую дѣятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ чувство нравственнаго могущества и силы. ¹ Изъ всѣхъ

¹ Сами греки признавали благоприятное вліяніе своей страны на характеръ и строй своей жизни. Геродотъ хвалитъ благорастворенный воздухъ своей Пеллады, считая его лучшимъ даромъ боговъ (Herod. 3, 106), а Аристотель, объясняя особенности народнаго быта изъ вѣстныхъ вліяній, замѣчаетъ, что жители Азіи, сравнительно,

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 мыслию, 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; ви́шнія, физическія явленія служатъ больше обстановкой, декорацией 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 ви́шняя 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 религиозное воззрѣніе грековъ. Божество грековъ не общая сила, разлитая въ природѣ, не міровая сущность, безраз-

одарены и фантазією, и мыслительностію, но малодушны, не крѣпки волею и потому удобно покарѣются и не умѣютъ господствовать. Polit. 7, 6.

¹ Welcker. Griech. Götterlehre. B. I. S. 256.

личная сама въ себѣ и лишенная реальныхъ свойствъ, не духъ, живущій во вселенной, который есть все и ничто: оно въ томъ, что составляетъ самого человека,—въ его душѣ, въ его живой дѣятельности, въ обнаруженіяхъ жизни человека, и притомъ цѣльнаго, живаго человека, 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 самого человека не отдѣлялъ духа отъ тѣла. Его богъ не мертвая матерія и не отвлеченный духъ, или бессодержательная 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 человека, а непосредственно связанный съ нимъ. Безсмертные, по гомерическому эпосу, принимаютъ участіе въ ходѣ человѣческой дѣятельности; съ интересами земныхъ героев 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, тѣ же радости, а иногда и тоже горе, та же добродѣтель, а иногда и та же 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

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 мифическихъ сказаній о жизни боговъ и богинь. Единственная, рѣзко отличающаяся 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 νοητός» и что боги суть безсмертные люди, а люди — смертные боги? (Гераклитъ).¹ Πάντα θεία καὶ ἀνθρώπινα πάντα!

Этотъ цѣльный, вполне 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 Blüthen alter der Natur!

Schiller. Die Götter Griechenlands.

съ тѣмъ и человѣчно, если оно не есть только отвлеченное начало жизни или ея неуловимая сущность, а имѣеть 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 галерея 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 слить съ формою. Возникають 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 вѣстетическаго 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 Афродиты и Амура, въ которыхъ онъ силился чувственными обнаруженіями самого инстинкта возвестить на степень художественнаго явленія и въ которыхъ дѣйствительно чувственную сторону явленія онъ счумѣлъ до извѣстной степени подчинить разуму и вѣстетическому 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

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 возрѣвіемъ 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 общается міру и покою, а цѣль жизни—наслажденіе, полное радостей. Нѣтъ разлада внутри человѣка, нѣтъ раздвоенія, тѣмъ болѣе нѣтъ ничего похожего 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 любилъ 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, рассуждая о религіи Греціи,¹ какъ не царство бессмертныхъ личностей, отъ которыхъ также далека мысль

¹ Шейнеръ въ *Die Christliche Religion*.

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 «не-сказаннымъ смѣхомъ», который служитъ выраженіемъ простодушія и безмятежности. По аналогіи съ своими бессмертными 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 рассказываютъ религиозныя 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 гелленскій взглядъ на жизнь, который впрочемъ не отъ начала явился и не уцѣлѣлъ до конца, а смѣнился впоследствии инымъ взглядомъ, менѣе свѣтлымъ, но болѣе глубокимъ.

Таковъ 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 бессмертными и смертными, повидимому, выразила греческая мифологія и въ самомъ назначеніи жилища для своихъ боговъ. «Златые помосты», на которыхъ возсѣдаютъ боги, ихъ «мѣднокованные дома», 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-

ею фигурою останавливала на себя 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 ивдійскій Брамъ, окруженный мракомъ загадочной Майи, ни сокровенный египетскій Аммуъ, ни тѣмъ болѣе сиропиникійскій кровавадный Вааль 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

религиозное воззрѣніе древняго міра, тотъ же принципъ смѣшенія, или сліянія 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 силъ 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 могущество и достоинствъ боговъ шло разочарованіе и въ жизни. Миръ 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-

скаго сердца. Зло и скорбь не возбуждаютъ непріятнаго чувства въ изящной картинѣ, въ прекрасномъ разказѣ (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, внутрення, часто безъисходная борьба стремленій человѣка не могла не тяготить собою, а спасенія отъ нея не было; не смотря на мнимое дружество съ богами, «чѣрная 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 Греція, «гдѣ улыбающійся Амуръ долженъ былъ преклонить предъ нею свой потухшій факель 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 сказаль, что и «красота смертна», искусство и литература Греціи начинаютъ проникаться жалобой 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 разказомъ о подвигахъ

¹ Шаєвъ въ Geschichte der Apostolischen Kirche. 1854. S. 150. 151.

² Ibid.

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 жизнью 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 цѣлостію и ясностію воспроизведены и бытъ грековъ героическихъ временъ, и ихъ религіозныя вѣрованія. Но Иліада и Одиссея—не древнѣйшіи памятники греческихъ религіозныхъ вѣрованій. До Гомера уже были музы, вдохновлявшія пѣвцовъ, и культъ музъ, подалъницъ поэтически-религіознаго вдохновенія, уже былъ распространенъ. Гомеръ самъ черпаетъ изъ этого источника народныхъ сказаній, передавая ихъ художнически и принося свое собственное творчество. Въ его пѣсняхъ сохранились и слѣды древнѣйшихъ вѣрованій, въ его время уже устарѣвшихъ. До него уже были *αοιδοί* — пѣвцы, составители гимновъ и пѣ-

¹ Herodot. 2, 53.

сень. ¹ Существовалъ или не существовалъ самъ этотъ «слѣпой старецъ», о мѣстѣ родины котораго спорили между собою города Греціи, представляютъ ли Илиада и Одиссея собраніе пѣсень, которыя распѣвались различными народными рапсодами (ράπται и ὄδοι) и приписаны затѣмъ одному мнѣическому старцу, олицетворявшему собою всѣхъ пѣвцовъ и само народное творчество, или онъ дѣйствительно произведеніе одного вдохновеннаго поэта древности, который вложилъ свой творческій духъ въ народныя сказанія, что вѣроятно²—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 Оттериду Мюллеру, или краткіе гимны, обращенныя къ богамъ, или пѣсни, которыми сопровождался обрядъ брака и погребенія, имѣвшія религиозный характеръ и соединившіяся съ музыкою и танцами. (См. К. 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, Орѣей и другіе. Линъ, по мнѣнію Мюллера, есть полубогъ (въ родѣ Адониса), въ честь котораго въ древности пѣлись скорбныя пѣсни, впоследствии преобразившійся въ древняго пѣвца скорбнаго (имя его Ἀλκίνοσ указываетъ на призывъ Ἄλ λιγε — ахъ Линъ!). Въ противоположность этому извѣстны пѣсни радостныя κτῆνιες (пѣсни весны). Музей также мнѣическая личность — понятіе вдохновеннаго пророка. Объ Орѣей будетъ сказано ниже. См. O. Müller. В. 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 семью, составившую гимны; наъ нея изводятъ и Гомера. O. Müller. Gesch. d. Griech. Litter. Homer. S. 72.

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 направлениемъ съ одной стороны, съ другой — склонностію 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 вымысль, какъ это оказывается изъ сходства его сказаній о богахъ съ гомерическими и другими древними преданіями, не только греческими, но и обще-арійскими. ² Это же воззрѣніе Гомера и Гезіода раскрывается, а иногда

¹ Гезіодъ, «аскрейскій старецъ», самъ рассказываетъ въ Теогоніи, что онъ сдѣлался поетомъ, пася стада при подножій св. горы Геликона, на которой обитали музы, укоровшія пастуховъ за то, что они помышляютъ только о насыщеніи. *Hesiodi Carmina*. C. Goettlingii. Götthae. 1843. *Θεογονία*. 25—28.

² Музы, научившія Гезіода поэзіи, по его собственнымъ словамъ, сообщили ему, что онъ умѣетъ говорить вымыслы, впрочемъ правдоподобные, а иногда вѣщаютъ и цѣльную правду. *Ibidem*. Въ его поз-

и развивается далѣе въ такъ называемыхъ гомерическихкихъ 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 имѣть 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 направлениемъ; а самъ Орфей въ преданіи представляется однимъ изъ древнѣйшихъ поэтовъ, или вѣрнѣе, пророковъ, вдохновенныхъ 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. О. Müller. *Gesch. d. Griech. Littar.* B. 1. S. 127—135.

² Поэзія Пиндара имѣетъ своимъ содержаніемъ и миѣтическія сказанія, и гномы и, сравнительно съ гомерическою, идетъ далѣе, не только выясняя и развивая возрѣнія 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, Пьеромъ и Іагромъ (*Ἰαγρός*). Lobeck. *Aglaophan.* т. 1. 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.

наеть объ этомъ знаменитомъ Орсеѣ,¹ который другимъ чарующимъ пѣніемъ укрощалъ зѣбрѣй и останавливалъ теченіе рѣкъ и котораго слушать стали птицы. Сами древніе (Аристотель) находили, что Орсеѣ никогда не существовалъ.² Имя, какъ и возрѣніе оръической литературы, также свидѣтельствуесть, что она позднѣйшаго происхожденія и значительно расходится не только съ гомерическимъ, но повидимому и вообще съ чѣсто гелленскимъ взглядомъ. Направленіе этой литературы по преимуществу мистическое и непосредственно связано съ таинственными религіозными вѣруваніями. Когда она возникла, отвѣчать на это трудно. Она стала извѣстною со времени Ономакрита, поэта и предсказателя, жившаго въ VI в. до Р. Хр., который ввелъ и распространилъ въ Аѳинахъ особое таинственное ученіе (изреченія оракуловъ—*ορφικά* и таинственные обряды—*τελεταί*), приписавъ ему происхожденіе отъ древняго еракійскаго пророка;³ но есть основаніе думать, что элементы оръической литературы были и ранѣе. То самое обстоятельство, что Ономакритъ могъ выдать свое ученіе подъ именемъ Орсея, показываетъ уже, что въ его время имя этого поэта было извѣстно и пользовалось уваженіемъ. Достоверно одно, что оръическая письменность явилась послѣ Гомера, хотя нѣкоторыя стихи ея могли имѣть свое происхожденіе въ глубокой древности или по меньшей мѣрѣ со-

¹ У Гомера нѣтъ упоминаній объ Орсеѣ, 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.

хранить на себѣ слѣды вѣрованій до-гомерическихъ, даже пеласгическихъ. Огромная литература орейковъ, осложнившаяся впоследствии 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 орейковъ извѣстны только по имени. ¹ Древнѣйшими и болѣе важными по содержанію изъ орейческихъ произведеній признаются: *ἱεροὶ λόγοι*—св. преданіе орейковъ—поэма въ 24 рапсодіяхъ, сохранившаяся въ фрагментахъ; орейческія сказанія о космогоніи, также дошедшія въ отрывкахъ, и быть можетъ не отдѣльными отъ *ἱεροὶ λόγοι*, а также гимны, которые большею частію критиковъ и филологовъ считаются за одну изъ древнѣйшихъ частей орейческой литературы. ² Къ самымъ значительнымъ остаткамъ орейческой письменности принадлежатъ: *Ἀργοναυτικὰ*, т. е. рассказъ о плаваніи Аргонавтовъ въ Колхиду (по преданію Орфей плавалъ съ ними и своимъ пѣніемъ спасалъ ихъ отъ чарующаго пѣнія сиренъ), *Διὸς*—поэма о таинственномъ, магическомъ значеніи камней, и Гимны (*Ἕρμους*) къ богамъ. Остатки эти найдены Германномъ въ его «*Omphica*

¹ Полное указаніе сочиненій, приписываемыхъ орейкамъ, на основаніи перечня ихъ у Климентя александрійскаго, Сюмды и другихъ, см. у Лобека въ *Aglaophan. Catalogum omphicorum index*. p. 361—410.

² Какъ шестки впрочемъ взгляды критиковъ на время происхожденія орейческихъ стихотвореній, видно изъ того, что одни и тотъ же отдѣлъ ихъ одни относятъ къ глубокой древности, другіе къ христіанской эпохѣ. *Ἀργοναυτικὰ* напримѣръ, по Германну, принадлежатъ къ V христіанскому вѣку, а по Геснеру—къ до-гомерическому періоду. *Omphica*. Hermann. p. 775—826.

вмѣстѣ съ другими фрагментами орафической литературы, сохранившимися въ сочиненіяхъ другихъ писателей (*Аполлократа*).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 Эсхиль всѣхъ ближе стоитъ къ гомерическому преданію и остается на почвѣ народной міеологіи; осмысляя древнія народныя сказанія; Софокль, изображая по преимуществу нравственно практическую сторону жизни, также не разрываетъ своей связи съ народной религіей; но у Еврипида міеологическія сказанія служатъ уже только субстратомъ для другихъ, чисто раціоналистическихъ взглядовъ; онъ уже совершенно отрѣшается отъ міеологической 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 міеологіи, 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 общегреческими,² можно намѣтить съ большею или мень-

¹ God. Hegmann. *Orphica*.

² Этотъ новый сравнительный методъ, приложенный къ религіи Греціи, значительно усиляетъ греческую міеологію. По преимуществу держались его изъ новыхъ филологовъ: Welcker въ *Griechische Götterlehre* и Maury въ *Histoire des Religions de la Grèce antique*, а также и Оттеридъ Мюллеръ въ *Geschichte d. Griech. Litteratur*.

шею точностію и самые моменты въ развитіи греческой религіи.

Первоначальная исторія Греціи, этой впоследствии 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 языкомъ¹ и впоследствии 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 Ахейне, эоляне, доряне и іоняне. Повидимому въ племенномъ родствѣ съ ними находились и малоизвѣстные мелеги. О связи грековъ по происхожденію съ египтянами, индійцами и другими народами Малой Азіи сказано выше. Herodot. I, 56. 7, 95.

² Имя пеласговъ (πελασγοί) производятъ отъ одного корня съ словами: παλαιῦσθον, κελίος, τελαῦσθον, которыя значатъ «древнѣй, старѣй». Если принять такое значеніе слова пеласгъ, то оно будетъ синонимическимъ съ именемъ грековъ (γραις, γραις, γραια), которое значитъ также «старикъ, древнѣй». 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 Grèce antique. Populations primitives de la Grèce. t. I. p. 2 — 3. Геродотъ, утверждалъ, 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. I, 57. Новѣйшія филологическія изслѣдованія, напротивъ, приводятъ къ убѣжденію, что, судя по остаткамъ пеласгическихъ имевъ, языкъ ихъ не много отличался отъ греческаго и еще ближе стоялъ къ латинскому, вообще же — санскритскаго корня. Или не понималъ Геродотъ, что это только особый

тохтоны страны и праотцами грековъ, или греки, являсь 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, 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 обще-признанныхъ божествъ, какъ извѣстно, одного и того же корня съ санскритскимъ—*Θεός, Zeús, दायमण, दायमण,*¹

діалектъ общаго съ греческимъ языку, 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 *Ἕλληνας* первоначально, вѣроятно, *ἔλλοι* или *σελλοί*— имя, которымъ въ Додеканѣ назывались жрецы Зевса и которое значить повидимому «моряки» — отъ *ἔλος*. Нѣкоторые предполагаютъ, что пеласги раздѣлялись на жителей морскихъ—гелленовъ и на жителей горныхъ—грековъ, изводя это послѣднее имя отъ галлическаго *sgnash*—гора. Maury. *Ibid.* p. 39.

² *Zeús Δι-ός*, называвшійся иногда и *Δις* (латин. *Diespiter*), *Zḗν, Ζῆς*, или *Δεῦς, Δῆν, Δᾶν* — одного корня съ санскритскимъ *Dyaу* или *Dyaushpitar, Diespiter* — *Jupiter* т. е. *Zeús-πατήρ. Θεός*,

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 громовержець — съ самыми громами и молніями, а его дочь, голубооная Паллада—съ безоблачнымъ небомъ. Самые 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 θεός, 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 значить и другое древне-греческое и общее имя для боговъ, или духовъ: δαιμόν, или δαίμων—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 земли.

² Ζεὺ βασιλεὺ καὶ γὰρ καὶ οὐρανοὶ φλόγες ἀγνοί! Εὐχὴ πρὸς Μοῦσαϊον. Orphica. ed. Nergmanni. Приводи это мѣсто изъ орсичскаго гимна, мы предполагаемъ въ немъ слѣдъ, или остатокъ первоначальнаго натурализма, который у орсичковъ, какъ послѣ увидимъ, дѣйствительно воспроизводился подъ вліяніемъ пантекстическихъ воззрѣній.

³ Herod. 2, 52.

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 ясныя 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 челоѡкообразнымъ (Гелиосъ—*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 «ликійскій», которому посвящена была замѣчательная высотой 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 общими именемъ боговъ (*θεοί*) или что они приносили жертвы всемъ 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 говорить въ этомъ случаѣ Геродотъ, значило *знать ихъ свойства и значеніе*.

³ Имя *λόχος* (*lux*) значило и свѣтъ, и волкъ. Понятіе волка дѣй-

астрономическій элементъ въ понятіи этого Зевса изъ другаго его эпитета «ἀστέρωνος, 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 Илиадѣ призываетъ Ахиллесъ.² Этотъ Зевсъ «пеласгійскій, додонскій, далеко живущій владыка» (не на Олимпѣ) былъ Зевсъ «питающій» φηγεῖν (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. Лицаонъ сынъ Пеласага, учредитель этого ликейскаго поклоненія Зевсу, по мнѣю, 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 сблизались представленія о свѣтѣ и о волкѣ, повидимому совершенно разнородныя. Нѣкоторые объясняли это сблизженіе огненнымъ блескомъ глазъ волчьихъ (Плинію); по замѣчанію Брейцера, 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 Илиад. 16, 233.

³ Одисс. 14, 328 и 19, 297.

⁴ Леонтьевъ. О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. стр. 84.

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. Мнѣю о Зевсѣ критскомъ, похищающемъ Европу въ образѣ быка (слѣды этого сказанія сохранились и въ Илиадѣ),² свидѣтельствуетъ о томъ же. Въ этомъ чувственномъ мнѣю, рассказанномъ съ подробностію въ овидіевыхъ Превращеніяхъ, древній Дій является олицетвореніемъ чувственно-животнаго элемента. Выкообразный Зевсъ, полюбившій финикіянку Европу, напоминаетъ скорѣе финикійско-египетскихъ боговъ съ характеромъ зооморфическимъ, или солнечнымъ, чѣмъ гелленскаго Зевса.³ Родство самого олимпійскаго Зевса съ Посейдономъ—моремъ и Андомъ—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 (τρίπτας) какъ и назывался онъ прежде. Зевсъ вѣроятно 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 Тѣа—лѣсная гора въ Троадѣ и лѣсъ вообще.

² Илиад. 14, 321. 322.

³ О поклоненіи Зевсу въ древней Греціи. стр. 140.

⁴ Илиад. 15, 166.

ягъ гораздо ближе къ культу другихъ чисто натуралистическихъ религій. Словомъ, до времени гомерическаго эпоса, религія грековъ имѣла характеръ общій со всѣми натуралистическими религіями и была обо-жаніемъ явленій природы. Какъ и у другихъ народовъ въ первичныя эпохи, она имѣла множество мѣстныхъ отбѣнковъ и разнообразныхъ мнѣческихъ сказаній. Это вполнѣ отвѣчало и первоначальной раздѣленности греческихъ племенъ и родовъ. Этимъ же объясняется въ религій грековъ, какъ и другихъ народовъ, множество боговъ и богинь, повидимому тождественныхъ по своему значенію, и вообще осложненіе мнѣовъ, въ которыхъ понятія совершенно однородны получали разнообразную мѣстную форму.¹ Были впрочемъ и нѣкоторые средоточные пункты древняго культа— Аркадія, Критъ, Дельфы. Но развитіе греческой религіи въ известной мѣрѣ обуславливалось 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 Финикія, вообще Азіи.³ То и другое несправедливо. И гео-

¹ Мѣстныя названія однихъ и тѣхъ же боговъ, осложненія мнѣологію, служатъ вѣсть съ тѣмъ и причиною спутанности и неясности въ понятіи о богахъ. Діана, Гейя, Деметра, Рея, въ сущности были одно и тоже понятіе.

² Преимущественно мнѣологическая школа Шеллинга, видящая въ грекахъ первенца изъ древнихъ народовъ, гоній котораго отличался особенною славою творчества.

³ Этому взгляда, какъ извѣстно, держался и самъ Геродотъ, изводящій 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 Рѣтъ (Geschichte unseger

графическое положеніе Греціи, открытой для Малой Азии и для Египта (через острова Средиземнаго моря), и характеръ народа, живой и воспріимчивый, не позволяютъ отрицать иноземныя вліянія на грековъ, и историческія показанія свидѣлствуютъ 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 Финикию. Не удивительно, что и культъ критскаго Зевса носилъ характеръ, напоминающій Финикию и Египетъ, на что указываетъ и самый мифъ о похищенной Зевсомъ финикійскѣ Европѣ.² Фригія и другія

Abendland. Philosophie. Der Griechische Glaubenskreis. S. 278—346) всѣ религіозныя понятія грековъ изводитъ, вслѣдъ за Геродотомъ, изъ Египта черезъ Финикию. Пеласговъ онъ считаетъ также финикійцами.

¹ У самого Гомера не разъ упоминаются сидонскія жены, которыя ткали одежду героевъ Иліады, а по Одиссею, эти герои, прежде возвращенія въ отечество, отправляются или заѣзжаютъ въ Египетъ, который Гомеру очень извѣстенъ. О заимствованіи греками чужеземныхъ культовъ въ позднѣйшее время, свидѣлствуетъ Страбонъ. Особенно такою подражательностію и влеченіемъ къ новымъ иностраннымъ обрядамъ отличались женщины. У грековъ былъ и особый терминъ для обозначенія культа чужеземнымъ богамъ: *θρασύνη*. Маугу. t. III. p. 71.

² Замѣчательнъ въ этомъ отношеніи рассказъ Геродота о додонскомъ Зевсовомъ прорицаищѣ, учрежденіе котораго, по легендѣ, переданной ему додонскими жрицами, приписывалось двумъ голубкамъ, прилетѣвшимъ въ Додону изъ египетскихъ Ѣивъ. Сиди на буковомъ деревѣ, онъ человѣческимъ голосомъ сказалъ, что здѣсь нужно учредить Зевсовъ оракулъ. Въ этихъ голубкахъ греческій историкъ видитъ египетскихъ жрицъ, проданныхъ грекамъ финикійцами. Сохраняя въ чужой странѣ память о своей религіи, одна изъ нихъ, по словамъ Геро-

страны Малой Азии также влияли на грековъ и изъ Фригіи, какъ изъ Фракіи, по преданію, шли греческіе мѣны. ¹ Но влияние это вовсе не уничтожало самостоятельности взгляда грековъ, этого дѣйствительно даровитѣйшаго изъ народовъ древности. Онъ перерабатывалъ чужія религіозныя преданія, возбуждаясь ими къ своеобразному, ему свойственному, творчеству. ² Востокъ несомнѣнно влиялъ 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 буквою божиницу, а потомъ, научившись греческому языку, открыла пророчицаице. Додоиянамъ казалось, что иноземка, сначала не знавшая ихъ языка, говорить подобно птицамъ. Herod. 2, 56 и 57.

¹ Фригійцевъ нѣкоторые считаютъ переселенцами изъ Фракіи.

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 ὃ τί περ ἄν Ἑλλήνες βαρβάρων παραλάβωμεν, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται. Eripos. § 10. p. 35. ed. Becker. См. Maury. III. p. 69.

³ См. замѣчаніе объ отношеніи между Египтомъ и Греціей въ исторіи религіи Египта.

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 Кроны (χρόνος) а Крону—Уранъ. Уранъ (небо) и Гяя (земля) произвели, говорить онъ, боговъ титановъ и между ними юнѣйшаго, но хитромысленнаго Крона, питавшаго ненависть противъ своего родителя вмѣстѣ съ другими титанами. Поэтому, какъ только они рождались, небо—Уранъ скрывало ихъ въ нѣдрахъ матери земли, не давая имъ видѣть свѣта. Земля стонала отъ этого, скрывая ихъ внутри себя, и наконецъ, при посредствѣ Крона, умыслила свергнуть ненавистное и

полное, коварства господство Урана надъ нею и ея дѣтьми. Кронъ косою съ острыми зубцами отсѣгаетъ 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 Гяя, томилась тѣмъ, что Кронъ угнетаетъ своихъ дѣтей и вмѣстѣ съ ними замыслила мечь 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 впоследствии 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 Миѣ 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 Iliad. 5, 898.

Рел. др. міра. Т. II.

древнѣйшую эпоху греческихъ религіозныхъ вѣрованій, смѣнившихся поклоненіемъ Зевсу, который былъ сравнительно новымъ, а не первоначальнымъ богомъ. Такъ большею частію смотрѣли на это мѣологи, особенно же мѣологи 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 драгоценное свидѣтельство о первоначальныхъ фазахъ въ развитіи религіознаго сознанія въ доисторическое время у всѣхъ народовъ, но сохраненное только въ преданіи грековъ, этого первенствующаго народа древности. Мѣология грековъ съ своими сказаніями о богахъ до Зевса представляетъ, по мнѣнію идеалистической школы, въ мѣическихъ чертахъ тотъ путь, какимъ шло и должно было идти человѣческое сознаніе въ постепенномъ развитіи религіозныхъ воззрѣній, начиная отъ безразличныхъ и смѣшанныхъ представленій и перехода физическія понятія и натуралистическія вѣрованія. Грекъ прошелъ черезъ всѣ тѣ моменты, какіе указывала философія религіи Шеллинга. Исторія греческой религіи можетъ служить нормою этого развитія, а греческій мѣозъ о борьбѣ боговъ и ихъ смѣнѣ скрываетъ въ себѣ подъ формою конкретныхъ образовъ глубокой психологической 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.

нымъ представленіемъ о божествѣ, какъ общей физической силѣ: это у грековъ Гэя и Уранъ; второму моменту въ развитіи понятія о божествѣ соответствуютъ 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 геологической 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 мѣологовъ. 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 безыменнымъ поклоненіемъ имъ, на что указываетъ приведенное выше свидѣтельство Геродота о безыменныхъ 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.

(ὤρωνος). Вуттманъ, находя неестественнымъ, чтобы отецъ величайшаго изъ боговъ, Зевса, какимъ является Кронъ въ теогоническомъ мифѣ, былъ совершенно забытъ, лишень всѣхъ почестей и свергнуть 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 мифологіи, именно подъ вліяніемъ мысли, что Зевсъ указываетъ на обще-арійское древнѣйшее божество, высказывается многими филологами и мифологами. Отфридъ Мюллеръ склоняется въ пользу мнѣнія, что Зевсъ былъ древнѣйшимъ богомъ грековъ, а его эпитетъ—Кроніонъ, такъ обычный у Гомера, значитъ сынъ времени, или перво времени, вѣчности. ² Еще яснѣе высказываетъ это Велкеръ. Кронъ очевидно — время, говоритъ онъ, а названіе Зевса сыномъ Крона, съ которымъ 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 усвоится только ему одному; братья Зевса

¹ Mythologus. 1814. См. подробности у г. Леонтьева, стр. 17 и 18.

² Geschichte d. Griechisch. Litteratur. B. I. S. 151. Слѣд. S. 22.

(Посейдонъ и Аидъ, по мнѣю, 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 Определеннѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ умѣреннѣе возрѣніе Преллера. Въ Кронъ, какъ и въ Уранъ, 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 миеологами думаетъ видѣть въ Кронъ 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.

тельность культа Крона, предшествовавшего культу Зевса, но отрѣшаясь отъ возрѣвнѣй идеалистической школы на послѣдовательность въ развитіи поклоненія Урану, Крону и Зевсу. Мнѣніе это сближаетъ Крона съ малоазіатскими богами въ родѣ Бѣла или Ваала, и предполагаетъ въ культѣ Крону вліяніе на грековъ сиропиникійской религіи. ¹

Въ миѣическомъ разсказѣ, составленномъ притомъ уже подѣ вліяніемъ стремленій къ систематизаціи народныхъ вѣрованій, каковъ разсказъ Гезіода, искать точной и полной исторіи развитія религіознаго сознанія съ его моментами значило бы построить эту исторію а 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 миѣическихъ боговъ, предшественниковъ Зевса. Олѣды древняго поклоненія одному изъ нихъ, ближайшему къ Зевсу, Крону, оставались и въ историческое время Греціи. По свидѣтельству Павзанія, даже въ Аѣинахъ 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 пришествіи господъ съ рабами по уборкѣ хлѣба и плодовъ. Тамъ же.

дѣтельность 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 возрѣній 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 generum*. Такой именно смыслъ мы и 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 возрѣніе стоиковъ, Цицеронъ замѣчаетъ, что у латинявъ Кронъ Saturnus appellatus est, quod Sataretur annis; ex se enim natos comesset fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia, annisque praeteritis insaturabiliter expletus.

допустить существованіе бога съ такимъ отвлеченнымъ смысломъ, тѣмъ болѣе, что онъ смѣнился послѣ понятіемъ гораздо болѣе конкретнымъ. Заруана Акарана и египетскій Аммуноу 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 понятіе 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 Гѣя? Мы не говоримъ уже о томъ, что у грековъ никогда не было аллегорическихъ мифовъ, или олицетворенія чисто отвлеченныхъ понятій. Остается искать исхода къ рѣшенію вопроса съ точки зрѣнія среднихъ мифій—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 Брахму 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.

Что же такое эти боги, предшественники Зевса, по теогонии Гезиода? На это отчасти отвѣчаютъ преданія о Кроновѣ у позднѣйшихъ грековъ и ихъ воззрѣніе на это божество. Замѣчательно, какъ излагаетъ это г. Леонтьевъ, мнѣніе грековъ, что Кроновъ, переставшій царствовать у нихъ, продолжалъ пользоваться поклоненіемъ у другихъ народовъ. У грековъ дѣйствительно были сказанія, что Кроновъ 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 царить у варваровъ. А богъ варваровъ, говоря вообще, богъ природы, въ частности же богъ мало-азіатскихъ народовъ есть богъ солнца и плодородія, Бэль, или Вааль, 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.

родія, что видно и изъ его имени Saturnus. Греческое имя Крона также не стоитъ въ противорѣчїи съ такимъ понятїемъ о немъ. Κρόνος отъ κραίνω — завершаю исполняю, заканчиваю, созидаю, значитъ прежде всего бога умѣряющаго, упорячивающаго, зиждущаго жизнь природы, а не бога времени. ¹ Последнее значеніе есть уже производное. Богъ плодородія и перемѣнъ въ природѣ т. е. смѣны весны и зимы могъ впрочемъ въ послѣдствїи стать, какъ и стать позднѣе, богомъ самого времени; съ понятїемъ 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 представленїемъ о плодородїи. Понятно при этомъ отчасти и то, почему съ временемъ господства этого бога земныхъ благъ послѣ связано было и воспоминавіе о первобытныхъ временахъ, когда люди были довольны и счастливы, тогда какъ съ идеею бога времени они совершенно несогласимы. Подобныя боже-ства въ другихъ религіяхъ, какъ напр. египетскій Себъ, имѣютъ характеръ болѣе или менѣе мрачный. Замѣчательно также, что въ орофическихъ гимнахъ отцомъ этого Крона, который называется въ нихъ уже αἰώνος πανυπέτωρ, признается солнце, а матерью — луна. ² Быть можетъ, это остатокъ преданій о солнечномъ происхожденїи и значенїи Крона. Итакъ

¹ Имени Кроносъ даютъ также значеніе «прошедшїй», производя его отъ того же κραίνω завершаю, и находя въ немъ указаніе на то, что Зевсъ сравнительно съ Крономъ былъ богъ новый (О поклоненїи Зевсу, стр. 28). Но принять такое значеніе имени Крона нельзя уже потому, что и Уранъ былъ богъ прошедшїй, при предположенїи, что Зевсъ былъ преемникомъ Урана и Крона.

² Orphica. Ἑρμολ. VIII и XI. 14 и 5.

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 патриархальному 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 Бѣломъ 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 *rei* 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 догомерическій Зевсъ съ его натуралистическими свойствами принадлежалъ, какъ мы видѣли, также по преимуществу Криту.

азійскимъ богинямъ, носившимъ имя «матерей бытія», которыя олицетворяли рождающую 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 богини 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. всеобщей 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 Мѣ, т. е., мать боговъ и вообще бытія. Maury. t. I. pag. 78. Эпитетъ Реи «идейская — горная» также указываетъ на происхожденіе понятія о Реи 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.

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 Кроноѣ. 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, «единого 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 эфирѣ» и облакахъ; земля же осталась общою 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 Илиадѣ Аидъ, меньшій изъ этихъ братьевъ, называется *Зевсомъ* катахтоническимъ,³ т. е.

¹ Илиас. 13, 354.

² Илиас. 15, 187—193.

³ Илиас. 9, 457.

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 Θεός; 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 Илас. 15, 182. 13, 385.

² Илас. 13, 632. οὐδὲ δ' ἐκ τὰδε πάντα πέλονται.

³ O. Müller. Geschichte der Griech. Litteratur. S. 420.

подмѣтитъ 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 Крононѣ, предшественникѣ Зевса, также мѣняется; онъ даже называется *сыномъ Зевса*. Такимъ образомъ все приводитъ къ убѣжденію, что ни Крононъ, 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; Крононъ это тотъ же Зевсъ или Индра, но взятый въ значеніи бога весны и лѣта и годовичныхъ 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. Позднѣ Цицеронъ называлъ Крона критскимъ Зевсомъ. По его же словамъ, существовали и другія генеалогіи Зевса, въ которыхъ онъ изводился не отъ Урана, а отъ ѿира. ² Скорѣе всего этотъ Крононъ былъ мѣстнымъ богомъ, понятіе о которомъ сложилось изъ смѣси пеласгическихъ вѣрованій съ восточными, а послѣ приобрѣлъ 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

Такимъ образомъ древній культъ грековъ, какъ и культъ индусовъ, проникнуть 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 первоначального 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 эфирѣ, 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 мало-азиатскихъ триадъ боговъ. По чисто пеллагическому, какъ и арійскому воззрѣнію, замѣчаетъ онъ, земля или Рея — жена Зевса, а не мать. Maury. t. I. pag. 64.

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 эфирна, который у орфиковъ и называется στοιχάτων κόσμου ἄριστος 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 одиночѣе 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, эфиръ сначала служитъ откровеніемъ божественной силы, или мировой 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 Ορφικά. Ἔμνος V. Велкеръ находитъ въ древнемъ Зевсѣ идею «примитивнаго», какъ онъ выражается, пантеизма, т. е., и трансцедентальную идею и вѣсть съ тѣмъ космическую.

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, Гѣи, Деметры, сообразно съ строемъ духовной жизни народа, всецѣло привязанной къ землѣ и ея дарамъ.

Но эти божества природы въ послѣдствіи 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, кака въ самомъ человѣкѣ. Открывается господство этого новаго Зевса, т. е., Зевса съ новыми свойствами, Зевса не додонскаго или ливейскаго и идейскаго, а отца боговъ и людей, Зевса олимпійскаго.¹ Моментъ этотъ описывается въ греческой мифологіи, какъ побѣда Зевса надъ другими богами послѣ упорной и жестокой битвы. Это извѣстная титаномакія, борьба Зевса съ титанами, воспоминаніе о которой сохранено у Гомера и которая подробно изображается у Гезіода въ связи съ рассказами о побѣдѣ Крона надъ Ураномъ и Зевса надъ Крономъ. Мысль этого сказанія, очень сложнаго и сбивчиваго, та, что Зевсъ, свергнувъ его отца своего Крона, долженъ былъ вести войну за свое полное господство съ другими Уранидами, т. е.,

¹ Трудно конечно исторически прослѣдить всѣ перепетія 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.

братьями его отца. Миеѣ называетъ ихъ общимъ именемъ «титаны», которое дано имъ великимъ Ураномъ «въ укоризну за ихъ злодѣйство», т. е., за сопротивленіе ему.¹ Что значить это имя, рѣшить трудно; по видимому оно происходитъ отъ корня — *titainein*, 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 дотогѣ въ глубинѣ подземныхъ мраковъ, кронида и другія существа, названныя въ миеѣ одноглазыми циклопами, «сторукими» и имѣющими по 50 головъ. Самая битва описывается, какъ всеобщая катастрофа въ природѣ: стеноло 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 миеѣ 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 *titata*—названіе земли. Преллеръ считаетъ впрочемъ вѣроятнѣйшимъ производство отъ *titānē*, что тождественно по значенію съ *basileis* и *titāz*, т. е. *ἐπιταρς*, *δυναστης*, *βασίλευς*. Preller. Griechische Mythologie. V. I. S. 39.

³ Hesiod. Theogon. 665—745. 881—885.

клоненію Зевсу. ¹ Но не нужно прибѣгать ни къ какимъ особымъ, искусственнымъ толкованіямъ мифа, чтобы видѣть значеніе его въ отношеніи къ вопросу объ олимпійскомъ Зевсѣ, какъ богъ 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 мифъ о борьбѣ боговъ самъ въ себѣ не заключаетъ ничего особеннаго и не есть въ мифологіи явленіе выдающееся. Подобныя сказанія мы находимъ у индѣйцевъ въ Ведахъ и у египтянъ въ мифѣ 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 мифа 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—высоконущій, θεία (отъ θεῖαδαι)—свѣтлая, роскошная, κρείος (отъ κρέω, κρείω)—могучій, сильный, κολός (отъ καίω пылаю), βριαρέος (отъ βριαρός) — вѣрный и т. п. Preller. Mythologie. 39—48.

ному. Одолеваетъ 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 мнѣ не идетъ, хотя силъ 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, мнѣ о титанахъ есть выраженіе сознанія о господствѣ разумной силы надъ физической, 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 отдають 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 кронида, рожденные отъ одного съ нимъ отца, подчиняются ему и также въ связи съ нимъ видоизмѣняются: таже свѣтлая

сила, но съ инымъ характеромъ. Мнѣе есть выраженіе владычества Зевса, какъ онъ понимался со временъ антропоморфизма, которому предшествовалъ натурализмъ, ставшій теперь уже религіей прожитою. Все значеніе мнѣа, 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 громовержець сталъ выше природы; вмѣстѣ съ нимъ стали такими же личными существами

¹ Шеллингъ и его школа, какъ замѣчено уже, видѣли въ мнѣе 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 эволюціонной точки зрѣнія г. Леонтьевъ разсматриваетъ и мнѣе 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 мнѣа, призывалась Зевсомъ въ супруги. Но Гера превратила ее въ королю и приставила къ ней стражемъ Аргуса. По умерщвленіи Аргуса Гермесомъ, на Іо наслана была оса, терзавшая ее и гонявшая изъ страны въ страну. Блаждующая Іо (отъ *lévat*) существо стремящееся, томящееся, по этому возвращенію есть образъ души, неудовлетворенной богомъ природы и тяготѣвшей къ Зевсу; стоголазый Аргусъ — сидерическое небо, олицетвореніе этого бога природы; Гера—богиня того же рода (предполагается, что мнѣе измышленъ во время господства олимпійскихъ боговъ, смыслъ его затерянъ и на мѣстѣ древней богини явилась Гера, а мѣсть 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 мнѣе 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 носѣ, облака и лучи солнца называются коровами и что Аргусъ, какъ и замѣчено уже, есть звѣздное ночное небо. Смыслъ мнѣа очевидно чисто физическій. См. О поклоненіи Зевсу, стр. 7—9.

и его братья крониды, какъ-то Посейдонъ и другіе; стали рождаться 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 выражаются 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 Илиады, 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 мифовъ, высказывается признаніе, 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-

вышениѣ, чѣмъ въ гомерическомъ эпосѣ. Но Еврипидъ въ своемъ возрѣніи 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 мѣоовъ о богахъ, какъ и самихъ боговъ, чисто рационалистически, пока не разрѣшается оно полнымъ отрицаніемъ въ отношеніи къ мѣологіи (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, дотогѣ неизвѣстное, новое богословіе, приходившее на помощь старому, скудному, ограниченному въ своемъ содержаніи гомерическому возрѣнію. 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 школахъ, или сектахъ орфиковъ божество снова принимаетъ характеръ натурального пантеизма, но въ мистической формѣ, которая представляется болѣе глубокою и таинственною. Литература орфиковъ не отрѣшается отъ древнихъ народныхъ сказаній; напротивъ она пользуется мѣологіей,

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 орейческаго религіознаго ученія. То и другое направленіе, рационализмъ 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 νοητόν*— въ отвлеченно-идеальныя понятія то, что у Гомера представлено въ живыхъ, чувственныхъ образахъ. А мистическое направленіе въ религіи, т. е., орейческая 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 пифагорейцевъ, на воззрѣніе которой несомнѣнно имѣла сильное вліяніе. Позднѣйшій неоплатонизмъ также стоялъ подъ вліяніемъ религіозной мистики орейковъ.¹ Для неоплатониковъ она была предметомъ особаго изуче-

¹ Объ отношеніи орейковъ къ пифагорейской школѣ на основаніи доселѣ добытыхъ критическихъ изслѣдованій см. у Чистовича «Древне-греческій міръ и христіанство», стр. 55. 56.

ніа. 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; мѣны 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 мѣновъ, какъ Греція, сама себя называвшая *μυθολόγος*. Нѣтъ сомнѣнія, что все это разнообразіе боговъ и сказаній о нихъ имѣло свою цѣльность 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 отыскать 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 ἄγοραι* — собранія боговъ) и сопоставляли ихъ въ гармоническую связь (*σύμμαχος, σύμψυχος*). Они считали боговъ то триадами, то по 6-и и по 12-ти. Preller. Griech. Mythologie. B. I. S. 86. Welcker. Griech. Götterlehre. B. I. S. 122.

торые грехи, согласно мнѣю о дѣлѣхъ 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 (*ὐρανίοι*) 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 омонимическое то 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 имѣтъ нѣкоторые отличительныя свойства сравнительно съ богами земли. Первые вѣчно юны и по характеру свѣтлы; послѣдніе болѣе мрачны и шлютъ бѣды людямъ. Но всѣ они одинаково антропоморфны. Олимпъ по преимуществу — мѣстопробываніе 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, главою³ и олимпійцевъ, и

¹ Οὐρανίου, βλάτοι.

² Главнѣйшими изъ боговъ греки считали 12, соединяя ихъ въ пары: Зевсъ, Посейдонъ, Гера, Афина, Гермесъ, Аполлонъ, Діонисъ и Хариты, Артемида, Афины, Кроносъ и Рея; или: Зевсъ, Гера, Посейдонъ, Деметра, Гермесъ, Геестъ, Аполлонъ, Артемида, Гестія, Аресъ, Аеродита и Афина. (Preller. S. 86.)

³ 'Γερα χοροφῆ — такъ иногда называется Зевсъ.

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 привлечь 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 частіе, сила свѣта, или, еще точнѣе, сила утонченнаго свѣтоваго элемента, живущаго въ воздухѣ и въ самомъ видимомъ свѣтѣ, т. е. ээира.² Онъ живетъ

¹ Ilias. B, 15—27.

² Велкеръ находитъ (на основаніи исследований Уилькинса и Рёта), что у аріидцевъ между стихіями природы былъ особый элементъ ахасъ—ээиръ, или утонченная, свѣтовая матерія и что они признавали бытіе этой свѣтовой матеріи независимо отъ свѣтящихъ тѣлъ. Griech. Götterlehre B. 1. S. 298.

въ вѣтрѣ, ¹ т. е., во свѣтѣ безъ солнца или независимо отъ солнца, которое какъ и небесный видъ вообще есть порожденіе этого вѣтра. 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 самыя дни и годы, измѣряемые перемѣнами въ состояніи неба; отъ него же—и всѣ атмосферныя перемѣны, и жизнь земли, въ связи съ вліянемъ 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 Илиас. 2, 412.

² У Гезіода въ Теогоніи вѣтръ является прежде титановъ, въ числѣ которыхъ стоятъ солнце и луна. Само небо представляется иногда сыномъ вѣтра. *Ex aethere et die terra, coelum, mare. Cic. de natura deorum. 17, 44. Preller. Mytholog. S. 32—33.*

³ Илиас. 13, 836. Крикъ ихъ (Трантъ и Данаевъ) дошелъ до вѣтра и свѣтовъ Зевса, т. е. до самыхъ основъ неба.

⁴ Илиас. 4, 75. Рѣдко впрочемъ говорятъ поэты о звѣздномъ небѣ, которое у всѣхъ аріидцевъ мало обращало на себя вниманія въ сравненіи съ другими народами.

⁵ Илиас. 2, 412. «Тучесобиратель» или «тучегонитель» — обычный эпитетъ Зевса у Гомера.

⁶ Ibidem. 13, 59.

⁷ На языкѣ грековъ ераза: «что дѣлаетъ Зевсъ»? замѣнила нашу вопросъ: какова погода?

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 явленій неба. «Громовержець» — его обычный характеристическій эпитетъ. На древнихъ рисункахъ онъ представляется развѣзжающимъ по небу въ колесницѣ и бросающимъ стрѣлы молній. Въ крылатомъ конѣ Пегасѣ, рожденномъ Медузою, видятъ также ¹ мифологическое изображеніе такого же свойства Зевса. Пегасъ олицетворяетъ собою повидимому крылатая 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 усвоенныхъ. 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. Ἄγίς — эгида собственно значила «порывистый вѣтеръ»; но αἴ, αἴως 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. I. S. 94.

зи въ понятіи объ одеждѣ Зевса съ понятіемъ о козѣ и еѣ 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» Діа 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 μῆτιστα, т. е. Зевсъ премудрый ³ — одно изъ постоянно встрѣчающихся на-

¹ Preller. В. 1. S. 94. Welcker. В. 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, символомъ грома и бури. Писав. 17, 593. 4, 166. 15, 294.

² «Премудростью ты превышаешь всѣхъ — и безсмертныхъ, и смертныхъ». Писав. 13, 651. 652.

³ Писав. 1, 508 и 175. Μῆτιστα (Эол). μῆτιστής означаетъ не просто мудрость, но умъ *озабоченный*, μῆτισθω и μῆδομαι — прятаніе, близкое къ идеѣ «провидѣнія».

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 ἰσότης*, 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 ἀρχά, πάντων ἀγῆτωρ. У Клеанта александрийскаго. Strom. VI.

³ Φύσεως ἀρχηγός. Apud Stob. Eclog. Phys. 1. 3. Maury. t. 1. 403. Тоже у Пиндара. Pindari carmina. Pyth. II, 89—90.

⁴ Ζωῆς καὶ θάνατος κείρατα νέμων. Apud Stob. Eclog. Phys. Maury. Ibid. p. 404.

⁵ Διός θυγάτηρ ἡ βασιλεία. Aeschyl. Agam. 42. Maury. T. 1. 406.

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 сониксъ; 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 (Гера) 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—Гера объясняютъ различно. Одни сближаютъ его съ латинскимъ *hegus*, нѣмецкимъ *Heug*, санскритскимъ *age*, что значить: господинъ, отецъ семейства и толкуютъ его въ общемъ смыслѣ, госпожа, мать (первоначальная волическая форма этого имени: **eros*, **era*, **zera*). Maury. Relig. de la Grèce antique. t. 1. 75. О. Мюллеръ смотритъ на него, какъ на женское окончаніе слова *ἥρας*. Другіе производятъ его отъ древняго **era* — 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, Ксенократь и Платонъ видѣли въ ней олицетвореніе божественнаго элемента въ атмосферѣ и предполагали, что, если Зевсъ есть зенрь, 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 богами Олимпа. Нѣтъ сомнѣнія, что въ началѣ она сближалась съ Діоней, Гэей, Деметрой; такова быть можетъ и была пеласгическая

Рел. др. міра. Т. II.

богинь, отраслю великаго Крона.¹ Но если она и старѣйшая, то только между богинями неба, и заняла первое мѣсто между ними въ періодъ антропоморфизма. Теогоническій мифъ о рожденіи Зевса и Геры отъ Крона основанъ на позднѣйшихъ вѣрованіяхъ: Исторически вѣроятнѣе, какъ и замѣчено прежде, что первоначальная несложная мифологія заключала подъ собою представленіе о бракѣ неба и земли—Зевса и Гѣи, или Деметры, еще вѣрнѣе, Діоны. Впослѣдствіи оба эти понятія—Зевса и Діоны, или Гѣи, земли и неба, начали выдѣлять изъ себя частнѣйшія представленія, вмѣстѣ съ тѣмъ 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 въ землѣ. Она, подобно Зевсу, повелѣваетъ грому и молніи, направляетъ путь Гелиоса и ей подчинены Горы и Ирисъ, т. е. облака и радуга.² Извѣстно, что въ Аргосѣ она изображалась со скипетромъ, который имѣлъ фигуру кукушки—символь перваго весенняго дожда 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 соединила въ себѣ понятіе и воздуха, и земли вмѣстѣ. Послѣ понятіе Геры перешло въ олицетвореніе атмосферы въ ея отдѣльности отъ земли.

¹ *Ilias*, 5, 721.

² *Ilias*, 8. 433. 18, 166—168.

³ Резюэ замѣчаетъ, что когда кукушка въ первый разъ запоетъ на дубовыхъ вѣтвяхъ, тогда Зевсъ льетъ дождь на землю три дня. *Ερφα καὶ ἡμέραι*. 488—490.

⁴ *Ilias*, 14, 330—350. Земля мгновенно раститъ травы, «лotosь роcисный, шафранъ и цвѣты глацинтовъ» въ моментъ этого брака.

жетъ самый эпитетъ ея у Гомера (βοῦλις) волоокая.¹ Но все это больше остатки прежнихъ пеласгическихъ представлений, 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 Ейлейтій (αἰλαΐται), нимфы, помогающія родамъ; ей принадлежитъ и нимфа рожденія Харистъ.³ Вообще это жена и госпожа дома между олимпійцами; ея характеръ полонъ достоинства и самоуваженія, признанія могущества и величія. Въ Илиадѣ она вмѣстѣ съ цѣломудренной Аеиной дѣйствуетъ противъ троянъ, похитителей Елены. Вмѣстѣ съ тѣмъ она отличается воинственностію, властностію и нѣкоторою строптивостію. Зевсъ жалуется, что она строитъ противъ него ковы, вносить 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 вполне 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 Илиад. 15, 85.

⁴ Илиад. 5, 892—894. 8, 422.

тиму всѣхъ женъ.¹ Эта «золототронная», 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 золототронная 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. Пропилея. 1851. кн. I. Буслаева. Женскіе типы въ изваяніяхъ греческихъ богинь.

² Гера называется иногда и дѣвою—καρδένος, и даже вдовою—χήρα. Кажется, въ ней воплощены были свойства женщины-супруги, начинающая съ дѣвства и кончая вдовствомъ, а можетъ быть это были мѣстныя модификаціи ея типа. Самъ Зевсъ является въ мифологіи мужемъ многихъ женъ—и богинь, и нилей, и даже смертныхъ. При объясненіи этого не нужно забывать, какъ справедливо замѣчаетъ Преллеръ, что бракъ боговъ въ натуралистическихъ религіяхъ равносильенъ понятію творчества (В. 1. S. 107). Позднѣе впрочемъ сами греки пародировали эти мифы о связяхъ Зевса.

³ Свѣтлоокая, или глубокая — γλαυκός свѣтлый; γλαυξ, γλαυκός 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.

по всей вѣроятности указываетъ на тотъ вѣтеръ, въ которомъ живетъ верховный Зевсъ (отъ αἶθ—αἰθήρ);¹ а ея эпитетъ у Гезіода и Гомера (Παλλάς) Паллада—на движеніе вѣтра въ воздухѣ.² Другой эпитетъ ея—Тритогенія, т. е. рожденная въ Тритѣ или изъ Трита (Τριτωγενής, τρίτω — вода, озеро), повидимому указываетъ на сродство ея съ воднымъ элементомъ и движеніемъ волнъ.³ Последнее стоитъ не въ противрѣчіи съ первымъ: вѣтеръ 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 самую 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 вѣтромъ, среди котораго онъ живетъ; волны вѣтра, воды неба были первымъ реальнымъ обнаруженіемъ силы Зевса. Хо-

¹ Отъ αἶθαιν горѣть, жечь. Αθήνη, какъ и αεθήνη, женское окончаніе. Welcker. В. 1. S. 300. Другіе производятъ это имя отъ αἶθ, откуда αἶθος цвѣтъ, и находятъ въ немъ указаніе на дѣвственность богини. Preller. В. 1. S. 147.

² Παλλάς, πάλλαξ (πάλλαναις, παλλάδες), по Морю, молодая, цвѣтущая и полная силой дѣва, virago (Maury. Т. 1. pag. 98). Но другіе съ большею вѣроятностію этому эпитету придаютъ значеніе силы вѣющей, движущей въ воздухѣ. Въ Илиадѣ слова πάλλαιν употреблено о движеніи меча Ахиллесова. 16, 141. Preller. В. 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 τρίτω сродство съ именами τρίτης, νηρίτης, νηρεός (В. 1. S. 311). Морю переводитъ: «рожденная среди водъ». Т. 1. р. 96. Преллеръ сближаетъ этотъ эпитетъ Аены съ словами 'Αμφιτρίτη и Τρίτων и признаетъ въ ней ту первоводу, изъ которой, по теогоніи, возникли воздухъ и свѣтовая матерія неба (В. 1. S. 148). Морю находитъ сверхъ того понятіе это сходнымъ съ ре-

рошо выражаетъ эту идею греческій мифъ, говоря, что Афина 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 Афина напоминаетъ намъ иранское воззрѣніе на происхождение 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 Афины 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 ээира, или первичной свѣтовой матеріи, изшедшей изъ Зевса, слѣдовательно одной изъ начальныхъ силъ неба, Афина 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 носить «эгидъ, бахрамою косматый, страшный очамъ,

дическою *Trita-artu*—«рожденная среди водъ» и съ египетскою богиней Нейтъ.

¹ По Гезіодовой теогоніи Афина рождена Зевсомъ отъ Метисы (*Μήτις*), *вдающей много* (*Theogon.* 886—890). По всей вѣроятности это позднѣйшее, олицетвореніе въ Афинѣ абстрактнаго понятія объ интеллектуальной сторонѣ Зевса. По Пиндару голова Зевса разсѣчена была при этомъ на двѣ части мечомъ Гермеса или Геэста. Рожденіе сопровождалось сильнымъ возмущеніемъ во всей природѣ: солнце остановило свое теченіе, море поднялось, а въ самый моментъ рожденія съ золотой дождь палъ на землю.

² *Илиад.* 5. 714.

³ *Илиад.* 8, 38—40. 373.

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—эиръ. Первое непосредственное обнаруженіе Зевса мыслителя въ сферѣ нравственно-человѣческихъ дѣйствій — разумъ, котораго олицетвореніемъ служить Афина. Въ этомъ значеніи она весьма сродна съ понятіемъ о Платоновомъ Δῦος, 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 эфирнаго начала въ природѣ, носитъ особый характеръ. Это мысль, сама въ себѣ чистая, какъ эфирная первовода, и холодная, какъ тотъ же эиръ, еще не перешедшій въ живительную, свѣтовую матерію. Свойства этой богини дѣйствительно близко подходятъ къ такому типу, хотя въ мифологіи 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. Афина—воплощенный, чистый, холодный разумъ, или вѣрнѣе *разсудокъ*. Правда

¹ Плат. 5, 735—740.

² Какъ и Зевсъ, Афина 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.

она представляет собою и вообще типъ разумной и культурной жизни, начиная съ нѣкоторыхъ низшихъ проявленій ея; по Павзанію, она — *δαίμων σποδοῖων*,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 впоследствии съ развитыми вполне 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 впоследствии 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 отрѣщенной 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 Гесе-стомъ 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. В. I. S. 176.

² *Ilia.* 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.

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 вѣтра, 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 склоняется 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 Партедонѣ (Фидіева) представляетъ ее въ длинномъ до ногъ хитонѣ, съ шлемомъ на головѣ, въ верху котораго сѣинксъ, а по сто-

¹ Въ палладиумѣ Аѳины эмблемою ея было воткнутое копье. Славнѣйшій съ неба мечъ также считался ея символомъ.

² И древніе уже видѣли въ ней именно такой типъ. По свидѣтельству Платона (*Cratyl.* p. 407), союзны въ гомеровою Палладѣ находил олицетвореніе мысли, или разума. *Welcker. B. I. S. 314.*

ронамъ грифы; въ рукахъ ея (ника) побѣда и мечъ. Фигура ея производитъ впечатлѣннѣ 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 (Sūria) отличались другіе боги — представители свѣтоваго начала.³ Солнце—Гелиосъ оставалось и при Аполлонѣ, какъ отдѣльное отъ внутренняго, небснаго свѣта, явленіе, какъ видимое, сосредоточенное въ извѣстной формѣ, обнаруженіе свѣтовой матеріи. Въ сравненіи съ нимъ Гелиосъ 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 (Φαῖβος 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 орѣнковъ). Велкеръ признаетъ первоначальнаго Аполлона солнцемъ. Welcker. B. I. S. 457 und folg.

⁴ Нѣтъ сомнѣнія, что это выраженіе у Софокла указываетъ на отношеніе Гелиоса къ другимъ богамъ свѣта и имѣетъ именно этотъ смыслъ, безъ котораго оно и непонятно. Гелиосъ въ данномъ мѣстѣ призывается въ свидѣтели.

⁵ Φαῖβος равносильно ἀγνός, отъ этого — φαῖβον ὄδωρ.

какъ и другой эпитетъ: «сребролукій» или «свѣтло-окий». 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 Аeiна напоминаетъ намъ Митру въ своемъ происхожденіи, какъ непосредственное откровеніе начального свѣта, то Аполлонъ еще болѣе сходенъ съ этимъ иранскимъ богомъ отчасти по происхожденію, а всего болѣе по своимъ свойствамъ и физическимъ, и нравственнымъ. По мнѣю, 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 рождается во мракѣ или изъ мрака.² Дальнѣйшее мнѣическое сказаніе о побѣдѣ его надъ чудовищнымъ дракономъ Писономъ,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 мнѣ о страннѣ гипорбореевъ, гдѣ не бываетъ мрака, — страннѣ,

¹ По всей вѣроятности, отъ λῆθη, λυθηῖνα.

² Мори сравниваетъ Аполлона съ ведическимъ Индрой, который борется съ Вритрой (Т. I. 126—133). Сага о происхожденіи Аполлона прибавляетъ, что онъ родился въ Делосѣ и Дельеахъ. Преллеръ находитъ здѣсь указаніе на вѣрованіе, что мѣстожъ перваго явленія свѣта былъ островъ. По другой сагѣ Аполлонъ родился изъ глубины моря. Preller. В. 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 Дельеахъ святилище Аполлона получило имя τῆθη — писонъ, а самъ

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 мнѣю о гипорборейхъ, Зевсъ даетъ Аполлону колесницу, которую везуть лебеди, птицы свѣта, отечество которыхъ въ этой чудной гипорборейской странѣ. Когда онъ возвращается оттуда на своей лебединой колесницѣ, на встрѣчу ему съ цѣсною летять соловьи и ласточки.¹ Итакъ въ природѣ видимой это богъ свѣта и животельной силы солнца, хотя не само солнце. Онъ борець «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 (Νόμος), питающихъ человека, а въ самомъ человекѣ — богъ γενέτωρ, т. е. податель силъ и возбудитель крѣпости физической. Онъ былъ покровитель юности и мужской силы; его благословеніи просили при совершеніи брака. Потому же самому онъ и богъ цѣлитель, Пеанъ (Παῖων), прогоняющій болѣзни и восстанавлиющій силы (ἀλεξίκακος). Въмѣстѣ съ этимъ соединилось впрочемъ и понятіе о немъ, какъ о богѣ смерти, губителѣ,² по-

Аполлонъ — эпитетъ «пиеонскій» — πῖωνος. Præller. S. 188. То же и въ мнѣи объ убійствѣ Аполлономъ титана Титія. *Odys.* II, 576.

¹ Herod. 4, 13, 33. Hesiod. Ἄσπις Ἰρακλέος. 315. Преллеръ въ этой сажѣ о чудной странѣ гипербореевъ съ ея вѣчнымъ свѣтомъ, признаетъ смутное указаніе на наши сѣверныя лѣтнія ночи. Лебедь былъ однимъ изъ символовъ Аполлона. Золотые грибы въ этихъ дальнихъ странахъ, по его мнѣнію, указываютъ на то же и служили также символами Аполлона. В. I. S. 190 und folg.

² Нѣкоторые постоу и самое имя Аполлона производили отъ ἀπόλλομι — погубляю, истребляю, придавая ему понятіе объ истребленіи, или погубленіи зла. Велкеръ, который отождествляетъ Аполлона съ соддеиъ, объясняетъ возникновеніе такого представленія

видимому совершенно противоположное съ первымъ. Но богъ, податель жъ зни, можетъ и отнимать ее. Весьма вѣроятно, что въ этомъ случаѣ олицетворилась таже сила свѣта, но взятая въ своихъ губительныхъ явленіяхъ, какъ сила сожигающая землю, и Аполлонъ поэтому представлялъ собою двойственный типъ, подобно индѣйскому Ариаману—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 социальной 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 вѣтра, 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 солидѣ налицомъ, итучемъ, которое въ Аттікѣ въ концѣ лѣта производитъ болѣзнь (лихорадку) и голодъ вълѣдствіе засухи. В. I. S. 457 und folg.

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 идеаль могущества въ томъ и другомъ смыслѣ. Это типъ чисто греческій, типъ доблести съ чисто греческой точки зрѣнія, по которой совершенство чловѣка 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 Артемиды (Артемис) имя, повидимому указывающее на тѣ же 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 разнообразныя 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. Т. I. р. 149. Otrf. Müller. Die Dorier. Т. I. S. 202. Другіе находятъ здѣсь указаніе на ея дѣвственность и производятъ ея имя отъ *ἀρτεμῖς* ненарушенный, неповрежденный, нетронутый, какъ и въ Илиадѣ оно употреблено въ томъ же смыслѣ о Гекторѣ. (Илиад. 7, 308). Preller. В. I. S. 228.

солнечнаго свѣта, она рождена отъ той же Латоны, т. е., произошла изъ того же мрака и называется *ομότροφος 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 гелленской, олимпійской Артемиды — иной и болѣе повѣтничій и утонченнѣй, 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 (*Ἔρμης*—отъ *ἔρως*, богиня весны и пѣсень); имя ея также привязано и къ миеу о гипорбореяхъ; 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 Дѣяній² 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.

ческий типъ ея—другой: ¹ это «богиня ловить злато-стрѣлая» ² (*ἄρτερα*), какъ называлась она въ Аттикѣ, т. е. охотница. ³ Тайственная 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. Поэтический 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 (*ἄγνή*), 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. В. I. S. 560—604. Если онъ не взять гренами прямо у другихъ народовъ Малой Азіи, и самостоятельно выработанаго потомъ, то во всякомъ случаѣ вліяніе другихъ религій на понятіе о греческой Артемидѣ несомнѣнно было и оставалось до конца. Таврическая Артемиды, заимствованная изъ религій народовъ сѣвера, жившихъ по берегамъ Понта, какъ и древняя аркадская Артемиды, была богиня чисто натуралистическаго характера, а позднѣйшая Артемиды египетская представляла собою смѣсь греческихъ воззрѣній съ малоазійскими и была, какъ замѣчали мы, модификаціей типа Астарты.

² Плат. 16, 183.

³ Животными, ей по преимуществу посвященными, были: олени самка, (вслѣдствіе чего она носила имя *ἑλαφίς*), коза, баранъ, медвѣдь.

⁴ Παρθένος ἰουδαίσα. Нум. Номер. IX. Εἰς Ἄρτεμιν. 2.

очевидно другая сторона той жизни, которую олицетворяет 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 значить его имя, сказать трудно, какъ трудно опредѣлить и то, что онъ былъ въ древности и что значилъ. Производятъ его названіе то отъ *ἄρμα*—толкаю, движу, направляю², что повидимому всего болѣе отвѣчаетъ его свойствамъ, то отъ *Ἑρμης*,

¹ По теогоніи Гезіода, Геката—дочь Астеріа, т. е. звѣзднаго неба, что также указываетъ на луну, богиня повровительница пловцовъ и всадниковъ, дающая богатство. Гомерическій гимнъ соединяетъ ее съ Геліосомъ; позднѣе Геката стала богиней ночи, таинственности и чародѣйства.

² Welcker. B. I. S. 342.

Рел. древ. міра. Т. II.

Гармаξ, каменная скала, (древнѣйшее пребываніе Гермеса было на горахъ и утесахъ). ¹ Въ древности онъ былъ богомъ животной производительности и животныхъ стадъ—ἐπιμηλιός въ Аркадіи. ² Повидимому вначалѣ онъ имѣлъ ближайшее отношеніе къ идеѣ солнца, какъ и впоследствии 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 впоследствии 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 εἶρω — νεστω. Preller B. I. S. 294.

² Фаллъ былъ его символомъ.

³ Нѣтъ нужды въ этомъ случаѣ различать, какъ дѣлаетъ это Велкеръ, 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 влияніемъ 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 выролдился затѣмъ въ типъ посредника между богами и людьми. Preller. B. I. S. 295.

⁴ Διὸς καὶ Μαϊάδος υἱός. Нумн. Номер. III. 'Εὐς 'Ερηῖνυ. Эта Маиа (Ма-мать) и именемъ своимъ, и пещернымъ мраккомъ напоминаетъ индѣйскую Майю.

говорить тотъ же мифъ, онъ къ полудню уже изобрѣлъ струнный инструментъ, а къ вечеру отправился на добычу—красть стада Аполлона. Мифъ 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 шить, между половинами котораго вставилъ смычокъ. Музыкальный инструментъ ему нуженъ для добычи. Какъ скоро наступилъ вечеръ, онъ отправляется въ Пѣрію, 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, находить нѣкоторые слѣды ихъ и является на гору, въ которой Майя родила Гермеса. Гермесь, сначала притворяющійся спящимъ, дѣлаетъ гримасы и смѣшитъ своего разгнѣваннаго брата. Затѣмъ оба (Гермесь въ пеленкахъ, какъ былъ) являются на судъ къ Зевсу, который присуждаетъ хитраго вора возвратитъ брату похищенное; Гермесь отдаетъ украденное и прельщаетъ Аполлона своею игрою. Они дѣлаются друзьями; Гермесь получаетъ отъ Аполлона волшебный жезлъ и право на будущее время пользоваться его стадами, а вмѣстѣ съ тѣмъ и силу пророчества (*пророчество Θριη*); они становятся неразлучными и въ своей дѣятельности. Мифъ переданъ нами кратко въ

его главныхъ чертахъ. ¹ Что значить это шуточное мифическое 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 мифѣ, 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 свѣтоточныя 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, мифъ о Гермесѣ, какъ убійцѣ тысячеглазого Аргуса, почему Гермесъ и называется постоянно въ Илиадѣ *ἄργυροβούτης*. 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 Илиад. 24, 345.

³ Ibidem. 24, 313. 344.

бодрствованіе, тотъ участвуетъ и въ явленіи вѣчнаго сна—смерти. Идея смерти дѣйствительно соединилась съ понятіемъ о Гермесѣ, который есть руководитель душъ во мракѣ айда — *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, виѣшними 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 Аѣина, сколько *διακῆρος*, т. е. посланникъ, передающій эти дары,¹ осуществитель, исполнитель воли боговъ; онъ болѣе виѣшняя, 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.*

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 мифологіи: 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 ѳдуцимъ 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, низшло до сте-

¹ Preller. B. 1. S. 326.

пени понятія о жизненномъ движеніи вообще и чело-
вѣческой дѣятельности въ широкомъ значеніи слова.
Въ Гермесѣ заключена общая идея челоѣческой куль-
туры. Въ типѣ бога Гефеста это же начало чело-
вѣческой жизни и дѣятельности нисходитъ до низ-
шихъ, культурныхъ проявленій, хотя исторически идея
Гефеста ранѣе, чѣмъ типы Аполлона и Аѣины.

Гефестъ (Ἥφαιστος) есть олицетвореніе огня, кото-
рый обожался у всѣхъ почти народовъ и особенно у
арійцевъ, у которыхъ эта стихія означала также и
культурную силу, такъ какъ открытіе огня было пер-
вымъ и главнѣйшимъ изъ средствъ къ развитію куль-
турной жизни. Агни у индусовъ былъ земнымъ явле-
ніемъ небснаго свѣта, всюду разлитаго. Повидимо-
му и у грековъ въ мифологіи остались слѣды этого
воззрѣнія. По гомерическому гимну, Гефестъ сынъ
Геры—одной, какъ Аѣина дочь одного Зевса (по Ге-
родоту, въ Аргосѣ на статуѣ Геры представленъ былъ
Гефестъ исходящимъ изъ груди Геры). Но въ Илиадѣ
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 Зев-
са раздѣляетъ съ нимъ, физическія свойства неба, а
не земли. Съ другой стороны въ нѣкоторыхъ мѣст-
ныхъ культахъ (въ Атикѣ) ³ Гефестъ ставился въ
связь и ближайшее отношеніе къ Аѣинѣ, этому оли-
цетворенію свѣтоваго неба. Правда, онъ любимый
сынъ Геры; но Гера есть начало посредствующее
между небомъ и землею и она произвела его для земли,
какъ истечение изъ неба. Весьма вѣроятно, что вул-

¹ Илиад. 1, 580. Одисс. 8, 312.

² В. 1. S. 660.

³ Præller. В. 1. S. 138.

каны, которыхъ въ Греціи было не мало, породили представленіе о Гефестѣ, но прежнее арійское возрѣніе оставило на немъ свой слѣдъ. Быть можетъ, мнѣю, передаваемый Гомеромъ о томъ, что хромой богъ былъ сброшенъ нѣкогда съ неба волею матери Геры, родившей этого хромого сына, ¹ заключаетъ въ себѣ слѣды первоначальнаго физическаго возрѣнія на земной огонь, какъ на истечение небснаго 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 хромого 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 дома боговъ на Олимпѣ, куетъ разныя украшенія, устрояетъ Ахилесу крѣпкій и красивый щитъ. ³ Это также богъ искусства, какъ Аѣина 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.

съ хромыми ногами. Но хромо́й богъ имѣетъ женою одну изъ харитъ, по Иліадѣ и Гезіоду,¹ а по Одиссеѣ—Афродитѣ.² Въ этомъ находятъ идею о сочетаніи искусства съ удовольствіемъ и пріятностію.

Тоже почти понятіе заключаетъ подъ собою и богиня Гестія (Ἑστία), что значить «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 именованіемъ культуры и цивилизаціи. Но Афродита и Аресъ олицетворяютъ собою стремленія чловѣка въ ихъ не интеллектуальной, а чувственной и физической сторонѣ. Это типы главнѣйшихъ изъ человѣческихъ страстей, изъ которыхъ одна движетъ личною жизнію чловѣка, другая—соціальною.

Афродита (Ἀφροδίτη), богиня любви и чувствен-

¹ Ilia. 18, 382. Theogon. 945.

² Od. 8, 268. Преллеръ считаетъ это послѣднее мѣстнымъ, лемносскимъ сказаніемъ. В. 1. S. 138.

³ Номер. Нумн. XXIV. 4. Ἐπέρχετο εὐμενέουσα οὐν Διὶ μῦθοισι.

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. Аферодита въ древности была конечно тоже, что и Діона, Гера, Гѣя 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 значить, 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 мнѣіи 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 Самые сказанія о ея происхожденіи повтому неодинаковы. По Гомеру она дочь Зевса и Діоны (Шаз. 5, 312). У Гезіода она раждается изъ пѣны, которая текла изъ членовъ Урана, брошенныхъ въ океанъ побѣдителемъ его Кронономъ. Theogon. 188—192.

³ Преллеръ находитъ даже нужнымъ различать двухъ Аферодитъ,

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 Аэина; 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 — сиропникійское

одну съ грубыми, чувственными свойствами, другую съ болѣе утонченными. В. 1. S. 265.

¹ Илиад. 5, 335—340.

² Ibid. 420.

³ Ibid. 14, 219.

⁴ Какъ въ началѣ, такъ и впоследствии, типъ Аэродиты принималъ на себя постороннія вліянія. Но сирійская Аэродита, т. е. восточная Милитта, съ которой сравниваетъ Геродотъ Венеру, повидимому отличалась отъ Аэродиты олимпійской.

⁵ Hesiod. Theogon. 922. Велкеръ въ имени Ареса, какъ и римскаго Марса (Mars), находитъ сродство съ санскритскимъ *svag*—блестѣть и *svag*—свѣтъ, солнцу и причисляетъ его къ богамъ солнца, считая олицетвореніемъ могучей силы втого свѣтла. В. 1. S. 415.

воинственное божество, перешедшее къ грекамъ, именно Azag. ¹ Въ культѣ онъ дѣйствительно выступаетъ очень мало, почти не имѣетъ его; а извѣстная въ Одиссеѣ сцена, рассказывающая о связи его съ Афродитой, кончается тѣмъ, что онъ удаляется во Фригію, какъ Афродита въ Кипръ. ² По Геродоту, онъ фригійскаго происхожденія. Какъ бы то ни было, на Олимпѣ онъ олицетвореніе храбрости и воинской силы; онъ «мужеубійца» (*ἀνδροφόνος*). Жена его Энйо (*Ἔνω*) олицетвореніе разрушенія и ужасовъ войны, а сестра Эрисъ (*Ἔρις*)—раздора и вражды. Личный характеръ его бурный, раздорный. Это богъ войны въ ея физической сторонѣ. Афина 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. Мифологія связываетъ его съ харитами и съ Афродитой, 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 Афинахъ и носившій его имя Ареопагъ былъ въ древности мѣстомъ кроваваго суда. Preller. B. 1. S. 256.

поморфизма утратившихъ свое значеніе. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ и замѣчено, удержали свое прежнее чисто-физическое значеніе. Таковы Гелиосъ 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 челоѡкообразныя свойства. Крылатая Ирисъ, или Ирида, олицетвореніе радуги, которая казалась путемъ, соединяющимъ небо съ землею, стала посланницей Зевса, разносившей его повелѣнія безсмертнымъ и смертнымъ. Горы (отъ *φρος* годъ, время), стругущія 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 (*Ἐυνομία*), Дике (*Δίκη*), Эйрене (*Ἐιρήνη*), т. е. законосообразность, справедливость и миръ. Геба, олицетвореніе юношеской свѣжести и полноты силъ, на Олимпѣ питаетъ боговъ амброзіей и нектаромъ. Хариты и грація, а равно и Ганимедъ,¹ Еросъ (*Ἔρως*—любовь), Психе (*Ψυχή*—душа, чувство) окружающіе Афродиту, представляютъ частныя свойства общаго типа богини любви, какъ Ейлейтіи и Асклепосъ—Эскулапъ, олицетвореніе цѣлебныхъ силъ природы, частныя свойства Геры, богини рожденія и Аполлона цѣлителя. Наконецъ есть между ними и чисто интеллектуальные типы—рас-

¹ Отъ *γάμος*, *γάμος*, краса, радость.

члененіе того, что заключалось въ идеѣ Аѳины—это музы, рожденныя Зевсомъ отъ Мнемосины, богини памяти; культъ ихъ былъ по преимуществу на свящ. горѣ Геликонѣ, которая признавалась ихъ обиталищемъ и мѣстомъ, гдѣ получалось поэтическое и вообще умственное вдохновеніе.

Боги моря, втои второй части, или области міровой жизни, по мнѣю 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 Теѳисы, 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. «Старець» Нерей², 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 Тавмась 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 Нерей и Понтѣ, богахъ водной стихіи, и въ немъ приняло цѣльный поэтическій образъ—это

¹ Илиас. 14, 201.

² Отъ νῆσος νηρός, νηρός вода, рѣка. Welcker. В. 1. S. 616.

³ Отъ πότος питье, ποταμός рѣка.

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 *τεῖρω*, *τρίβω* - *τρίτων*) — олицетвореніе тѣхъ же волнъ моря — одна изъ nereидъ, взятая имъ въ супруги. Необходимые атрибуты 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 усвоило ему и рождающую силу. Волъ служилъ также его символомъ. По преимуществу же онъ былъ богомъ скота и частіе лошадей, которыя, по мифологіи, обязаны были ему и своимъ происхожденіемъ: имъ они созданы или отъ него родились. Быть можетъ мифъ 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 Илиадѣ. Какъ и Зевса, и олимпійцевъ, его окружаютъ второстепен-

¹ Илиад. 13, 20—30.

² Ibid. 17—20.

³ Культъ его былъ развитъ по преимуществу въ Фессаліи и Беотіи и вообще по берегамъ моря.

ные боги. Таковъ богъ Тритонъ (отъ того же *τεῖρω*, какъ и Амфитрида), послѣ породившій безчисленное множество тритоновъ (т. е. олицетвореній морскихъ волнъ), которые играли съ nereидами (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 моря² и превращающійся въ огонь, въ животныхъ, въ деревья, въ воду. Это очевидно олицетворенная подвижность и текучесть водъ. Свойство измѣнчивости—преимущественное свойство всѣхъ боговъ воды и моря. Такова Ино Левкодея, т. е. сіяющая бѣлизною (имя принадлежащее впрочемъ всѣмъ nereидамъ—*λευκοδάαι*) Таковы сирены, чарующія своимъ пѣніемъ, представлявшія собою коварство водной стихіи—олицетвореніе морскихъ рифовъ и водоворотовъ, такъ опасныхъ для мореплавателей. Таковы волшебныя телхины (*τελχίνες* отъ *τέλω*—обольщаю), въ которыхъ повидимому выражались вулканическія свойства острововъ Средиземнаго моря. Самыя бездны моря съ ихъ таинственностію представлялись подъ формою чудовищныхъ, сильныхъ существъ. Тамъ греческая мифологія 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 Имъ это, напоминающее Nereиду Протѣю, повидимому указывало на подвижность воды. Preller. В. I. S. 477.

² Его дочь называется *αἰδομένη*, т. е. многовидная. *Odys.* 4, 366.

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 представлениемъ 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» (νῆπιερτής) 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. Последнее неразлучно съ первою. Съ другой стороны ея глубины, недоступныя человѣку, какъ и высоты неба, имѣютъ противоположныя, полны таинственности. Въ эти бездны земля 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 Одисс. 4, 384.

Рел. др. міра. Т. II.

няя. Первое женское божество, съ которымъ соединился Зевсъ, безъ сомнѣнiя, какъ уже и говорили мы, было связано съ представленiемъ о землѣ.¹ Изъ этого общаго понятiя развивались частнѣйшiе типы, олицетворявшiе собою разныя стороны земной жизни въ связи съ силою неба, осложнявшiеся еще болѣе въ мѣстныхъ культахъ. Вотъ почему и общiй типъ, и имя богини земли и другихъ хтоническихъ божествъ неодинаковы. Къ этому еще нужно прибавить влiянiе на Грецiю иноземныхъ культовъ, которое по преимуществу замѣтно въ культѣ этихъ хтоническихъ божествъ, что объясняется отчасти и самымъ характеромъ этихъ божествъ, всюду и во всѣхъ религiяхъ имѣвшихъ сходныя черты.

Повидимому самымъ древнимъ и общимъ типомъ земли, какъ божества, была богиня Гѣя (Γῆ), что и значитъ «земля»; имя этого божества вполне отвѣчаетъ тому древнему пеласгическому возрѣнiю, которое Геродотъ характеризуетъ временемъ безыменныхъ боговъ, т. е. боговъ еще совершенно слитыхъ съ явленiями природы и неопредѣлившихся въ своихъ свойствахъ². Гѣя заключала подъ собою безразлично все, что вмѣщала въ себѣ земля, и что совершалось на ея поверхности, и въ этомъ смыслѣ называлась всеобщою матерью (πάντων μήτηρ) и всеобщою 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. В. 1. S. 499.

² Мы говорили уже, что имя Дiоны, какъ женское окончанiе имени Зевса, признается также древнѣйшимъ. Можетъ быть оно тождественно по значенiю съ Гѣей, а можетъ быть, и это вѣроятно, оно было первымъ изъ частныхъ именъ, или эпитетовъ земли, какъ жены Зевса. См. ниже.

³ У Гезиода въ теогонiи (115—120) Гѣя мать всего сущаго—и бо-

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 таинственного вдохновенія, и наконецъ богинею смерти. Всѣ другіе хтоническіе боги и богини служили частнѣйшимъ выраженіемъ явленій въ жизни земли. При нихъ Гѣя 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 образъ 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 рождающаго и питающаго. Это таже земля (черная, μελαίνα), но не въ общемъ, а въ спеціальному значеніи богини земледѣлія и культуры. Это божество также очень древнее и у пеласговъ «черная» богиня представлялась подъ видомъ лошадиной головы съ гривой, 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 вмѣсталище скрытыхъ въ глубинѣ ея элементовъ міра и между ними самого свѣта.

¹ У Гомера она призывается вмѣстѣ съ солнцемъ и небомъ. *Ilias.* 3, 104. 15, 36. 19, 259.

² *Preller. B. 1. S. 501. 502.*

³ γῆ или γῆς называлась и δῆ, откуда и δῆμος народъ. *Preller. B. 1. S. 588.*

⁴ *Maury. t. 1. pag. 70.*

ною Зевса додонскаго, т. е. съ богинею, имя которой происходитъ отъ имени Зевса, какъ начала оплодворяющаго, раждающаго, творческаго. ¹ У Гомера она носить тотъ же типъ главнѣйшаго изъ божествъ земли, какъ силы производительной; ея эпитетъ *картоφόρος* аллегорически указываетъ на это свойство. Повсюду въ Греціи мѣны 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 *θεσμοί* — положеній, законовъ, касающихся социальной 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, Персефона. Сама Деметра была олицетвореніемъ земной почвы въ ея производительной силѣ; Персефона, дочь ея, стала олицетвореніемъ частице 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 мифологіи получила новый, болѣе живой смыслъ, а впоследствии и

¹ Ibid. pag. 73.

² Саги о близнѣхъ къ Деметрѣ древнихъ герояхъ — Триптолемѣ, Ясонѣ, Еризиктонѣ указываютъ въ нихъ конечно основателей земледѣлія. См. Preller. В. 1. S. 602—606.

³ Мы замѣчали уже, что Рея Цибела, отъ которой въ теогоніи изводятся самъ Зевсъ, есть также богиня рожденія и культуры; но это типъ болѣе малоазійскій, чѣмъ греческій. Она иногда смѣшивается и отождествляется и съ Гвеею, и съ Деметрою. Preller. S. 505.

болѣе широкій, глубокой 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 мифѣ о похищеніи ея Аидомъ. Этотъ всюду извѣстный и популярный въ Греціи мифъ 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 дочерьми 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 Персепоны точно не опредѣлено. Напрасно повидному трудились надъ этимъ какъ сами греческіе грамматикѣ, такъ и новѣйшіе филологи. Первые производили это слово отъ φέρω и φόρος «несущая смерть», позднѣе наводили его изъ Persephatta, что значило бы: «дверь свѣтильниці (porte flambeaux) и указывало бы на мистическій культъ богини. Maury. t. 1. p. 481. Велкеръ склоняется въ пользу производства отъ ferrephatta (отъ φέρω и φάττα гласной голубь), не выясняя впрочемъ съ точностію значенія слова. В. 1. 393—394. У римлянъ Персепоны замѣняла Proserpina, отъ proserpere, богиня прозябанія.

² Номер. Нумп. V. Ἐὺς Ἀΐδηςτ'αὖν. Гомеръ знаетъ Персепоны, какъ могущую подземную богиню. Od. 213—216. Но болѣе ничего не извѣстно о ней ни изъ Илиады, ни изъ Одиссеи.

³ Имя Κόρη едва ли не древнѣе, чѣмъ Персепоны. Maury. t. 1. p. 481.

⁴ Этотъ цвѣтокъ служилъ символомъ смерти и жизни въ аидѣ по его рѣзкому, удушливому и одуряющему запаху и его холодной и мертвенной красотѣ. Preller. В. 1. S. 595.

владыкъ 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, родственнаго 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—*Ἐλευσις*) 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, Демофонта, 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, бессмысленнымъ 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.

вается затѣмъ въ своемъ величїи, 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 Ириду 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 айда, 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 айда, а двѣ трети съ своею матерью и съ богами. Персефона возвращается изъ айда 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 мѣта, который носить черты древности и первоначальной простоты воззрѣнія, ясно съ перваго взгляда. Персефона, похищаемая Плутономъ, богомъ подземнымъ, отъ котораго исходятъ дары природы (айдъ сначала и прежде всего есть Плутоновъ—отъ *κλύτος* богатство, и затѣмъ уже богъ смерти; характеръ его двойственъ, 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-

реніи почвы. Скорбь Деметры, голодь, который она шлетъ на землю, это умираиіе почвы въ зимніе мѣсяцы. Ея дочь, вкушающая отъ гранатоваго яблока въ адѣ, 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 брошенные въ нее сѣмена въ продолженіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ зимы обречены на мертвенность, за которою слѣдуетъ оживленіе природы весною. Таково первоначальное значеніе міеа. Но вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ развитіемъ нравственныхъ понятій Деметра и Персефона 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 Персефоны, 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 Персефоны.

Діонисъ есть богъ, весьма близкій къ Деметрѣ и Персефонѣ. По своему значенію онъ также земной (хтоническій) богъ и порожденіе земли подъ вліяніемъ силъ неба и небеснаго свѣта. Но въ немъ эта

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 чисто-нравственныя воззрѣнія, которыя соединялись и съ понятіемъ о Деметрѣ и Персефонѣ.

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 мифическіе легенды и рассказы 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 донынѣ 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.

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 (*Διώνισος*)¹ по своему первоначальному физическому значенію былъ богомъ растительности, производительной силы природы вообще и олицетворялъ живительное вліяніе солнца на землю; ² частіе это былъ богъ 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 *Δίο* и *νῶσος* богъ Нисы. *Νῶσος*, *νῶσα* отъ *νῶω*, среднаго съ *νῶρρη*, значить: 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. В. 1. 425 und folg. Вѣрнѣе онъ олицетвореніе весенней природы подъ вліяніемъ солнца.

³ Онъ и носилъ въ Самосѣ имя винограда, *ἄρτελος*.

⁴ Мори находитъ сродство въ имени *οἶνος*, *vinum*, вино, съ эпитетомъ «*vineas*», возлюбленный, который въ Ведахъ усвоится богу Сома. Т. 1. р. 118.

ниса подъ этою формою бога веселья. ¹ Мнѣзъ о его рожденіи и подвигахъ выражаетъ тоже физическое значеніе. Онъ рожденъ отъ Зевса въ Нисѣ, ² Семелю, ³ дочьрю 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 ту же 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 (*χαῖρα βροτοῖσιν*). *Шив.* 14, 325.

² Ниса первоначально мѣстность мнѣическая; послѣ явилось много Нисъ, которыя считались мѣстомъ рожденія Діониса. *Preller.* В. 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 *Θεωνή*, *Διώνη*, т. е. именемъ древней богини плодородія. *Preller.* В. 1. S. 521. Морнъ видитъ въ Семелѣ измѣненное названіе луны *ξελένη*. Т. 1. pag. 508.

⁴ Гимнъ диеирамбъ, *διεῖραμβος* (отъ *δῖς*, *θῦρα* и *ἀναβαίνω*) и былъ пѣснею объ этомъ двойномъ рожденіи Діониса, который и самъ иногда называется Диеирамбомъ, т. е. богомъ два раза прошедшимъ чрезъ дверь рожденія. *Preller.* В. 1. S. 521.

⁵ Семела мать Діониса называется *Ἰη*, т. е., влажная и самъ онъ *Ἰης* влажный, дождливый. *Preller.* В. 1. S. 522.

ищетъ чувственныхъ наслажденій. Лѣса и горы наполняются его буйными подвигами, въ которыхъ участвуютъ нимфы и демоны. Мнѣ 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, афинскому 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 Наксось. Діонисъ утѣшаетъ покинутую Тезеемъ царевну и дѣлаетъ ее своею женою. Иначе и ближе къ мысли о значеніи Діониса, какъ бога весны и плодородія, рассказывается 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 мантии, отправляется на островъ Наксось. На него нападаютъ разбойники, которые схватываютъ его и заключаютъ въ узы. Но онъ освобождается изъ оковъ, принимая видъ льва, а

¹ *Odys.* 11, 322—325.

² *Ilia.* 18, 591.

³ Мнѣ объ Аріаднѣ имѣлъ разнообразныя формы въ различныхъ мѣстностяхъ, но общее содержаніе его вездѣ одно и тоже. *Preller.* В. 1. S. 535.

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 мифы 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 повтовъ, 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, мертващей зимы съ ея бурями и холодомъ, которая наконецъ сама умираетъ. Еще болѣе извѣстенъ мифъ о растерзаніи Діониса титанами—обычный символъ дикой, беспорядочной силы въ природѣ. Этотъ страдающій, мучимый Діонисъ повидимому отличенъ отъ перваго Діониса, веселаго, буйнаго. Мифы, въ которыхъ выражается по преимуществу эта мрачная, или скорбная сторона въ Діонисѣ, принадлежатъ главнымъ образомъ къ литературѣ оронической и производятъ этого бога уже не отъ Семелы, а отъ Деметры или даже Персефоны. Въ нихъ онъ является по преимуществу съ

¹ Гомер. Нутн. VII. Διόνυσος ἢ λησταί. 45—53.

² Илиас. 6, 130—140.

³ Лѣсная гора—олицетвореніе растительности. Послѣ она воплощена въ образъ нимфы, раждавшейся и умиравшей вмѣстѣ съ деревомъ.

именемъ Загрея (*Ζαγρεὺς*). Трагическая стихія въ понятіи о Діонисѣ олицетворяется въ прежде изложенныхъ нами мѣстахъ или Семелою, или Ариадною; 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 оръическій мѣъ 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 Аѳинной 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 (*Ίαχος*);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 Андѣ и въ приложеніи къ нему значитъ охотникъ, ловящій мертвыхъ. У Эсхила Діонисъ называется *ὁ μετὰ τοὺς ἀγρεῖσιν*, что нѣкоторые понимали въ смыслѣ его господства надъ богами. Вѣроятноже, что это имя усвоено Діонису, какъ сыну Анда, каковымъ является онъ въ одномъ изъ оръическихъ мѣстовъ, по которому онъ родился отъ Персепоны въ безднахъ Анда. Preller. В. 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 *Ίαχοι καὶ βοᾶι*. Maury. t. II, p. 329.

послѣдній мнѣ весьма сходенъ съ мифами 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 *λίβιος, ἐλευθερος* (*liber* у римлянъ), т. е. богомъ освободителемъ природы отъ оковъ зимы и спасителемъ чловѣка отъ нужды и бѣды 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 пораждаетъ изъ себя новую жизнь. Сообразно съ такимъ двойственнымъ значеніемъ Діониса и самые праздники въ честь его носили двойной 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 впоследствии сталъ типомъ завоевателя, который проходитъ съ своею побѣдоносною силою всѣ страны даже до предѣловъ Индіи.² Въ этомъ отношеніи онъ представляетъ дальнѣйшее развитие

¹ Фалль 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.

той стихіи, которая олицетворена въ Аполлонѣ. Но богъ вина и физической силы естественно сдѣлался и богомъ воодушевленія, энтузіазма, экстазиса, который производится виномъ и которымъ сопровождался 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 выражалось 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 челоуѣка 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 типъ 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 Анда и Персепоны. Въ этомъ очевидно выразился двойственный характеръ Діониса, подобный типу самой Персепоны, богини земли и скрытой въ ней глубины, или бездны.

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 Фритіи, 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 первоначальныя мнѣя 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 вполне 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.

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 направление у грековъ. ¹ Символами Діониса, кромѣ фалла, служили: чаша, волъ, пантера и возель, имѣвшіе соотвѣтственно съ осложнившимся типомъ Діониса двойное 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 мѣстныхъ варіаціи его мифовъ. Типъ его представляется амальгамой чисто греческихъ древнихъ представлений 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 типа Діониса насколько не становится ясна. 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 Анда, у грековъ типъ позднѣйшій; а Яхъ тоже, что и Діонисъ Вакхъ,—прибавка къ мифу о Персепонѣ, 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 определенности, какія усноются ему идеалистическими взглядами.

стояніи опьяненія, увѣнчанный цвѣтами, то въ борьбѣ съ врагами. Древнѣйшая форма его—простой кусокъ дерева, иногда виноградъ.

Весьма сходенъ съ Діонисомъ въ его физическомъ значеніи богъ Панъ. Это олицетвореніе растительной и животной жизни и вообще матеріальныхъ благъ. Этотъ богъ принадлежалъ по преимуществу гористой Аркадіи съ ея стадами и носилъ кокорить самой природы страны. Мифологія 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 приятно, 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 Πάνν происходитъ отъ πάσσαι пасу, πάμα—пастбище, ποιμήν пастухъ. Preller. В. 1. S. 581. Велкеръ сопоставляетъ это имя съ πάων, παλάων, παίανъ эпитеты Аполлона, признавая Пана солнечнымъ богомъ. В. 1. S. 454.

² Такъ описывается онъ у Теокрита. См. Preller. В. 1. S. 582. 583.

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 мѣологія 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 отбѣнкомъ, больше впрочемъ шутливымъ, чѣмъ дѣйствительно злымъ, и представляли собою чувственную страсть и разгуль. Они сопровождаютъ Діониса, участвуя въ его буйныхъ подвигахъ. Въ маскахъ съ фор-

¹ Scherr. Geschichte d. Religion. B. II. S. 182.

мою сатировъ являлись участники бахусовыхъ оргій. Силевы повидимому древнѣйшая форма тѣхъ же сатировъ, отъ которыхъ они отличаются только болѣе враждебнымъ характеромъ. Демоническій элементъ въ нихъ сильнѣе.¹ Таковы же нимфы (отъ νόω, лат. *pubere*), олицетвореніе плодотворной силы, раздѣлявшіяся на нимфы источниковъ—наяды (*νηΐδες* отъ *ναίος*), на нимфы горъ—орeadы (*ορειάδες* отъ *ὄρος*) и на нимфы 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 Персефона 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 (*Αΐδης, Αΐδωνεύς*), царь безднъ. Первоначально онъ былъ богомъ даровъ земли, какъ и Деметра, и Персефона; отъ этого имя его—Плутонъ (*πλοῦτος* богатство). Впослѣдствіи онъ выступаетъ болѣе въ качествѣ владыки мертвыхъ. Превжній элементъ заслоненъ другими божествами. Какъ Деметра и Персефона, 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 ей наготѣ олицетворялась еще Приапомъ, энгура котораго прямо указывала на его значеніе. Онъ также принадлежалъ къ культу Діониса и болѣе извѣстенъ былъ во Фригійи и въ сосѣдствѣ съ Малою Азіей. Такъ какъ Приапъ былъ богомъ плодородія, то энгура его ставилась на поляхъ, какъ символъ благословенія земныхъ плодовъ, а быть можетъ и съ цѣлю огражденія съмени и плодовъ отъ птицъ. Preller. В. I. S. 580.

видно изъ его имени. Это богъ, живущій въ мрачныхъ подземныхъ чертогахъ, которые производятъ впечатлѣніе скорби и ужаса. Древнѣйшіе эпитеты его: «многопріемлющій, гостепріимный» (πολυδέκτος, πολυδοκίμος) 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 впоследствии и самъ Аидъ, и его боги стали болѣе страшными. Явились эриніи (ἑρινός, ἑρινώω — гнѣваюсь), дочери ночи и земли, богини, терзающія и наказывающія умершихъ,—олицетвореніе угрызений совѣсти. Вся область аида, какъ послѣ увидимъ, приняла характеръ исключительно мрачный.

Сверхъ этихъ боговъ греческая мѣология признавала безчисленное множество демоновъ, которые по видимому сначала были олицетвореніемъ не сущности боговъ, а ихъ дѣйствій въ природѣ и людяхъ; это духи, напоминающіе иранскихъ ферверовъ. Впоследствии 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

или обратившіеся въ боговъ. Въ основаніи этого ученія о полубогахъ, или обожествленныхъ людяхъ, сходнаго съ древнимъ арійскимъ (индійскій Кришна и вообще индійскіе аваторы) очевидно лежала мысль о сродствѣ божественной сущности съ человѣческою. Это также громаднѣйшій міръ особыхъ полубожественныхъ, получеловѣческихъ типовъ, изъ которыхъ боги извѣстанъ 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 понятій 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.

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—*ἷμαρ*, 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 мнѣю, сопровождалось волненіемъ неба и моря и потрясеніемъ природы: ² представленіе, не отличающееся тонкостію возрѣнія и общее многимъ другимъ религіямъ. Гораздо лучше выразилъ грекъ совершенства тѣлесной природы боговъ въ своемъ пластическомъ искусствѣ, изображая ихъ красявыми 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 Иласс. 5, 339. 340.

² Ibidem. 5, 860. 861. 21, 407. 408. Нумн. Номер. Εἰς Ἀθῆνῶν ΧΧVІІІ, 9—12.

димыми для человѣка. Есть даже основаніе предпо-
лагать, что ихъ форма по самому существу своему
признавалась неуловимою для человѣческихъ чувствъ.
Они обыкновенно сокрыты отъ взоровъ человѣка об-
лакомъ и дѣлаются видимы, когда захотятъ.¹ Они
безконечно превосходятъ человѣка въ проявленіи сво-
ихъ 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 Олим-
пу. Есть домъ у Посейдона, какъ и у боговъ на Олим-
пѣ. Самъ Зевсъ живетъ то на Олимпѣ, то на Идѣ,
то въ эфирѣ и вмѣстѣ съ другими богами переле-
таетъ пространство, когда отправляется напр. къ
счастливымъ эеіонамъ. Безпространственность бо-
говъ сравнительно съ человѣкомъ только въ неимо-
вѣрной скорости движеній. Кони Геры разомъ и
вмигъ пробѣгаютъ такое пространство, какое можетъ
обнять глазъ человѣка съ горы.² Правда, въ Одиссеѣ
Аѣнна приближается (къ Навзикаѣ) «воздушною сто-
пою» т. е. идетъ, какъ вѣтеръ, или воздухъ (*ἀνεμῶν
ὡς πνοῆ ἐπέσσοτό*); но это только образъ легкости и бы-
строты движенія, а не безпространственность.³ Въ
гомерическихъ гимнахъ къ Аполлону и Гермесу по-
видимому дальше идетъ представленіе о независи-
мости боговъ отъ условій пространства. Богъ восходитъ

¹ Такими представляются они у Гомера. Трудно впрочемъ утвер-
ждать 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 лицомъ.

² *Il.* 5, 770. 771.

³ *Od.* 6, 20. Думаютъ, что здѣсь безтѣлесный призракъ сновидѣ-
ній перенесенъ на богиню, которая явилась спящей царевнѣ и дала
ей свои совѣты. Naegelsbach. *Homerische Theologie.* 1861. S. 17.

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 дома, 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 ὄσπερ νόημα. Нумп. Номер. II. Εἰς Ἀπόλλωνα Πόδιον. 186. Негельбахъ тоже видитъ и въ гимнѣ Гермесу. См. εἰς Ἑρμῆν. 145, 147. (Новорожденный Гермесъ проникаетъ черезъ замочную скважину: αἴρηρ ὀπωρινῆ ἐναλίχκιος, 'οὐτ' ὀμίχλη). Naegelsbach. Die nachhomerische Theologie. S. 17.

² Гера, какъ жена Зевса, всегда обновляетъ свою юность и свое дѣвство.

³ Od. 7, 260. Ilias. 16, 670. 13, 22. 18, 370.

⁴ Ilias. 5, 376, 390—393, 397.

⁵ Бутманъ видитъ въ амброзіи конкретное представленіе подлѣ ермоу пищи самого безсмертія; ἀμβροσία и ἀθανασία по значенію отождествлялись и одно слово замѣняло другое. Naegelsbach. Номер. Theologie. S. 43.

⁶ Гробы Діониса и его 'смерть, равно какъ и мѣстный критскій мифъ о гробѣ самого Зевса, который здѣсь, по всей вѣроятности, отождествлялся съ малоазійскими богами (Адонисъ, Багъ, Вааль), не могутъ служить возраженіемъ противъ безсмертія боговъ. Діонисъ, какъ и Адонисъ и Озирисъ, умираетъ затѣмъ, чтобы возстать снова. Можно ли мифическихъ боговъ признавать только безсмертными людьми въ строгомъ значеніи слова, какъ признавала ихъ философія, наводя свой смыслъ на мифологическія вѣрованія (Гераклитъ, Аристотель),

Точно также неполны и шатки представлѣнія 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 чело-вѣческому вѣдѣнію, замѣчаютъ: «это знаетъ Зевсъ и боги»; боговъ спрашиваютъ о закрытомъ для чело-вѣка 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 мыслию. ⁴ Всѣ вообще боги — источники высшаго знанія для чело-вѣка, который отъ нихъ получаетъ и откровеніе, и предсказаніе будущаго. Но на ряду съ этимъ гомерическіе боги, въ отдѣльности взятые, многого 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 вполне и со всею точностію мнѣстескимъ воззрѣніемъ, съ другой стороны и люди, получающіе безсмертіе, (Одиссей'у Калипсо, Менелай въ Елисейскихъ поляхъ), превращаются ли послѣ этого въ действительныхъ боговъ, на это съ точки зрѣнія мнѣологій, съ ея обычною неопредѣленностію во взглядѣ, не можетъ быть положительнаго и точнаго отвѣта. Больше впрочемъ основанийъ къ отрицательному заключенію. Люди, получившіе безсмертіе, повидимому не становились богами, и представленіемъ о нескончаемости чело-вѣческой жизни не обнимаюсь вполне 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. "Εργα καὶ ἡμέραι. 8. 9.

³ Pindar. carmin. Pythia. III. 29. Πάντα ἴσας νόσος.

⁴ Hesiod. Theogon. 551.

къ нему ослѣпленнымъ чудовищемъ.¹ Даже самъ Зевсъ представляется иногда раздумывающимъ, не знаящимъ, какое принять средство и что выйдетъ внослѣдствіи.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 домъ 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 всеильны въ области природы и совершаютъ чрезвычайныя, сверхъестественныя дѣйствія, о которыхъ Гомеръ говоритъ, какъ о самыхъ обыкновенныхъ явленіяхъ,⁷ хотя отъ нихъ зависятъ все и въ жизни человѣка, его счастье и несчастіе,⁸ даже его силы и способности, его мысль

¹ Od. 1, 68. 69.

² Илиас. 2, 3.

³ Ibid. 14, 160—401. 15, 14. 15.

⁴ Od. 10, 306. 4. 236. 237.

⁵ Илиас. 14, 168.

⁶ Нумп. Номер. V. Εἰς Δημήτραν. 324—334.

⁷ Илиада и Одиссея полны такихъ фактовъ. Изъ множества ихъ укажемъ на способность боговъ нисводить облака ближе къ землѣ, замедлять ходъ солнечнаго движенія, обновлять или молодить человѣка. Od. 6, 230. 18, 192, 23. 243—245.

⁸ Илиас. 24, 525—534.

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, по крайней мѣрѣ той естественной, какую уважалъ въ себѣ человѣкъ. Къ Зевсу, какъ силѣ, управляющей міромъ, дѣйствительно обращаются герои Иліады въ вопросахъ о справедливости, объ отищеніи за беззаконіе, жестокости и обиды.¹ Въ Одиссеѣ дикія племена, незнающія справедливости, противоплагаются народамъ богобоязненнымъ.² Боги, по Гомеру и Гезіоду, должны карать неправду и преступленіе, особенно же ἀσβίαν, т. е. непочтеніе къ богамъ и несправедливость. Позднѣе эта кара боговъ перешла въ особое ихъ свойство, *verecia*, т. е. гнѣвъ ихъ за преступленіе³ 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 икъ они пристрастны и даже самъ Зевсъ, хотя менѣе, чѣмъ другіе боги. Они побораютъ по своимъ избранникамъ, устроивъ 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 Иліас. 1, 508. 24, 20, 570.

² Одисс. 6, 120. 121.

³ Отъ *verecia*, *verecia* гнѣваться.

⁴ Иліас. 2, 8—15.

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: φδοῦρὸν τὸ θεῶν. Только впоследствии, позднѣе, какъ сказали мы, начинаетъ выступатьъ въ богахъ подъ именемъ неместиды 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 значать и откуда происходятъ эти колебанія и противорѣчія въ воззрѣніи на божество, понятно. Они естественны и неизбежны 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, чрезмерное самолюбіе (ὑβρις). 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 вполне отвѣчаетъ идеѣ справедливости. Немезида часто носитъ на себѣ отпечатокъ личнаго чувства, какъ будто боги боятся, чтобы человѣкъ не воспользовался себѣ ихъ правъ и могущества. (Мнѣ объ Іо и ея страданіяхъ въслѣдствіе ревности Геры).

² Иліа. 2, 2. 3.

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 надвѣялъ 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 послылки 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 Нёгельсбахъ въ *Homerische Theologie* приводитъ мнѣніе Бенжамена Константа (Benjamin Constant) изъ сочиненія «De la religion», по которому въ возрѣніи 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 социальномъ бытѣ. Naegelsbach. *Hom. Theol.* S. 14.

нія челоуѣка безъ исключенія, все, что есть въ естественномъ челоуѣкѣ; 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 Афродиты. 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, говорятъ въ Илиадѣ 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» Афродита, ни Діонисъ «женолюбивый», ни Гермесъ, покровитель воровъ. Типы боговъ отражаютъ жизнь челоуѣка въ ея цѣлости, и въ своихъ свойствахъ обнимаютъ всю совокупность челоуѣческихъ проявленій, всѣ челоуѣческія стремленія, ²

¹ Илиад. 18, 562—567.

² Въ сочиненіи г. Воеводскаго «о каннибализмѣ въ греческихъ мифахъ» на основахъ мифа господствующаго пріема искать въ мифологіи прежде всего и болѣе всего отраженія челоуѣческаго быта проводится съ особенною рѣзкостью мысль о первоначальной грубости возрѣній грека—мысль въ общемъ конечно вѣрвая, хотя и требующая ограниченій, такъ какъ условія, подъ вліяніемъ которыхъ развивалась мифологія, очень сложны. Въ слабостяхъ и недостаткахъ гомерическихъ боговъ онъ видитъ остатки 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 замѣляется твореніе. Замѣчательно въ самомъ дѣлѣ, что такого рода подвиги греческая мифологія приписываетъ по пре-

вышшія 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 перешѣшано съ несовершенствомъ. Поэтому же и позднѣе Исократъ раздѣлялъ боговъ по ихъ свойствамъ; однихъ онъ признавалъ *κράττητας*, т. е. вроткими и добрыми по отношенію къ человѣку, а въ другихъ отрицалъ эти свойства.¹ Словомъ, боги грековъ ограничены.

Таковы они и по своему существу. Они бессмертны, но не вѣчны; они произошли во времени и не самобытны. Такими дѣйствительно представляются

иущество Зевсу, главѣ боговъ. Съ другой стороны, грекъ могъ приписывать Зевсу, какъ всемогущему, въ особыхъ, болѣе общихъ цѣляхъ то, что для себя считалъ невозвѣлительнымъ. 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 выскоей въ понятіяхъ грековъ. А главное, здѣсь отражалась одна изъ сторонъ человѣческой жизни. Самая общая мысль, изъ которой исходить 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 Ὅρῳ γάρ τὰς μὲν χαλεκότητας λοιπῶν οὐσας καὶ τοῖς ἔχουσι καὶ τοῖς ἐντουχάνουσι, τὰς δὲ κρᾶττητας οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζῶων ἀπάντων εὐδοκίμοδσας, ἀλλὰ καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῖν ὄντας, Οὐμπίους προσαγορευομένους, τοὺς δὲ ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωρίας τεταγμένους, δυσχερεστεράς τὰς ἐπινομίας ἔχοντας. Ἴσοκρ. V. Δόγ. πρὸς Φίλιπ. 49. Мѣсто это приведено у Негельсбаха въ *Nachhomerische Theologie*. S. 60.

Рел. др. міра. Т. II.

29

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 усвоется 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 усвоить богамъ, лишеннымъ всевѣдѣнія и благодати. 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, находятъ идею творчества въ имени «отца боговъ и людей». Онъ дѣлаетъ заключеніе къ тому же изъ мѣста о бракѣ Зевса съ землею, а также изъ того, что въ Одиссѣй Зевсъ называется родителемъ людей (1, 28), а въ гомерическомъ гимнѣ къ Аполлону (Εἰς Ἀπόλλωνα Πόθιον. 180), боги и люди выводятся отъ титановъ; у Гезіода же Кровь создаетъ людей. См. В. 1. 179—198. Но мѣстъ о бракѣ Зевса съ землею имѣетъ чисто натуральное значеніе и относится не къ первоначальному возникновенію вселенной, а къ явленію земной производительности. Кровь 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 мѣстологій греческой относительно созданія вселенной. Въ общемъ Зѣвъсъ только правитель міра, особенно таковъ Зевсъ олимпійскій, автропомореный.

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 въ послѣдствіи данъ на это отвѣтъ въ смыслѣ пантеистическомъ. Грекъ временъ антропоморфизма остановился своею мыслию 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 возрѣвшіи 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 вѣтеръ 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 Илиад. 14, 261.

² Ibid. 14, 275. Одис. 5, 185.

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 міроуправленіе Зевса и боговъ повидимому не безусловно, и въ этомъ они не независимы. Провидѣніе Зевса обращено болѣе на жизнь отдѣльных 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 прямые выраженія идеи объ ограниченности воли «многосовѣтнаго Діа». У Гомера на ряду съ богами очень часто упоминается какая-то непонятная судьба, «жребій», «самовластный рокъ», подъ именованіемъ *ἄισα*, *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 *ἄισα*, 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 Илиад. 20, 65.

² Ibid. 7.

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. *ἄισα*, какъ и *μοῖρα*, ² значить жребій, удѣль, участь и употребляется то въ отвлеченномъ смыслѣ жребія, или участи, какой подвергается человѣкъ (смерть, конецъ жизни есть *ἄισα* челоѣка, какъ и взятіе, или разрушеніе Трои; *μοῖρα* точно также значить счастье; *ἄμοιρος* поѣтому несчастье, какъ и *κακῆ ἄισα*), то въ смыслѣ силы, стоящей надъ челоѣкомъ и назначающей ему извѣстный удѣль 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 *ἄισα* и *μοῖρα* означаютъ понятіе о рѣшеніи боговъ, или объ опредѣленіи ихъ воли: *Διὸς ἄισα*, *μοῖρα τῶν θεῶν*. Но было бы неосновательно вполне отождествлять ее съ этою *βουλή* Зевса и другихъ боговъ. Зевсъ зависимъ отъ *ἄισα* въ своихъ рѣшеніяхъ.

¹ У Негельсаха указаны всѣ египтологи, которымъ принадлежать эти разнообразныя взгляды на значеніе судьбы въ отношеніи къ Зевсу и богамъ. См. *Hom. Theolog.* S. 120. 121. У Велкера списокъ ихъ дополненъ. В. 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 *ἄισα* (жребій) съ точностію неопредѣлено. Производить его отъ *ἴσος* — равный. *Μοῖρα* отъ *μῆρος*, *μῆρος* — часть; *εἰμαρται*, *εἰμαρμένῃ* замѣнялись иногда словами: *πέπρωται*, *πέπρωμένῃ* (отъ *πέρειν*). *Preller.* В. 1. S. 412.

Онъ прибѣгаетъ къ жребію и на вѣсахъ золотыхъ бросаетъ жребій (ἄισα) троянъ и данаевъ, Гектора и Ахиллеса. ¹ Трудно было бы видѣть въ этомъ одно только челоѡѡкообразное 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 увазанію внѣ его воли. Еще замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи то мѣсто Илиады, гдѣ Зевсъ высказываетъ свой страхъ, чтобы «вопреки судьбѣ» (ὄπερ μοίρων) 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, обуславливающее собою необходимый ходъ вещей. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ ничто и не можетъ совершиться вопреки судьбѣ и ὄπερ μοίρων 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. Велкероѡ объясненіе выраженія ὄπερ μοίρων въ смыслѣ гиперболы, значащей — неестественно, неразумно, противно ходу вещей, ³ можетъ быть принято, но выводъ, что μοίρα только олицетвореніе воли богоѡѡ, былъ бы все-таки неправиленъ. Для самаго Зевса, есть что-то, внѣ его лежащее, что заставляетъ его принять то, а не другое рѣшеніе. На-

¹ Илиа. 8, 69—74. 22, 210—214.

² В. 1. S. 190. 191.

³ Ibid. S. 192.

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 богѣе или менѣе отвлеченнаго философскаго понятія, какое развилось въ послѣдствіи подъ именемъ необходимости (*ἀνάγκη*); но то уже самое, что въ послѣдствіи дѣйствительно развилось такое понятіе, вполне 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 идею о несамобытности боговъ и служитъ ей 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 судьбъ, или жребіевъ жизни, по-

¹ Одис. 3. 287. 238.

² *Κήρ* по значенію почти тоже, что и *μοῖρα*, слово сродное съ *χρηαίνω*, *ἐπιχέρτος*. Маугу. т. 1. pag. 285.

рожденіе не Зевса, а мрачной ночи. ¹ Такимъ образомъ происхождение 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 адъ съ его безднами. Самые эпитеты судьбы у Гомера и Гезіода: «могучая» (κραιαίη) и «ненавистная» (στούρα) указываютъ на тоже полное таинственности и страха начало, изъ котораго исходитъ жизнь боговъ и людей. ² Дѣлается понятною клятва боговъ «древнею, невреждимою водою» ³ Стикса, который течетъ въ тѣхъ же безднахъ, гдѣ и океанъ. Становится яснымъ и то, почему Зевсъ страдаетъ того, что называется *ὀπέρμορον*. 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 Теиды 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 *κῆρ*) и служили олицетвореніемъ частныхъ проявленій этого таинственнаго начала, правящаго жизнью. 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 (*Κλωθώ*), Лахезисъ (*Λαχεσία*) и Атропосъ (*Ἄτροπος*). Theogon. 218. Клото (отъ *κλωθώ* тку) указаніе на тянущуюся нить жизни, которую прядутъ мойры, есть богиня настоящаго; Лахезисъ (отъ *λαγχάνω*, *λαχών*) богиня прожитаго, прошедшаго; Атропосъ, неизбежная, 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.

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 (*νεμεσις*, *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 (*ὑβρις*). 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 законмѣрность природы. ³ У Эсхила онѣ объединяются съ эриніями, которыя также получили чисто нравственный характеръ. У философовъ, какъ у Платона, мойры являются уже дочерьми необходимости. ⁴ Ясно, что антропоморфизмъ имѣлъ подъ собою натуралистическій базисъ, который ограничивалъ боговъ и лишалъ ихъ абсолютной силы. Живые человекообразные боги отъ начала имѣли подлѣ себя иную силу, ⁵ темную, но тѣмъ не менѣе

¹ Илиад. 19. 87. «Весья Эгіокъ, и судьба, и бродящая въ мракахъ Эриніидъ» (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. В. 1. S. 413.

⁵ Замѣчаніе Велкера, что судьба въ отдѣльности отъ боговъ не

могучую и царственную. Они сами были только отпрысками этой силы, основной между силами мира, а впоследствии 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-антропоморфомъ), 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 антропоморфизмъ натуралистическій элементъ, разрушивъ народную вѣру въ живыхъ, челоуѣкообразныхъ 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 мѣтамъ. У траги-

жизля культа во времена Гомера (В. 1. S. 188) ничего не значить въ вопросѣ объ отдѣльности ея отъ воли боговъ, такъ какъ это было божество неопредѣленнаго, темнаго характера и притомъ невозможное.

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 релігіозныя міемы, 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 усваютъ богамъ дѣла недостойныя самихъ смертныхъ, и что всѣ человѣкообразныя 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 иномъ служатъ уже предметомъ комизма, а Еврипидъ, какъ и говорили мы, доходитъ почти до полнаго отрицанія, сомнѣваясь въ самомъ бытіи боговъ.

² Исocr. 13. 2. У Негельсаха въ *Nachhomer. Theolog.* S. 24 и 25.

³ Каждый, говорилъ Ксенофанъ, представляетъ боговъ такими, каковы онъ самъ: негры черными и плосконосыми, еракіане 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.

положность богамъ съ ихъ безсиліемъ и нравственною несостоятельностью. У тѣхъ же трагиковъ и историковъ она принимаетъ и чисто нравственные и отвлеченныя свойства, явно обращаясь въ божество характера высшаго, чѣмъ сами боги и подавляя ихъ собою. ¹ Она становится закономъ (*vómos*) жизни. ² Прежняя вѣра необходимо колеблется и падаетъ. Оставалось, чтобы не окончательно разорвать съ нею связь, объяснять миеологию въ иносказательномъ смыслѣ. Около 500 лѣтъ до Р. Хр. являются попытки аллегорическаго толкованія религиозныхъ миеовъ. Догмафы, или экзегеты миеологии 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 религиозныхъ 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 религиозной

¹ Известіе передаваемыя Геродотомъ отвѣтъ дельфійской пиеи 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 богѣ». Herodot. 1, 91.

² Особенно у Еврипида, который на мѣсто антропоморфныхъ боговъ ставитъ мировую душу, или основную силу природы съ ея неизмѣнными законами.

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 подѣ влияніемъ 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 времени 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. Ἑρμῶν. 1. 31—33.

² Ibid. 2, 10. Δεῖνῃ γὰρ ἀνάγκῃ πάντα κρατοῦσαι.

но и свое общее *единое* начало. Несамобытность гомерических боговъ исчезаетъ, но вмѣстѣ съ этимъ и антропоморфизмъ принимаетъ формы пантеизма. Зевсъ царь есть начало и бонецъ всего (*ἀρχὴ πάντων καὶ τέλος*); ¹ чрезъ его голову все открылось, все изъ него родилось, какъ изъ своей субстанціи (*Ζεὺς πρῶτος γένετο. Διὸς δ' ἐκ πάντα τέχονται* 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 (*εἰς δαίμων γένετο ἀπάντων ἄρχιγένεθλος*, ³ *εἰς 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 Айдъ, преимущественно же онъ Гелиосъ—солнце, отождествляемое у орфиковъ съ Діонисомъ. ⁹ Идея солнца въ орфизмѣ стоитъ на первомъ планѣ, какъ и въ религіи Египта. Гелиосъ—

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. *Εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄϊδος, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος.*

Діонисъ ¹ здѣсь является, какъ преимущественное, живое и реальное откровение отвлеченной міровой субстанции Зевса. Солнцу—Діонису усвоится повтому особое имя Фанесъ (Φανης) 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, откровение 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 носить въ себѣ зародышъ, или свѣточъ всякой жизни. Въ качествѣ первороднаго сына Зевса онъ вмѣстѣ съ Зевсомъ и Персепоною образуетъ собою мистическую триаду боговъ на подобіе египетскихъ и сирофиникійскихъ триадъ. 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 Андъ, ³ потому что все во всемъ—Зевсъ единый.

¹ Ibid. Ἦλιος, ὃν Διόνισον ἐπίκλησιν καλέουσιν.

² Зевсъ, Персепона и Діонисъ, рожденный отъ таинственнаго соединенія отца боговъ съ этою богиней анда. Онъ называется πρωτόγονος (Ἦρνοι. 30, 2). ἀρρήτος λέχτροισι τεκθεῖς (30, 6. 7) т. е. происшедшимъ отъ невареченнаго, таинственнаго рожденія.

³ Ἦρνοι. 1, 1—15.

Чисто философское направлѣніе, 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 мифологическихъ 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 Фалеса такимъ началомъ служить вода, или первовода, у Анаксимандра безкачественное простѣйшее (ἀπειρον) 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 направлѣнія (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 независимо отъ религіи, можно находить сродство съ религіознымъ взглядомъ. Дёллингеръ сопоставляетъ съ ученіемъ Фалеса гомерическое вѣрованіе,

пифагорейская философія находилась въ близкой связи съ богословіемъ и имѣла направленіе религиозное. Самъ Пифагоръ, признаваемый въ преданіи пророкомъ и провидцемъ, былъ не столько философъ, сколько теософъ т. е. и философъ и богословъ вмѣстѣ. Его возрѣніе имѣло глубокое и долго продолжавшееся вліяніе на греческихъ мыслителей, особенно же на богословіе, какъ и на всю религиозную 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 нечувствительный, безстрастный, не подверженный тлѣнію, единый духъ есть умъ и духъ самой вселенной, не отдѣльный отъ нея; первоначальная монада Пифагора есть только первая точка отправленія въ міровой жизни, или въ мировомъ движеніи. Какъ изъ единицы образуются болѣе сложные числа, такъ изъ монады является діада боговъ, рождающая первую тріаду, въ которой начало, середина и конецъ жизни: ¹ возрѣніе, весьма близкое къ орфизму и теософіи востока, который по преданію посѣщала Пифа-

по которому Океанъ и Тетисъ родоначальники боговъ. *Heidenthum und Judenthum*. S. 222. Прибавимъ къ этому, что возрѣніе Ферекида сирскаго также сходно въ общемъ съ ученіемъ іонійцевъ.

¹ Пифагоръ переносилъ свои философскія понятія о душѣ міра и на боговъ народной религіи. Зевсъ Сотеръ (Σωτήρ) у пифагорейцевъ 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 Аеродита, а декаду (число совершенства) образуетъ собою Диміургъ, верховный богъ; онъ же и судьба (εἰσαρμόνη). *Maury*. t. III. p. 347.

Ред. др. міра. Т. II.

30

горь. Со времени Пиеагора дѣйствительно усилился въ Греціи орфізмъ, получивъ для себя новую пищу въ этой сродной съ нимъ философской системѣ. Если не правда, какъ говорилъ Лобекъ, что орфическая литература есть продуктъ пиеагорейства, то несомнѣнно, что оба эти воззрѣнія очень сходны, и то весьма вѣроятно, какъ предполагаетъ Мори, что орфики и пиеагорейцы 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 мифологію. Парменидъ и Зенонъ элеатскій во имя единой мировой субстанціи уничтожаютъ все сущее, отрицая всякую самостоятельность реального 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 Аяда. Целлеръ замѣчаетъ, что его философія вліяла на орфику. *Phil. d. Griech.* B. 1. S. 594.

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.

теизмомъ народной вѣры; и то еще вопросъ, видѣлъ ли и глубоко ли самъ онъ понималъ это противорѣчiе въ своемъ ученiи 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», однороднымъ по существу съ самою вселенною. ¹

Со времянъ Сократа направленiе къ монотеизму не исчезло; но явилось вмѣстѣ съ тѣмъ стремленiе къ примирению его съ политеизмомъ народной вѣры. Представителемъ этого стремленiя былъ ученикъ Сократа Платонъ. Философема Платонова есть самая возвышенная изъ греческихъ философскихъ системъ и въ то же время самая всеобъемлющая по своему строю и содержанию. Она вмѣщала въ себѣ и чисто философскiй элементъ, развитый въ предшествовавшихъ Платону философскихъ воззрѣнiяхъ (особенно пифагорейское и анаксагорово ученiе), и богословскую стихiю, раскрытую въ орѣизмѣ, и народную мифологию. По нѣкоторымъ сторонамъ своимъ она можетъ быть названа осмысленiемъ греческой религiи и истого греческаго мировоззрѣнiя. Въ ней религiозное ученiе Греціи нашло свое послѣднее слово и свой высшiй смыслъ. Это придаетъ ей особенное историческое значенiе среди другихъ греческихъ философемъ; но это же сродство ея съ обще-греческими религiозными вѣрованiями показываетъ уже, что въ общемъ

¹ Кстати замѣтимъ, что самое обвиненiе Сократа въ непочтенiи къ богамъ представляется не совсѣмъ понятнымъ, въ виду того, что онъ относился къ богамъ народной религiи не богѣе, если не менѣе, отрицательно, чѣмъ другіе философы и мыслители Греціи.

возврѣнн она не шла и не могла идти дальше, чѣмъ другія философемы. О божественномъ Платонѣ, котораго такъ превозносили не только греки, но и древнiе христіанскіе учителя, мы съ большимъ 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 созданы 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 мнѣніе о досвоинствѣ платонова ученія о Богѣ у древнихъ церковныхъ учителей объясняется болѣе всего тѣмъ, что они воспитаны были на платоновой философіи и вѣдѣли подъ вліяніемъ христіанства видѣли въ ней не то, что она дѣйствительно содержала въ себѣ, или находили болѣе того, что хотѣли сказать самъ Платонъ.

тію бытія. Мы можемъ найти здѣсь спиритуализацію конкретныхъ представленій религіи и соотвѣтствіе съ возрѣніемъ народной вѣры. Первоблаго—это Зевсъ, какъ представитель общей божественной силы, или божественнаго могущества, вѣриже же это *μῆρ* не понятная 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 возрѣніе есть пантеизмъ съ примѣсю дуалистической стихіи, только своеобразно раскрытый. Неоплатонизмъ слѣдовалъ тѣмъ же началамъ Платона, присоединивъ къ нимъ мистическій элементъ, и въ видахъ соглашенія съ мнѳологіей особенно развилъ деомонологію т. е. ученіе о низшихъ богахъ (*θεῶν δαιμόνας*) 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 смотрѣтъ съ точки зрѣнія чисто политической, онъ видѣтъ, кажется, олицетвореніе звѣздъ и явленій звѣзднаго неба. Магу. т. III. р. 453.

имманентно живущая въ мірѣ. Послѣдующіе затѣмъ стоики, усвоивъ себѣ отчасти платоническую демонологию, 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 вплиніемъ 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 Влиніемъ философскихъ воззрѣній объясняется и происхожденіе различныхъ вышеуказанныхъ школъ, аллегорически объяснявшихъ мѣны о богахъ; подъ тѣмъ же философскимъ вплиніемъ находились и трагикъ, отступавшіе болѣе или менѣе отъ народной религіи. Изъ школы Анаксагора вышелъ Metroдоръ ламисакскій, первый объяснявшій понятія о богахъ въ смыслѣ физическихъ силъ и элементовъ природы (Döllinger. Heid. und Judenthum. S. 254). Послѣдующіе логографы объясняли мѣны въ смыслѣ физическихъ субстанцій на основахъ стоицизма, а Евгемеръ, родоначальникъ исторической школы, былъ послѣдователемъ эпикурейской философіи. Еврипидъ, склонявшійся въ понятіи о Богѣ къ идеѣ вѣчнаго закона необходимости, былъ послѣдователемъ Анаксагора.

которой стоитъ и взглядъ, лишающій боговъ само-бытности.

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 возрѣніи есть отъенокъ. По греческому взгляду, какъ и по финикійскому, космосъ возникаетъ изъ темныхъ и грубыхъ силъ природы путемъ постепеннаго развитія; свѣтъ, вѣтеръ, изъ котораго рождаются боги Олимпа, высшая, совершеннѣйшая стихія, упорядочивающая строй вселенной, является уже послѣ, какъ открытое выраженіе жизненной силы міра, скрытой въ начальномъ источникѣ бытія.

По гомерическому возрѣнію, на сколько оно можетъ быть уловлено въ отрывочныхъ выраженіяхъ Илиады и Одиссеи, источникъ всякаго бытія есть Океанъ, обтекающій море и землю и обвивающій ихъ собою, какъ змѣя обвиваетъ вселенную по космогоническимъ возрѣніямъ другихъ древнихъ религій.¹

¹ Пис. 14, 201. 246. 302. Прежде мы замѣчали, что слово океанъ производили отъ египетскаго океамъ, имели рѣки Нила. Здѣсь приводимъ иного рода мнѣніе насчетъ происхожденія этого имени отъ

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, которую клянутся боги; воды ея текутъ во мракъ. 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 «вспасть текущимъ» (ἀφορρός) океаномъ.³ Повтому 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 рождающій, производительный элементъ, сначала скрытый во мракѣ. Прежде всего, по Гезіоду, родился хаосъ т. е. бездна (отъ χαίνειν), зияющее пространство, въ которомъ все смѣшано, не устойчиво и полно мрака.⁵ Изъ хаоса рождается «широко-гру-

арійскаго корня. Слово это Преллеръ сближаетъ съ ὄγιν ὄγυνος, ὄκεανός; а это въ свою очередь сопоставляютъ съ санскритскимъ augha—волны воды, наводненіе. Preller. В. 1. S. 27.

¹ Od. 11, 13—16.

² Ilia. 14, 259.

³ Theogon. 776.

⁴ Preller. В. 1. S. 25.

⁵ Далѣе у Гезіода хаосъ объединяется и съ облакомъ, и съ воздухомъ, и съ подземнымъ пространствомъ, полнымъ мрака (Theogon.

дая» земля т. е. матеріальный составъ вселенной, а въ глубинѣ его мрачный тартаръ; иначе, хаосъ началъ раздѣляться и облежавшій его мракъ отложился въ глубину земли, или матеріи, палъ на ея дно. Открылась вмѣстѣ съ тѣмъ и любовь (-ερος) т. е. производительная сила природы, вслѣдствіе которой матерія начала принимать болѣе опредѣленныя, реальныя формы; явилось небо, а на землѣ—горы и все нинѣшнее разнообразіе ея вида. ¹ Таковъ общій взглядъ Гезіода, заключающій подъ собою все, что развиваетъ онъ далѣе въ частивѣйшихъ подробностяхъ. Въ хаосѣ было всё, и прежде всего въ немъ выступилъ мракъ. Но мракъ этотъ былъ не нинѣшній, а иной, первобытный, отъ котораго произошли эребъ, (-ερεβος) т. е. бездна (ἄρεβος, ἄρεφω) 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 ээиръ 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. *14); поэтому нельзя видѣть въ немъ, какъ справедливо замѣчаетъ Преллеръ (В. 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.

«выи которой простиралась въ три ряда ночь»:¹ по-
верхъ ея растутъ корни земли и моря;² тамъ источ-
никъ и предѣлы и земли и неба, тягостные для са-
михъ 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 мож-
но припомнить индѣйскую Майю; но всего ближе
подходить это воззрѣніе къ египетскому ученію о
переводѣ и сокровенномъ Атумѣ. Тартаръ, или под-
земная область у Гезіода дѣйствительно представ-
ляется поэтически таинственнымъ, неизслѣдимымъ
источникомъ бытія. Вступивъ въ эту страшную глу-
бину, нельзя достигнуть земли: порывистая, страшная
буря носитъ всѣхъ съ мѣста на мѣсто, буря, воз-
буждающая трепеть въ самихъ богахъ. Тамъ ужас-
ный домъ ночи. Кругомъ его ходятъ день и ночь, по-
переменно скрываясь подъ желѣзный полъ; когда
входитъ день, ночь выходитъ. Тамъ же и каменные
чѣртоги страшной богини Стиксъ прикрѣплены къ
небу серебряными столбами. Сюда отправляется по
временамъ Ирида, чтобы принести 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.

ковъ и овергнутыхъ 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 драконъ¹ — символы творческихъ силъ, скрывающихся въ неизслѣдимыхъ безднахъ. Последнее сказаніе о гесперидскихъ садахъ² есть очевидно древнѣйшее преданіе, къ которому примѣшались позднѣйшія теогоническія представленія. Здѣсь наконецъ и источникъ судебъ міра, потому что здѣсь рождаются 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 замѣтить, что, по мнѣнію Преллера, циклопы съ круглыми, огненными глазами означали собою грозовыя облака съ блещущими изъ тучи огнями молній (молнія называлась иногда глазоуъ Зевса). А сторуки (одинъ изъ такихъ сторудихъ у Гомера называется сыномъ Посейдона, *Πιας*. I, 403, 404) были олицетвореніемъ силы морскихъ волнъ и страшнаго

представитель порядка и гармоніи во вселенной, какъ объ этомъ также уже сказано нами выше.

Тотъ же характеръ имѣли и различныя орафическія теогоніи. Въ общемъ теогоническія или космогоническія теоріи орафиковъ 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 дуалистическіи-спиритуалистическимъ возрѣніемъ орафической школы. Какъ и у Гезіода и Гомера, въ началѣ всего полагается мракъ бездны и ночь, которая въ орафическихъ гимнахъ названа *τένεραι πάντων*.¹ Но этотъ мракъ стоитъ рядомъ съ свѣтомъ, другимъ, дѣятельнымъ, положительнымъ началомъ. Обоиъ этимъ началамъ предшествуетъ еще иное начало, высшее и болѣе отвлеченное. Кронъ—олицетвореніе вѣчныхъ силъ или самой вѣчности—² производитъ въ началѣ эфиръ 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 мировое яйцо дало изъ себя формы жизни дѣйствительной. Дальнѣйшимъ внутреннимъ движеніемъ жизнь яйца развивается и изъ него рождается прежде всего первый сынъ эфира—

вапора шумящихъ водъ, въ которомъ древніе видѣли причину землетрясеній. Preller. Mythol. B. 1. S. 42.

¹ *Ἔρμωι*. 3, 2.

² Очевидно у орафиковъ идея Крона получила уже высшее и болѣе отвлеченное значеніе, сравнительно съ гезіодовымъ и гомерическимъ взглядомъ.

Фанесъ, прототипъ реального свѣта; называется онъ и Эросомъ (творческій элементъ міра у Гезіода), и Метисою (у Гезіода богиня вѣдѣнія, олицетвореніе интеллектуальной силы міра), и Ерикапеемъ¹ т. е. животворною силою, или силою движенія. Фанесъ, заключавшій въ себѣ съми всѣхъ боговъ и людей,² раждаетъ изъ себя вихидну 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. Затѣмъ небо и земля производятъ сторукихъ и титановъ, которые вмѣстѣ съ Крономъ побуждаютъ Урана, какъ и у Гезіода. Замѣчательнѣе ораическое сказаніе о значеніи въ теогоніи Зевса, сына Кронова. Одолѣвъ своего отца, онъ проглатываетъ Фанеса съ его чудовищною, неопредѣленною формою, чтобы потомъ извлечь изъ себя нынѣшнюю вселенную, полную порядка и гармоніи. Онъ выпиваетъ, какъ символически представлялось это у ораиковъ, 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 причиною всего сущаго, хотя не въ смыслѣ творческомъ, а въ смыслѣ только образователя міровой

¹ По Целлеру, отъ *ἔαρ* и *κῆπος*, тоже что *κνέβρα*—душа, духъ, *ventorum vernaliū 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 ораиковъ отождествляется съ солнцемъ и называется иногда и Фанесомъ, первороднымъ сыномъ божества.

жизни. Зародышъ бытія, его сущность не имъ дана; она принята въ него извнѣ, но изъ него вышла подѣ 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 геогіодову теогонію наведенъ ясный пантеистическій смыслъ. Теогонія кончается мифомъ 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 рождаетъ новаго Діониса (Якха).¹

Въ космогоніи Ферекида сирскаго, этого смѣшаннаго теолога, представляющаго переходъ къ философіи, мірообразующими началами признаются Зевсъ, Кронъ

¹ Орѣческихъ 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 Гералдомъ, который, соединясь съ Адрастой (необходимостью), породилъ яйцо, распадающееся на двѣ половины—небо и землю (идея вѣчныхъ, необходимыхъ законовъ); по третьей, все явилось изъ смѣся элементовъ неба, воды и земли. См. подробности у Целлера. S. 80—83 и у г. Чистовича — Древне-греческій міръ и христіанство, стр. 54, 55. Вторая изъ этихъ орѣческихъ космогоній принадлежитъ сравнительно позднему времени и представляетъ смѣсь греческаго воззрѣнія съ восточнымъ (драконы и змѣи играютъ роль въ космогоніи сиро-финикійской и египетской). Развитіе пантеистическихъ понятій, выраженныхъ въ орѣческомъ мифѣ о Фанесѣ, Целлеръ считаетъ также позднѣйшимъ и принадлежащимъ эпохѣ александрійскаго синкретизма. Zeller. S. 52.

и Хтонъ ($\chi\theta\acute{o}\nu$) т. е. земная масса, составляющая землю матеріа. Земля отвѣчаетъ здѣсь хаосу геологической теогоніи и безднѣ ($\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$) 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 рождаются различныя 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 оіонъ 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 геологической; она все изводитъ изъ осложненія основныхъ

¹ Zeller. S. 73.

² Въ этой борьбѣ Крона съ оіономъ (Ферекидъ не упоминаетъ о борьбѣ Зевса съ титанами) видятъ вліяніе восточныхъ дуалистическихъ воззрѣній и въ частности міеологіи египетской и египетской, хотя оіонъ Ферекида несомнѣнно отличенъ отъ Тіеона египетскаго и египетскаго оіона. Zeller. Ibid. S. 77. Въ нѣкоторыхъ изъ орфическихъ теогоній, какъ мы видѣли, также упоминается змѣй—драконъ. Въ геологической теогоніи оіонъ Ферекида отвѣчаетъ чудовищамъ земной глубины, особенно же гидръ, химеръ, змѣю еоркіону а всего болѣе Тіеосою, или Тіеону, имѣвшему на плечахъ сто головъ ужаснаго дракона. Theogon. 821—825.

стихій, воздуха и воды. Проникнутое идеализмомъ воззрѣніе ученика Ферекидова, Пизагора, 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 дѣйствию 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 (*Νηστις*)—вода.

² Plat. Tim. S. 15. Cic. De natura deorum 1, 12.

Рел. древ. міра. Т. II.

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 отърывается 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 стоекковъ 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 мнѣю 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 тяжестью и со всѣми своими звѣздами на плечахъ гиганта. Внутри земли бездна, аидъ, а за нимъ эребъ, или тартаръ, пропасть, которая также отстоитъ отъ айда, какъ небо отъ земли.² Тамъ титаны и темный источникъ всякаго бытія.

Особеннаго, отдѣльнаго ученія о происхожденіи чловѣка также нѣтъ въ космологіи грековъ или почти нѣтъ. Страна, знаменитая обиліемъ мифовъ, не оста-

¹ Procl. in Plat. Tim. См. у Мора. Т. III, pag. 411.

² Hesiod. Theogon. 720.

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 деревьевъ 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 деревьевъ—разнообразіе, объясняющееся различіемъ самыхъ мѣст-

¹ Od. 19. 162—167.

² Считаемо 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 Фемиды 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 мифологии, 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, мифъ не нуждался бы въ такомъ чудѣ. Индѣйскій Ману самъ себя 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 подаль поводъ къ новому этимологическому или псевдологическому мифу. Имя народа у грековъ *λαῖος*, а имя камней—*λίθος*. На вопросъ о томъ, какъ отъ Девкаліона произошли новые народы, всего естественнѣе было отвѣчать, что *λαοί* народы родились отъ *λίθου*—камни и что Девкаліонъ и Пирра бросали эти камни чрезъ голову. Einleitung in. d. vergleich. Religions-Wissenschaft v. M. Müller. 1 Heft. 1874. S. 58.

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: Ἐν ἄνδρῶν, ἔν θεῶν γένος, ἕκ μᾶς δὲ πνέουεν ματρὸς ἀμφότεροι, говорилъ Пиндаръ.¹ Тоже еще раньше у Гезіода: οἰόμεν γεγάσσι θεοὶ θυητοὶ τ' ἄνθρωποι.² Этимъ единствомъ происхожденія боговъ и людей объясняется и то, что мифы, занятыя 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 ту же общую всѣмъ тварямъ мать бытія, землю, или природу. Не отличался отъ этого въ сущности взглядъ и орфизма, и философовъ идеальнаго направленія. У Пиеагора человѣческія души—послѣднія т. е. низшія, болѣе индивидуальныя порожденія души міра или истечения изъ нея; между ними и божественнымъ вооб; посредствуютъ демоны, или герои-полубоги. По Сократу, въ человѣкѣ живетъ δαιμόνιον, божественное начало или духъ. У Платона, какъ и у Пиеагора, душа есть часть божественнаго начала; у неоплатониковъ она отождествляется съ демономъ, жи-

¹ Nemea. VI, 1.

² Ἐργα καὶ ἡμέραι.

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 повтовъ, 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, *βούλη*—воля и еще терминъ *θυμός*, что значить 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 понятие 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 *prāna*—*spiritus*, *halitus*, *vita*. Nägelsbach. Homer. Theologie. S. 384.

слей, и намѣреній, и иногда отождествляется съ $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$. Повидимому $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ есть тѣлесный представитель всей духовной жизни; $\epsilon\upsilon\iota\ \phi\rho\epsilon\upsilon\iota$ значитъ: въ умѣ, въ сердцѣ, тоже, что $\epsilon\upsilon\iota\ \theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$. На этихъ основаніяхъ пытались построить особую психологію древняго грека; находили у Гомера даже ученіе о тройственномъ составѣ человѣка. Изъ новѣйшихъ Негельсбахъ предполагаютъ, что $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ собственно значитъ животное жизненное начало, $\alpha\pi\iota\mu\alpha$, ¹ $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ —духъ, тоже что $\alpha\pi\iota\mu\upsilon\varsigma$, $\sigma\pi\iota\gamma\iota\tau\upsilon\varsigma$, принципъ духовной жизни, видимымъ органомъ которой служить въ тѣлѣ $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$. ² Но въ Иліадѣ и Одиссеѣ нельзя искать точныхъ и чисто-научныхъ различеній между началами человѣческой природы, подобныхъ тѣмъ, какія явились позднѣе въ философій, особенно у неоплатониковъ. $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, отождествляемый съ $\phi\rho\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$, есть таже $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ въ смыслѣ жизненнаго начала, которое въ живомъ человѣкѣ проявляется, какъ $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ т. е. какъ душевная дѣятельность; заключеніе это тѣмъ справедливѣе, что и $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, какъ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, 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 $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ и $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ —у Негельсбаха, какъ послѣ увидимъ, имѣетъ особенное значеніе въ вопросѣ о состояніи человѣка по смерти.

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 (*ὑβρις*) 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 недостойнствѣ 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 возрѣніе начало уступать другому, хотя и не было совершенно побѣждено имъ и уцѣлѣло до конца. Перемѣну эту совершилъ орфізмъ; внесши дуалистическій элементъ въ общее возрѣніе 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 возрѣній, своеобразно выражалась у нихъ въ космогоническомъ мифѣ о Діонисѣ Загреѣ, къ типу котораго привязаны были въ орфической школѣ всѣ нравственно-интеллектуальныя понятія о человѣкѣ. Титаны, растерзавшіе Діониса

Загряя, были поражены молніями Зевса и обращены въ пепель. 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 развить 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. Приводитъ такимъ образомъ въ орфізмъ 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.) Пиеагорейская философія, примыгавшая къ орфізму, развивала подобное же ученіе. По мнѣнію Пиеагора, 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 пиеагорейскому 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

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 безпечно, подобно богамъ, не зная ни труда, ни бѣды, 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.

символически именованъ 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. В. 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 ушедшемъ въ небо. По Каллимаху, во времена перваго періода даже звѣри имѣли языкъ. Welcker. Ibid.

первобытной жизни и о начальномъ исходѣ человѣческой исторіи, сказаніе, полное глубокаго смысла и значенія, и по своей широкой мысли восполняющее всѣ пробѣлы въ греческой мифологіи о происхожденіи людей и ихъ назначеніи. Разумѣемъ извѣстный мифъ о Прометѣѣ, богѣ-титанѣ, покровителѣ людей, въ которомъ воплощенъ типъ самого человѣка. Вотъ вкороткѣ содержаніе мифа. 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, Менотія, Прометея и Эпиметея. Атласъ значитъ крѣпкій, сильный ², Менотій (Μανώτιος) гордый (ὕπερῃος). 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 Прометѣѣ, по отношенію къ дѣйствитель-

¹ Производить это имя, но безъ достаточныхъ основаній, отъ ἰαπετο и отъ Iupiter—Jafetog. Сближеніе Япета съ Юпитеромъ дѣлается на томъ основаніи, что онъ представляется родоначальникомъ или творцомъ людей. Welcker. Ibidem. S. 754. Замѣчательно, что жена Іапета называется Асією, Азією (Ἀσίωνη). Herod. 4, 45.

² Какъ относится этотъ Атласъ «терпѣливый» къ Атланту, поддерживающему небо, сказать трудно. Одно ли и то же 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.

ной, настоящей исторіи человѣка. Прометей (Προμηθεός т. е. многозаботливый—отъ *μηδομαι*, *μητις*, *μητιςω*, *μηδανω*), 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 столкновенияхъ Прометея съ Зевсомъ и ихъ взаимной неравной для Прометея борьбѣ. Въ сочиненіи «Работы и Дни» онъ говоритъ, что коварный Прометей раздражилъ Зевса, вовлекиши 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 Япета, 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 лицомъ богини. Создана прекрасная дѣва. Боги и богини надѣлили ее своими свойствами: Афродита сообщила ей свою прелесть, Афина 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, рассыпала 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-

са былъ снова закрыть покровомъ¹. 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 вырастаетъ ровно на столько, на сколько она съѣдена бываетъ днемъ. Гераклъ убиваетъ наконецъ орла и спасаетъ Прометеевъ мученій. Приятномъ поэтъ передаетъ разсказъ и о самомъ коварствѣ Прометей въ отношеніи къ Зевсу. Оно состояло въ томъ, что Прометей въ Меконѣ, гдѣ бесѣдовали между собою боги и смертныя 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 Амфигію, — дѣву украшенной дарами боговъ, съ вѣнкомъ на головѣ, на которомъ изображены звѣри — символъ бѣды и страданій. Отъ этого коварнаго творенія произошелъ родъ женъ, которыя принесли съ собою зло смертнымъ.² По всей вѣроятности то и другое сказаніе составляютъ варианты одного и того же преданія, излагаемые Гезіо-

¹ Ἐργα καὶ ἡμέραι. 47—105.

² Theogon. 521—593.

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 умственного 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 небснаго свѣта. Прометей похищаетъ огонь у Зевса, который не даетъ его людямъ—образъ самого человѣческаго духа, который сроденъ съ богами, въ которомъ свѣтится искра небснаго 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 подаетъ 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 небснаго огня, который горитъ въ немъ; онъ желалъ бы не только приравнять себя къ богамъ,

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 свѣдаютъ о немъ. Такой чисто - нравственный или близкій къ этому смыслъ и придалъ Эсхилъ этому древнему мѣту, представивъ Прометея, похитившаго огонь знанія, привязаннымъ къ скалѣ горъ Кавказа, гдѣ за это высокомеріе сердце его пожираетъ Зевсовъ орелъ.¹ И нужно ли разъяснять, что въ этомъ видѣ мѣта имѣетъ глубочайшее значеніе для исторіи человѣчества? Въ этихъ мѣтическихъ, 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, что и сообразнѣе съ характеромъ наказанія, которое должно было соответствовать преступленію, и придаетъ самому мѣту болѣе глубокой смыслъ, открытый греческимъ трагикомъ.

рення неудовлетворенность, не уничтожающая однако же собою того стремленія къ знанію, которое породило ее. Не напрасно современъ Эсхила этотъ греческій мифъ брали тѣмой для своихъ высокихъ и глубокихъ по содержанию твореній многие художники и мыслители.

Но, замѣчательный по своему внутреннему психологическому значенію, мифъ не менѣе замѣчательнъ 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 сыплеть бѣды на смертныхъ и отъ которой идетъ родъ злыхъ женъ—все это нѣкоторымъ образомъ сближаетъ греческій мифъ съ библейской исторіей грѣхопаденія первыхъ людей, въ которой духъ искушитель съ своими льстивыми для человѣческаго самолюбія словами: *будете яко боги*, обращается прежде всего къ женщинѣ, съ тѣмъ чтобы она, какъ это и сдѣлано ею, передала свое обольщеніе мужу. Замѣчательно при этомъ и то, что Эсхиль представляетъ Прометея страдающимъ на одной изъ скалъ Кавказа; онъ переноситъ его изъ Греціи въ предѣлы Азіи. Не съ востока ли принесенъ греками и самый мифъ о Прометее? 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 донынѣ сохраняется подобное преданіе. По осетинской легендѣ, на одной изъ горъ, лежащихъ къ сѣверу и покрытой вѣчныиъ снѣгомъ, есть пещера, въ которой лежитъ человѣкъ связанный узами, а надъ его головою на серебряной нити распростертъ мечъ; птица прилетаетъ къ нему и влюетъ его внутренности: это наказаніе за то, что онъ похитилъ или покушался похитить сокровища сокрытыя въ горѣ. Welcker. В. 1. S. 761.

низверженный въ тартаръ за беззаконіе и дерзость,¹ могутъ быть разсматриваемы, какъ древніе первобытные типы покаянія. Не то же ли значить и Титій, котораго печень терзають въ аидѣ коршуны, Танталъ, мучимый жаждою, которой онъ не можетъ утолить, не смотря на то, что стоитъ въ водѣ, и Сизифъ, постоянно и напрасно усиливающейся поднять на гору камень, какъ рассказывается объ этомъ въ Одиссеѣ?² Все это древніе властители, или родоначальники племень, наказанные, какъ и Прометей, за высокомеріе 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, сохранныя въ Фессаліи, Беотіи и Самоэракіи. 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, Эгивы), боролся съ смертію, заключивъ ее въ оковы и пренебрегалъ жертвоприношеніями боговъ. Титій оскорбилъ супругу Зевса, Латону.

за исключеніемъ этого праведнаго семейства. Потопу предшествуетъ общее нечестіе и дивность 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 высокоуміи представителей древнихъ родовъ объясняютъ изъ обычныхъ понятій о минувшемъ дѣтствѣ въ народной жизни, которое всегда представляется временемъ счастья и довольства, и изъ соединенныхъ съ такимъ представленіемъ темныхъ воспоминаній о грубости и дикости древнихъ поколѣній.³ Конечно нельзя вполне 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 овъ посетилъ, 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 дождь Ликаона молніей и его самого превращаетъ въ волка. Ovid. Metamorph. 1, 163—137.

² Самое имя Девкаліона сближаетъ его повидимому съ библейскимъ Ноемъ. Оно указываетъ на культуру вина. Δεῦκος, тождественное съ γλεύκος и сродное съ γλοῦκος, значитъ сладкое питье и частіе-свѣжее, небродившее вино. Preller. В. 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 египскаго царя Огига, Фивяне все древнее приписывали этому Огигу. Замѣчательно, что въ Теогоніи Гезіода (805. 806) вода древней рѣки Стиксъ называется ὄμβρον. Нѣкоторые изъ древнихъ (Варронъ) видѣли въ этихъ сагахъ указаніе на два потопа, бывшіе въ разное время, древнее и позднѣйшее. Welcker. В. 1. S. 775.

³ Idem. В. 1. S. 719—721.

чаются и у других 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 говорить 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, испутившій духъ, «низходитъ въ адъ», ³ дѣлается обитателемъ этой мрачной области.

Адъ—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 Илиа. 4, 530.

² *Ψυχαίεστις*. Ibid. 13, 544.

³ Ibid. 22, 362.

⁴ Ibid. 22, 482. 20, 61.

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 Персепоной, близъ той бездны, эреба, или тартара, гдѣ томятся низвергнутые титаны. Эребъ, или тартаръ составляетъ продолженіе безднъ айда; въ него низвергаются души изъ айда, 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.* В. 1. S. 633. 634. *Welcker.* В. 1. S. 799.

³ Киммерія—измышленная страна, съ которою, какъ замѣчаетъ Преллеръ, не соединилось никакого опредѣленнаго географическаго понятія; ее указывали греки и на сѣверѣ, и на западѣ. Бесплодно было бы постому отыскивать въ основѣ сказанія о Киммеріи какое нибудь географическое указаніе. Самое слово *Κιμμέριος*, какъ и имя Цербера, злой, адской собаки, Преллеръ сближаетъ съ именемъ эреба, т. е. бездны и пустыни. *Κέρβερος* = *ἄραβος*, *Κιμμέριος*, *Ἐρεμνός* — пустынный. *Preller.* S. 634.

⁴ У Пиндара устье это полагается въ священномъ Тенаронѣ; Павзаній указываетъ его въ Коринѣѣ, близъ Лерны, въ Каріи и Вионніи, по преимуществу на островахъ моря. Поводъ къ этому послѣднему представленію подавали или глубокія пещеры, или вулканическія явленія на островахъ. См. *Welcker.* В. 1. S. 799.

⁵ Греческій эребъ, или тартаръ, отличный отъ айда, напоминаетъ египетскій Керъ-Нетеръ въ Аменти.

Какъ и все въ андѣ, домъ самого бога этой области мраченъ и страшенъ; его стережетъ адская собака, ласково выпускающая, 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 (символь 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), изсушающій мертвыхъ своимъ пламенемъ. Тамъ рѣка Ахеронъ, или Ахеронское озеро, въ которое вливается Пирифлегетонъ, потокъ вѣчной безнадежной скорби и муки (ὁ ἄχα ρέων).³ Въ него же течетъ Коцитъ, вѣтъ того страшнаго Стикса, которымъ клянутся боги, рѣка плача и воздыханій; волны ея шумятъ ревомъ стѣнаний.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 вудѣ корни ихъ употребляли въ пищу, но были очень мало питательны.

³ Preller. В. I. S. 637.

⁴ На это указываетъ и ея имя Коцитосъ, πολυκόχτος, отъ κοχός — плачу, рыдаю.

ласть аида самыми безотрадными чертами.¹ Сюда входит умершій, поступаая во власть подземнаго Зевса. Впослѣдствіи къ этому прибавилось представле- ніе, что души вводятся въ аидъ Гермесомъ Психопом- помъ, что онѣ переплываютъ Ахеронъ при посред- ствѣ перевозчика съ тѣмъ же именемъ Ахерона и даютъ ему за это плату.

Что же дѣлается здѣсь съ душою, 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 повиди- мому уже мѣста для какого бы то ни было существо- ванія умершаго человѣка. Самъ Гомеръ, кажется, ни- чего не видитъ въ смерти, кромѣ уничтоженія, или вѣчнаго сна:

Листьямъ въ дубравахъ древесныхъ подобны сыны человѣ-
ковъ;

Вѣтеръ одинъ по землѣ развѣваетъ, другіе дубрава,
Вновь разцвѣтая, рождаетъ; 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, выс- шая ли часть человѣческаго существа, которая жи- ветъ отдѣльною отъ тѣла жизнью?

Можно бы подумать, что Гомеръ идею живаго, лич- наго бытія вполне и безусловно привязываетъ къ пред- ставленію о тѣлѣ, такъ что вмѣстѣ съ смертію тѣла

¹ Описаніе аида см. въ *Oduss.* 10, 509—515. 11, 15—22. 155—539.

² *Шиз.* 6, 146—149.

исчезаютъ и сами люди. Души героевъ, по словамъ его, идутъ въ адъ, а *сами они* дѣлаются добычею хищныхъ птицъ и звѣрей. Такъ именно т. е. въ томъ смыслѣ, что тѣло есть лучшая, основная часть чело-вѣческаго существа понимаютъ мѣсто изъ Илиады объ Ахиллесѣ:

Многія души могучія славныхъ героевъ низринуть
Въ мрачный адъ и *самихъ* распростеръ ихъ въ корысть
плотояднымъ.¹

На этомъ основаніи Негельсбахъ предполагаетъ, что по гомерическому возрѣнію совершеннѣйшая часть челоуѣка—въ тѣлности, и что ей принадле-жить личное сознаніе и вся область живыхъ челоуѣ-ческихъ свойствъ и проявленій. Взглядъ его повто-ряютъ и другіе; особенно развиваетъ его Штейнъ въ своемъ сочиненіи о философіи Платона.² Но это ло-гически вело бы къ совершенному отрицанію всякаго продолженія жизни въ адѣ. А этого нѣтъ у Гомера и то, что говоритъ онъ о душахъ въ адѣ, не объяс-нимо изъ такого предположенія. Характерное грече-ское возрѣніе не допускало раздѣленія между тѣ-ломъ и душою; оно отразилось и въ своеобразномъ вѣрованіи грековъ въ загробную жизнь челоуѣка.

Гомеръ всегда противопоставляетъ жизнь въ адѣ, какъ жизнь изжитую, мертвенную, настоящей дѣй-ствительной жизни; умершій у него исчезаетъ для жизни на землѣ, какъ увядшій цвѣтокъ, какъ померт-вѣлый листъ. Но душа, исторгнутая изъ тѣла, не есть совершенное ничтожество, или небытіе. Она

¹ Αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεβύχε κύνεσσιν,
Οἰωνοῖσι 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.

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 (ἄνθα) душъ умершихъ, начиная съ только-что покинутаго имъ при домѣ Цирцеи, умершаго спутника своего, Элпенора и кончая самыми древними царями и героями Геллады, которые рассказываютъ ему о своей стародавней жизни, возобновляя въ его памяти и пополняя своимъ рассказомъ 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 такое эти души въ аидѣ? Отвѣтъ на это даютъ самыя 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 Иліас. 23, 71—74.

² Оdyss. 11, 51, 225—329. 385—630.

³ Иліас. 23, 65—67.

Ахиллесъ хотѣлъ обнять тѣнь друга; «съ воемъ она скрылась сквозъ землю». ¹ Напрасно Одиссей простираетъ въ адѣ 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 εἶδωλον 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 об-
нять сына:

Такова ужъ судьбина всѣхъ мертвыхъ, разставшихся съ
жизнію,
Крѣпкія жилы уже не связуютъ ни мышць, ни костей ихъ;
... Лишь горячая жизнь охладѣлыя кости покинетъ,
Вовсе тогда, улетѣвши, какъ сонъ, ихъ душа исчезаетъ. ⁴
Агамемнонъ самъ хотѣлъ прикоснуться къ Одис-
сею, но

Руки не слушались: не было въ нихъ ужъ ни силъ ни дви-
женья. ⁵

Итакъ это тонкіе и блѣдные призраки, напоми-

¹ Ibid. 23, 99—101.

² Odys. 11, 205—208.

³ Ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες ἕκ ἐνι πάλαν. Илиад. 23, 101—105.

⁴ Odys. 11, 221. 222.

⁵ Ibid. 392. 393. Кстати замѣтимъ, что въ этомъ описаніи царства мертвыхъ, которое греческая фантазія сумѣла такъ оживить, особенно полно глубокой поэзіи то мѣсто, гдѣ рассказывается, 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.

нающіе живаго человѣка, но лишеные 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 еивскому сохраненъ Персепоною разумъ и въ самомъ айдѣ.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 глубокой 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 айдѣ, «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 Тирезіа, который заговорилъ, не вкусивъ крови, но все-таки для пророчества долженъ былъ потомъ ея напиться. Затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ Одиссей позволялъ тѣнямъ, каждой въ отдѣльности, насыщаться черною кровью, онѣ вступали въ бесѣду съ нимъ, рассказывая свое прошедшее и чувствуя радость при сообщаемыхъ Лаертидомъ извѣстіяхъ о ихъ родныхъ на землѣ, какъ напр. тѣнь Ахиллеса, при извѣстїи о храбрости сына.

¹ Одис. 10, 494. 495.

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 гениально начерченный, художнической образъ смерти, или отрицанія бытія. Значеніе ея не въ томъ только, что фантазія грека сьумѣла опоэтизировать самое царство мертвыхъ и небытіе воплотить въ живой образъ. Въ сравненіи съ жизнью настоящею это бытіе въ аидѣ мертво, печально. И Ахиллесъ, въ отвѣтъ Одиссею, который утѣшалъ его, говорить, что онъ лучше хотѣлъ бы быть послѣднимъ поденщикомъ въ томъ мѣрѣ, которому еще принадлежалъ Одиссей, чѣмъ въ аидѣ, будучи мертвымъ, царствовать надъ бездушными мертвыми.¹ Но это, скажемъ еще разъ, не полное небытіе. Остаются *εἶδωλα* людей т. е. однѣ формы исчезнувшаго живаго бытія:²

Tennis sine corpore vita, saevae 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 *ἀμενηνά, κάρηνα, ἀφραδέες, ἀχῆριοι*; въ нихъ нѣтъ ни *φρένες*, ни *θυμός* т. е. ни сердца съ его чувствами и аффектами, ни мысли съ ея думами и намѣреніями; ихъ члены только подобіе членовъ и недвижимы; ихъ сознаніе погружено въ глубокой сонъ. Жизни, жизненнаго процесса нѣтъ въ нихъ, потому что нѣтъ живаго тѣла, сожженнаго или истлѣвшаго, нѣтъ его органовъ, въ которыхъ помѣщалась жизнь

¹ *Odys.* 11, 487—491.

² На изображеніяхъ айда тѣни умершихъ представлялись въ видѣ человѣка живаго, но уменьшенномъ и утонченномъ

³ *Aeneid.* 6, 292.

мысли и чувства, нѣтъ φρένες, нѣтъ и самого чувства, θυμός, но въ нихъ сохраняется основа, задатокъ жизни;¹ она есть, какъ послѣ объяснял 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 безднѣ, «безобразными женщинами», въ которыхъ фантазія гениальнаго поэта хотѣла воплотить пантеистическое понятіе о потенціяхъ, или началахъ бытія. Но у Гомера тѣни больше, чѣмъ потенція. Блѣдые, рѣющіе облики умер-

¹ Негельсбахъ сообразно съ своимъ особеннымъ взглядомъ на психологию Гомера полагаетъ, что, по его возрѣнію, въ моментъ смерти разлучается съ тѣломъ животное начало жизни, ψυχή—аніма; ово одно и остается въ андѣ, а сознание, которое живетъ въ φρένες, исчезаетъ, потому что умираетъ тѣло; θυμός также не существуетъ, потому что нѣтъ φρένες. Но что же такое эта аніма, 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 дѣльнаго 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 раздѣляетъ между душою и тѣломъ; его εἶδωλον есть образъ дѣльнаго человѣка, какъ его ψυχή есть общее понятіе жизненнаго начала (См. Naegelsbach. Nom. Theol. S. 331—344). Этими объясняются отчасти и тѣ противорѣчія, какія находитъ Негельсбахъ въ представленіи Гомера о душѣ въ андѣ, которая безтѣлесна, но получаетъ видъ, бессознательна, но можетъ стать тотчасъ же сознательною, какъ скоро лачнетъ 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 ἐπέται
Θανάτῳ περιθενεῖ, ζῶν
Δε λείπεται αἰῶνος εἶδωλον.
Τὸ γὰρ μόνον ἔστιν ἔξ Θεῶν.

Θρήν. 2. 3—5.

шихъ оживаютъ, какъ скоро приходитъ 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 къ умершимъ. Одиссей даже приноситъ имъ жертвы по повелѣнію Цирцеи; это очевидно остатокъ древняго обычая приносить предкамъ жертвы, указывающей 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. Тайственная область смерти была источникомъ и вмѣстилищемъ тайнъ самой жизни. Пророкъ Тирсій даже сохраняетъ, какъ мы видѣли, разумъ и въ адѣ. Но и это еще не все. Рядомъ съ мрачнымъ андомъ стоитъ представленіе объ Элизіумѣ и объ островахъ блаженныхъ. Менелая 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 золотого 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

именно такое убѣжденіе; ¹ это же повторялъ послѣ Тацитъ²—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 эриніяхъ, богиняхъ, подчиненныхъ аиду, которыя наказываютъ человѣка, мучать его, олицетворяя собою такъ сказать его совѣсть, его воспоминаніе о томъ, что онъ сдѣлалъ въ прошедшей земной жизни. Рѣки айда, описанныя Гомеромъ, кипятъ огнемъ мученій; въ самомъ айдѣ 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 айда, Титіи, Танталъ и Сизифъ, кажется, высказался взглядъ на три главные 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 частію—половой чувственной страсти.

Все это, вмѣстѣ взятое, необходимо заставляетъ предположить у Гомера или смѣсь воззрѣній на безсмертіе, или противорѣчіе. Но генесисъ этого ученія объ айдѣ можетъ быть понятъ и безъ такихъ предположеній. Очевидно, полного отрицанія безсмертія

Ψυχὰὶ δ' ἀσεβέων ὑποοράνιοι γαῖα
Παύονται ἐν ἄλγεσι φονίους ὑπὸ
Ζεὸς γλαυκῆ ἀφύκτος κακῶν·
Ἐῦσεβῶν δ' ἐπουράνιοι νόσοισι
Μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδουσ' ἐν ὕμνοισι.

Θρηγ. 3.

² Nou cum corpore extinguuntur magnae animae. Agric. 46.

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 мыслию 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 всеобщей сущностію и не грубое представленіе дивныхъ о душахъ умершихъ, которое приписывало имъ фантастическія, страшныя формы. Въ періодъ 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 *εἶδωλον*, какъ утонченная форма живаго человѣка. Этого мало; тоже чувство шло далѣе и требовало еще большей жизненности для этого *εἶδωλον*. 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 поляхъ¹.

¹ Полубогъ Гераклесъ въ Одиссѣеѣ представляется раздвоеннымъ въ

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 физиологической школы¹ 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 адѣ, 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 адѣ безъ души (Odys. 11, 600—614), а самъ онъ на Олимпѣ съ богами—доказательство двойственности представленій, между которыми мысль колебалась. Ничто подобное можно видѣть и въ сказаніи Одиссея о братьяхъ Касторѣ и Полидектѣ, которые я въ адѣ 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 Фалеса на основаніи впрочемъ неопредѣленнаго и нерѣшительнаго свидѣтельства Діогена Лаертца.

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, мистическій 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 Евредіку, 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 мифѣ объ Орфее, нисходившемъ въ аидъ и на время оживившемъ его мертвое царство, сказалась мысль о значеніи новаго орфическаго возрѣнія, 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.

Рек. др. міра. Т. II.

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 чувственного начала. Этою духовною стороною своего существа человекъ возстаетъ для вѣчной жизни, какъ возстаетъ его прототипъ, умирающій, но воскресающій богъ Діонисъ. Сообразно съ нравственнымъ состояніемъ человека его судьба въ будущей жизни неодинакова; она должна быть или блаженствомъ, или мученіемъ.¹

И въ вопросѣ о безсмертіи въ ближайшемъ средствѣ съ орфизмомъ была пиеагорейская 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 пиеагорейской точки зрѣнія представляетъ собою зрѣлище постоянного переселенія живыхъ тварей изъ одной формы въ другую; также страдаетъ и душа, пока не приблизится къ бо-

¹ Относящіяся къ этому орфическому ученію о безсмертіи мѣста изъ Платона, Плутарха, Климаха александрійскаго и Августина собраны у Лобека въ его *Aglaophan.* См. *Orphica.* С. III, de *migraatione animarum.* p. 795—806.

² Въ изслѣдованіи о безсмертіи (въ религіи Египта) мы касались

жеству.¹ Этотъ новый взглядъ у пнеагорейцевъ, какъ и у оронковъ, сохранялъ или хотѣлъ сохранить нѣкоторую связь съ народными вѣрованіями. Души отводить въ небо Гершесь; нечестивыхъ держать въ узахъ эриннїи² и обиталищемъ для нихъ служить мрачный тартаръ, а души праведныхъ пребываютъ на Олимпѣ.

Философія Платона, обнимавшая собою и религію, и все предшествовавшее ей умственное развитіе, и въ отношеніи въ 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 ороническимъ и пнеагорейскимъ взглядомъ; до чистой идеи личнаго безсмертія оно не возвышалось.³ Но *αἰδωλα* Гомера у Платона превратились въ

уже вопроса о пнеагорейскомъ ученіи относительно этого предмета; здѣсь снова замѣтимъ, что точный смыслъ его мало извѣстенъ. Нужно по меньшей мѣрѣ допустить двойное ученіе о переселеніи душъ у пнеагорейцевъ. Переданный нами взглядъ излагается у Платона въ Тимей; но извѣстно еще пнеагорейское ученіе, по которому душа, судя по тому, насколько она чиста или нечестива, живетъ болѣе или менѣе продолжительное время въ другомъ мѣрѣ, гдѣ наказывается или блаженствуетъ, и затѣмъ снова является на землю, чтобы поселиться въ новомъ тѣлѣ съ другими свойствами соответственно 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 пнеагорейскаго ученія. Маугу. t. III. p. 350.

¹ Пнеагоръ, 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 Маугу. t. III. p. 353.

² Въ общемъ однако же пнеагорейцы не скрывали своего уклоненія отъ народной вѣры. Пнеагоръ говорилъ, что онъ видѣлъ въ аидѣ Гомера привязаннымъ къ дереву и обитымъ змѣей, а Гезіода прикованнымъ къ столбу.

³ Душа, существующая отъ вѣка, по Платону, безсмертна не-
33*

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 усвоилъ 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 смутныя и болѣе отрицательныя, чѣмъ положительныя 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, 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 душою міра.

¹ Платонъ самъ сопоставлялъ свое ученіе о душахъ умершихъ съ эйбѡла Гомера, хотя повидимому неправильно понималъ ихъ въ смыслѣ одного бездушнаго тѣлеснаго призрака. Leg. 12. Welcker. V. I. S. 807.

² Платоновое 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».

нѣи грека на боговъ. Греческое богочтеніе, 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 челоѣкообразныя представленія о богахъ и отсутствіе мысли о высшихъ, сверхчувственныхъ началахъ жизни давали возможность отождествлять религиозные 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 (*ἐν γένος*), были одного происхожденія; но смертные безусловно зависѣли отъ безсмертныхъ, какъ отъ силъ, ими правящихъ. Сродство природы обуславливало собою возможность взаимныхъ, близкихъ отношеній между міромъ боговъ и міромъ челоѣческимъ; а зависимость челоѣка 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 челоѣву. Это откровеніе непосредственное и притомъ внѣшнее. Оно не составляетъ знанія, открытаго внутреннимъ самоуглубленіемъ, или отвле-

¹ Впрочемъ оно не доходило до того отождествленія религиозныхъ цѣлей съ цѣлями обыденной жизни, какое—у китайцевъ, и имѣло другую основу.

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 постоянного общенія съ богами, но Гермесъ, Аѣина 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—символь 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 Иліас. 1, 63.

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 (*ιερεὺς, ἀρχιεὺς*), 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 священной, 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-іерофанты въ культурахъ мистическихъ.

² Исключеніе и изъ этого составляли только іерофанты мистерій, повидному обязанные celibатствомъ, и жрецы храма ефесской Діаны, усвоившіе себѣ обычай восточныхъ жрецовъ. Маугу. 11, 416.

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 афинскаго Партегона. 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 устраивалось особенное святилище (*ἄβωτον*, у латинянъ *cella*); въ которомъ помѣщалось божество хра-

¹ Мори находятъ въ греческой іерархіи и имя діаконовъ. *Ibid.* 11, 407.

² *Плав.* 6, 298—300.

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 (τάρата). 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 приѣжище, говоритъ 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 ἱρόιον. Маугу. 11, 33.

² По разсказамъ Павзанія, статуи боговъ не только совершали чрезвычайныя дѣйствія, но и плакали. Въ храмѣ Діониса источникъ воды превращался въ вино. Маугу. 11, 51. При храмахъ хранились и различныя вещи, принадлежавшія древнимъ мифическимъ героямъ. При нѣкоторыхъ изъ нихъ были и священныя животныя.

³ Приѣзжающіе могли безнаказанно касаться и самой святыни и

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 (*θυσία*). 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, сожигая жертву) и стало нарицательнымъ именемъ всякой жертвы. Животныя блага цвѣта приносились въ жертву богамъ олимпійскимъ, а чернаго богамъ айда; богинямъ были приносимы животныя женскаго пола, а богамъ—мужскаго; для воздушныхъ боговъ были назначаемы по преимуществу птицы. Въ праздники количество жертвъ увеличивалось; известна гекатомба (*ἑκατόμβη*), стотельчіе. При закланіи животного 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 (*ὀλόχαρστον*) или известныя части его оставались для пищи тѣхъ, кто приносилъ жертву.¹ Жертвоприноситель непременно 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 варушенія законовъ о неприкосновенности св. предметовъ. Повидимому храмы могли служить убѣжищемъ даже для чужеземцевъ. Маугу. 11, р. 74.

¹ Известнымъ богамъ приносились по преимуществу только известныя животныя, напр. Аеродитѣ—свинья, но символическія животныя никогда; орелъ наприм. не могъ быть принесенъ въ жертву Зевсу.

древнихъ церковныхъ учителей, рассуждая 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 сознание отвращенія отъ этого рода жертвъ выразилось 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 воздѣваніемъ 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 овропленіи 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 (Jlías. 23, 141—143) Мори смотритъ, какъ на остатокъ древняго обычая приносить въ жертву людей.

³ Герои Илиады часто обращаются съ воззваніями къ богамъ, а молитва Ахиллеса къ Зевсу пеласгійскому, «далеко живущему владыкѣ хладной Додо.мъ», дышетъ глубокимъ поэтическимъ чувствомъ.

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 пирь.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 деревьевъ и шуму листьевъ, по внутренностямъ жертвъ, по полету птицъ (въ Додонѣ). Отъ древности «извѣстные вѣщіе люди» (*mantes*) 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 устраивались 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 черезъ адскую рѣку, а въ руки медовый пирогъ для адской собаки Цербера. Тѣло умершаго непременно украшалось гирляндами, а голова вѣнкомъ изъ цвѣтовъ.

Додонъ, имѣли особенныя свойства, дѣйствовавшія на нервную систему; думаютъ, что онѣ наполнены были углекислымъ газомъ. Извѣстно также, что пиеи 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: *furo* и *dementia*.¹ Иногда къ этому примѣшивалась и дипломатина жрецовъ, которые чрезъ пиею давали свои извѣстные двусмысленные отвѣты. Вообще же мантика имѣла болѣе политическое, чѣмъ религиозное 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 (*πανήγορις*). Онѣ развиты были здѣсь даже болѣе, чѣмъ въ Египтѣ и главное, имѣли особый художественный характеръ. Этимъ-то религиознымъ празднествамъ и обязана греческая трагедія и комедія своимъ зарожденіемъ и развитіемъ. Особенность этихъ панегирій состояла въ дѣйствіи на глазъ, на внѣшнее чувство; это были религиозныя 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 пиеи и пророчества служилъ змѣй.

² Schegg. В. 11. S. 192. Фессалия по преимуществу славилась, какъ мѣсто оракуловъ.

массы народа, а въ концѣ кортежа вели жертву, обреченную на закланіе, всегда увѣшанную гирляндами цвѣтовъ. Таковы были всѣ торжественныя, праздничныя жертвоприношенія. Но сверхъ жертвоприношеній панегириі имѣли еще цѣлю 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 осязательные своими дарами для его жизни. Первоначальная форма праздниковъ въ честь Діониса и Деметры была очень проста и имѣла чисто агрикультурное значеніе соответственно 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 (βοοις), 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.

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 золь 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 панегірии, 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, устраивались общественныя игры. Особенно шумны и чувственны были праздники въ честь Афродиты. До какой степени смѣшаны были у грека религіозныя понятія съ формами искус-

¹ Подробныя извѣстія о греческихъ панегіріяхъ въ честь Діониса и Деметры—изъ Плутарха, Страбона и другихъ греческихъ писателей см. у Маугу. t. II. p. 186—208.

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 (*αγῶνας*) у грековъ принадлежали къ религиозному культу и входили въ него, какъ его составная часть. Игры олимпійскія, пивейскія, немейскія сопровождалась жертвами богамъ. Такимъ образомъ спекулятивныя идеи и чисто религиозное содержаніе культа постепенно заслонялись этою внѣшнею стороною его, иногда чисто чувственною, а наконецъ религиозное чувство грека можно сказать перешло въ простое художническое чувство. Въ религіи и въ праздникахъ богамъ грекъ искалъ только эстетическихъ наслажденій. Но религиозное 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-

стеріи представляют собою нѣкоторый особый 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 культурами 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 вполне 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-

Ред. др. міра. Т. II.

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 самоеракійскихъ таинственныхъ обрядахъ т. е. что объясненія, какія дѣлались донинѣ, 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 самоеракійскія (на островѣ Самоѣ, 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 кабирями 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 кабирь. 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 ггеродулы Самоеракіи, обратившіеся

¹ *Aglaophon. t. II. p. 1109.*

послѣ въ боговъ, или духовъ, служебныхъ кабирамъ.¹ Изъ именъ самоеракійскихъ кабировъ, сохранившихся у одного изъ схолиастовъ на Аполлонія, можно сдѣлать выводъ, что это дѣйствительно были боги производительной силы съ космогоническимъ значеніемъ. Они носили имена: Аксіерось, Аксіокерсось и Аксіокерса. Аксіерось (*ἄξιος* и *ἔρως*) есть очевидно богъ или богиня любви т. е. производительное, раждающее начало, которое греки и римляне иногда объединяли съ свѣтомъ, или небеснымъ огнемъ.² Керсось—олицетвореніе пожеланія (*κέρδος*)—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, втолійцевъ, критянъ: легенда о воспитаніи Зевса въ Критѣ куретами), то юношей, служившихъ при святилищѣ кабировъ (*κοβρητες*—юноши). Предполагается, что къ особенному оргиастическому культу, каковъ былъ культъ кабировъ, по преимуществу способны юноши. Имя корибантовъ изводили отъ Персефоны, которая называлась *Κόρυς* и отъ которой, по легендѣ, они родились. Нѣкоторые же въ нихъ находили имя фригійцевъ, какъ въ куретахъ имя критянъ. Дактилы, или идѣи дактилы, по мнѣю, 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 Рен-Цибелы, то считаются древними мудрецами, изобрѣтателями искусствъ и учредителями древняго культа богини 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 *Aglaorham. 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.*

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 самоеракійскаго кабира, Касмила, или Кадмила, отождествленнаго греческими миеографами съ Гермесомъ. Онъ составлялъ порожденіе первой тріады боговъ и имѣлъ также мистическое значеніе. Два изъ самоеракійскихъ 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. Маугу. *ibid.* p. 309. Но схоластъ, который передаетъ, со словъ Мнасея, имена самоеракійскихъ боговъ, въ послѣднихъ двухъ видитъ Плутона (Аксіокерсъ) и Персею (Аксіокерса). *Aglaorham. t. II. p. 1221.* Древніе, какъ это видно изъ Варрона, сифшивали самоеракійскихъ кабировъ съ діоскурами, считая Кастора и Поллукса учредителями самоеракійскихъ мистерій. Самъ же Варронъ признаетъ ихъ (онъ ковидному 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 самоеракійскихъ кабировъ. *Varro. De lingua latina. lib. IV.*

² Сохранились вѣсныя впрочемъ свидѣтельства о томъ, что въ самоеракійскихъ 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. *Aglaorph. t. II. p. 1257—1264.*

зомъ эти знаменитыя у грековъ мистеріи могли основаться на самой оконечности Архипелага и вдали отъ центра греческой жизни, обыкновенно отвѣчаютъ, что самоэракійскіе кабиры первоначально были богами покровителями моряковъ, пристававшихъ къ острову, населенному выходцами изъ древней Эракіи, и что путешественники разнесли молву о самоэракійскомъ 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 Аеинъ; они получили свое имя отъ ἑλευσιν — пришествіе Деметры, о которомъ говорится въ мифѣ объ этой богинѣ, искавшей Персепоны. Этимъ двумъ богинямъ и посвященъ былъ по преимуществу елевзинскій культъ, хотя послѣ онъ смѣшался съ культомъ Діонису, какъ впоследствии и самъ этотъ богъ смѣшался въ мифологіи 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 полумифическій Евмолпъ, родомъ эракіецъ.² Мистеріальные обряды въ честь Деметры и Персепоны и состояли въ сценическомъ представленіи того, что содержалъ въ себѣ елевзинскій мифъ 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 Аеины въ его время были еще ничтожны, то Гезіоду, родомъ беотійцу, трудно было не имѣть о нихъ свѣдѣній.

² Известна въ преданіи фамилія пѣвцовъ евмолпидовъ. Этотъ же Евмолпъ признавался изобрѣтателемъ земледѣлія и обработки зернового хлѣба.

ремоніями, извѣстными подъ именемъ тесмофорій. Мистеріи сложились собою первоначальный простѣйшій культъ богини земли. Онѣ совершались два раза въ годъ и раздѣлялись на малыя и большія празднества. Первые происходили весною въ мѣсяцъ анеестеріонъ (февраль), когда начинала подниматься на землѣ растительность; они посвящены были воспоминанію о явленіи Персепоны, или Кору 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 цѣлю сдѣлать ихъ достойными этого участія. Самый праздникъ открывался съ 20 числа; мѣсто дѣйствія изъ Аѣинъ, гдѣ происходили предначинательные обряды, переносилось въ Елевзисъ. Въ процессіи изъ Аѣинъ къ Елевзису несли изображение бога основателя, или виновника (ἀρχηγέτης) мистерій, младенца Якха, который, по извѣстному намъ мнѣю, 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 бѣвнїями, или ночными бѣвнїями (παινοχίς). Маугу. III. р. 350. Средоточнымъ пунктомъ церемоній былъ особый храмъ, построенный для мистерій Перилломъ.

Персепоны, поисковъ ея матери и ея скорби; мѣдныя инструменты воспроизводили предполагаемые звуки плача и скорби богини. За сценою печальною слѣдовала радостная—явленіе Персепоны изъ аида. Последняя церемонія у адептовъ мистерій состояла въ возліаніяхъ 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 осеняго 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 мифъ 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», Кору (*καλλιγένεια*), какъ покровительница рожденія и воспитанія дѣтей и вообще брака и брачной жизни. Поэтому вмѣстѣ съ Деметрою здѣсь призывались и боги брака (*θεοὶ γαμήλιου*).¹

Орфическія, или діонисовы мистеріи не существовали въ смыслѣ особеннаго учрежденія, какъ самоеракійскія, или елевзинскія, и не имѣли своего отдѣльнаго святилища, а соединялись съ елевзинскими таинствами и съ обычнымъ культомъ Діониса² т. е.

¹ Кажется, къ культу тесмофорій имѣлъ ближайшее отношеніе еще частный, исключительно ему принадлежащій, мифъ о томъ, какъ Гименей, богъ брака, спасъ аеинскихъ 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

съ большимъ и малымъ діонисовымъ празднествомъ, происходившимъ осенью и весною. Содержаніемъ ихъ служилъ космогоническій мифъ орфиковъ о Діонисѣ Загреѣ, который представлялся подъ символическою формою змѣя—мифъ о растерзаніи его титанами и о возстаніи его въ лицѣ Якса. 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 таинственного 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 (Сабазіи-Атисъ), имѣли характеръ очень грубый и дѣйствительно принимали иногда форму вакханалій, не имѣвшихъ ниаго смысла и цѣли, кромѣ удовлетворенія чисто чувственными инстинктамъ.

² Maury. t. II. p. 377.

совершалось въ этихъ таинствахъ. Правда, не вездѣ и не всегда одинаково строго опредѣлены были условия для поступленія въ адепты мистерій; иногда допускалась въ этомъ отношеніи широкая свобода. Въ самоеракійскія 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 самоеракійскія 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 (*δραμα*, отъ *δράω*), или только присутствовать при совершеніи ихъ въ качествѣ зрителей (*δεικνόμενα*). 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.

богослуженія, адепты мистерій обязывались молчаніемъ (*ἀπορρητία*), 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 самоеракійскихъ 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 *ἀπορρητία* 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. Эсхиль 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 Адквивадъ

¹ Объ елевзинскихъ мистеріяхъ извѣстно, что тамъ слышались особые таинственные гласы Якха (*ἱερά Ἰάχην φωνή*). Кажется, это были св. гимны, или изреченія, исходящія изъ святилища и произносимыя гіерофантами. *Ibid.* t. I. p. 63.

² Maury. t. II. p. 353.

глумился надъ елевзинскими тайнствами, играя роль гіерофанта и въ его священной одеждѣ, и что изъ среды самихъ жриць, судившихъ его, нашлись личности, отказывавшіяся отъ обвиненія и произнесенія надъ нимъ проклятiя. ¹

Самое принятiе въ число адептовъ мистерій обусловливалось особенными требованіями и брядами, какъ и самое приготовленіе къ участію въ таинствахъ. Инициатура т. е. вступленіе въ число адептовъ, сопровождалась прежде всего очистительными церемоніями, состоявшими большею частію въ омовеніи водою (*κἀδαρισκ*). ² Въ самоеракійскихъ 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 чрезвычайныя, никогда ими не видѣнныя, предметы ужасныхъ формъ или слышались непонятныя 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 Ягха вмѣстѣ съ другими символическими предметами. Извѣстно было и очищеніе посредствомъ воздуха; участникъ мистерій поднимался на воздухъ, чтобы могъ коснуться еалла, висѣвшаго на сосновой вѣтви, которую несли въ процессіи. Maury. II. 352.

³ Извѣстенъ рассказъ 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.

масонскія ложи. Сцены страха 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 инициациі 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 κωμβάλης ἔπιον ἑχερνοφόρησα, ὑπὸ τοῦ πάστορος ὀπέδουον (Clem. Admon. ad gentes. I, 2). Тимпанъ, изъ котораго ѣли, и кимваль, 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 постылась, пила отъ кивеона» (ἔπιον τοῦ κωκωνά, кивеонъ — отваръ изъ полбы, напитокъ, употребившійся въ мистеріяхъ, какъ символъ животворной силы), «я взялъ изъ ящика» (извѣстное въ мистеріяхъ блюдо, или корзина съ плодами, которую носили при совершеніи обрядовъ), «я послѣ того какъ вкусила, положилъ въ сосудъ (κάλυθος), затѣмъ снова взялъ изъ него и положилъ въ ящикъ» (ἐκ κίστην). Объясняютъ эту мистическую формулу такъ: я постылась, говорить адептъ отъ имени своей души, т. е. отреклась отъ земныхъ удовольствій; въ замѣкъ 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,

извѣстно, это ли было окончательнымъ актомъ инициатуры, но сохранилась формула: *χρῆς, ἄρταξ*, 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 сложные таинственные приготовления? Что получали чрезъ участіе въ мистеріяхъ ихъ adepts? Сообщалось ли въ нихъ дѣйствительно высокое религиозное 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, рассчитанныхъ на возбужденіе воображенія? Ни то, ни другое, по нашему мнѣнію.

Лобезъ въ своемъ сочиненіи *Aglaorham*—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. *Aglaorham*. t. I. p. 24. *Maury*. t. II. p. 335.

¹ *Ibid.* t. II. 336.

² Повидямому степени посвященія были и въ Греціи введинаковы, какъ у adepts мистерій вранскаго Митры. Можно было получить посвященіе въ малыя таинства и не имѣть права участвовать въ большихъ. Различаются *μύησις* просто и *δευτέρη μύησις* т. е. второе, высшее посвященіе, которое повидямому характеризовалось терминомъ *ἐποπτεία* или *ἀποφία*. Епопты такимъ образомъ были мисты высшей, послѣдней степени.

ческих 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 телестѣ, 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 еноптамъ. Kreuzer. Symbolik. 13. IV. und 2 Heft. S. 386—400.

обрядъ, дѣйствіе; въ дальнѣйшемъ уже своемъ значеніи оно получило смыслъ особенно таинственнаго дѣйствія и нравственнаго понятія о «совершенствѣ». Въ мистеріяхъ воспроизводилось содержаніе мифа о Деметрѣ и Персефонѣ, о Загрѣ 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 Персефоны или убіеніе Діониса Загрея и рожденіе Якха, но даже дѣтскія игры, среди которыхъ Діонисъ по мифу 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 все сводилось главнымъ образомъ къ дѣйствию на воображеніе. Съ этою цѣлію искусственно представлялись наприм. и соединеніе въ воздухѣ надъ землею богини Персефоны, исчезающей изъ безднъ аида, съ ея ма-

¹ Свидѣтельство объ этомъ Арновія см. у Лобека. т. I. p. 699. У Климента александрійскаго упоминаются, въ числѣ символовъ и св. предметовъ мистерій, *κῆνοι, οἱ στρόβιλοι καὶ οἱ θύρασι, ῥόμβος, δῖνος*. Точно не выяснено, что это за предметы, филологическое значеніе которыхъ сводится къ понятію небольшого круга, или кружащагося предмета (колесо, кружокъ, волчокъ) и къ понятію жезла, палки (*θύρασι*); но всего вѣроятнѣе, что это были принадлежности дѣтскихъ игръ, имѣвшихъ символическое значеніе въ связи съ содержаніемъ мифа о похищеніи Діониса во время игры. Плутархъ называетъ ихъ дѣтскими игрушками (*παίγνια χοροσύνης*). Ibid. p. 701.

² Повидимому это сердце Діониса имѣетъ въ виду Климентъ александрійскій, когда говоритъ о мистической пирамидѣ. Нѣкоторые находятъ указаніе на то же въ символическомъ *κῆνος* (копунъ, сосновая шишка), и предполагаютъ, что адепты мистерій носили этотъ *κῆνος* на тирсѣ (жезлѣ), изображая діонисово сердце, сохраненное Аениною. См. Aglaoph. t. I. p. 700.

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 орѣческіе *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. Герофантъ могъ не предлагать опредѣленной доктрины, но въ общемъ ученіе это было извѣстно и о немъ упоминали 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 миеовъ, воспроизводимъ

¹ Aglaopham. t. I. p. 145. 199.

шихся въ таинственныхъ обрядахъ. Въ этомъ предпологавшемся 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 мифовъ о Діонисѣ и Деметрѣ въ особенномъ космогоническомъ и антропологическомъ смыслѣ. Мы видѣли, что къ тѣмъ же космологическимъ представленіямъ сводятся и понятія о таинственныхъ богахъ самоэракійскихъ 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 Лоббекъ, какимъ образомъ могли сообщаться новыя идеи или новое ученіе цѣлымъ массамъ народа, участвовавшимъ въ мистеріяхъ, цѣлымъ тысячамъ посвящен-

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 возрѣніе, 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 возрѣніяхъ, 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.

зающаго въ глубинѣ земли и затѣмъ снова возникающаго въ видѣ питательнаго растенія. 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. Плачь 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 Демофоономъ, котораго бросала въ огонь, чтобы сдѣлать бессмертнымъ, 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. Якъ, 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 египетскими мистеріями соединилась культъ умершихъ. Maury t. II. p. 326.

ка, той нравственной силы, которая возвышаетъ его надъ природою и чувственностію и дѣлаетъ возможнымъ къ безсмертію. Сердце Діониса, изъ котораго возникаетъ Ягхъ, 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 проникла 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.

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 Ἐδει τὴν ψυχὴν τοῦ μετέχοσαν Διονυσιακοῦ. Procl. in Tim. III. 200. У Лобека Aglaoph. t. I. 583. Мистическая ванна Яхха служила повидимому символомъ этого очищенія души чрезъ соединеніе съ существомъ Яхха. Ibid. 584.

² Ἦς (τελευτῆς—священнодѣйствіе) οἱ μετέχοντες περὶ τε τῆς τοῦ βίης τελευτῆς καὶ τοῦ σὺμπαντος αἰῶνος, ἡδίας τὰς ἐλπίδας εἶχαιν. Ivoagr. IV. Panegyг. (См. Aglaoph. t. I. p. 69.)

³ Maury. t. II, p. 347. 348.

дѣть отъ себя мистериальнымъ воззрѣніямъ; она сама не возвышалась до чистаго и ясно сознанныаго единобожія; монотеизмъ орфиковъ по своему характеру не расходился съ общимъ языческимъ взглядомъ.¹

Форма, подѣ какую представлялись въ мистеріяхъ эти сравнительно новыя воззрѣнія, была грубо чувственна. Отчасти она унаслѣдована отъ прежняго несложнаго культа, къ которому примкнули мистеріи, отчасти вновь развита подѣ вліяніемъ стремленія къ пластичности, составлявшей отличительную черту мистерій. Подробности и разныя принадлежности миеовъ требовали этого, а общее натуралистическое воззрѣніе орфизма этому не препятствовало, а благоприятствовало. 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, говорить съ негодованіемъ бл. Θεοδορίτης, τὸν τοῦ Διονύσου φαλλὸν ἔσμεν προσκυνούμενον καὶ τὸν κτενὰ τὸν γυναικῶν παρὰ γυναικῶν τιμῆς ἀξιοῦμενον.² Для подробностей въ миеѣ о Деметрѣ составленъ разсказъ о Баубѣ (Βαυβή), утѣшавшей Деметру, полный грубаго, не передаваемаго содержанія.³ Въ тѣхъ же ви-

¹ По Макровію, въ орфическихъ гимнахъ встрѣчается имя бога 'Іаѡ, отождествляемаго съ солнцемъ—Діонисомъ. Что такое этотъ богъ 'Іаѡ, котораго позднѣйшіе греки смѣшивали съ еврейскимъ Іеговою, объ этомъ мы сказали уже выше, въ исторіи египетской религіи. Типъ халдейскаго 'Іаѡ дѣйствительно подходитъ къ типу Діониса—солнца. *Aglaoph. t. I. p. 461.*

² Theophr. III, 521. Κτενίς, πεπτεν (τὸ ἀρδοῦν γυναικῶν), кажется, представлялся подѣ энгурою, сдѣланною изъ мѣди, и едва ли не былъ тотъ мистическій пирогъ (placentae species, mullo similis), о которомъ упоминаютъ свидѣтельства, касающіяся мистерій. *Aglaoph. t. I. p. 200.*

³ Когда Деметра, сѣтовавшая о похищеніи дочери, пришла въ

дахъ представлялся *consubitus Iovis cum Cerere et ejus filia*,¹ а равно и заимствованный изъ малоазятскаго сабазіанскаго міеа разсказъ о превращеніи Зевса въ дракона для оболъщенія своей матери Реи—разсказъ еще болѣе чувственнаго содержанія, хотя и имѣвшій свой космогоническій смыслъ.² Таковы вообще священные браки (*ἱεροὶ γάμοι*) у позднѣйшихъ орфиковъ.³ Наконецъ дикій и грубый характеръ имѣли и такъ называемыя гомоφαгіи (*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 діететику; 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 (*κοκκῶνα*), но богиня, удрученная горемъ, не хотѣла пить его; тогда огорченная Баубо *ἀναστῆλλεται τὰ ἄρθρα καὶ ἐπιδακνύει τῇ θεῷ*; богиня послѣ этого повесѣла 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 pansionis, redit ad deam tristem et reteggit se ipsam. Aglaoph. t. II, 819. 820.*

¹ *Ibidem. t. I. p. 198.*

² См. выше о культѣ Фригій. Деметра при этомъ, какъ и Цибела, носила имя *Brimo*.

³ Особенно грубы были представленія теогаміи (бракъ Плутона съ Прозерпиною) въ сиракузскихъ мистеріяхъ, которыя составляли обособленную форму елевзисскихъ. *Maury. t. II. p. 375.*

⁴ *Idem. II, 380.*

птицъ, рыбъ, гранатъ и яблоковъ. Это было впрочемъ не столько аскетическимъ воздержаніемъ, сколько символическимъ выраженіемъ извѣстныхъ идей и аллюзіей мистериальныхъ миссовъ. 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 цвѣтуція 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 вошло въ греческій культъ, то другіе изводятъ ихъ изъ глубокой древности, предполагая, что мистериальные обряды прежде были открытыми, обычными священнодѣйствіями, но потомъ забыты и оставлены, а у мистовъ воспроизведены снова. Основаніе къ такому заключенію подають 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 *κρυφὸν ἄμυστον*, которымъ въ Елевзисѣ заключались обряды инициатуры и самихъ мистерій.¹

¹ Формулу эту объясняли съ индійскаго, находя въ ней тождество

томъ поклоненія древнія изображенія боговъ, св. сосуды и другія принадлежности древнѣйшихъ культовъ. Герофантъ выносилъ ихъ и показывалъ народу.¹ Адепты елевзинскихъ таинствъ одѣвались въ одежду (шкура лани), которая носилась въ древнѣйшія времена и во время Фукидида сохранялась еще у немногихъ стариковъ въ Іоніи.² Но все это легко объясняется тѣмъ, что культъ мистерій прикинулъ 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 орофическихъ возрѣній, 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 таинственного 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. Мистериальные 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 таинственного 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 рассказъ Османъ-Бей о магометая-

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.

свихъ невольникахъ цвѣтной расы въ Константинополѣ, собирающихся для своеобразныхъ оргіастическихъ обрядовъ въ извѣстные опредѣленные дни. Отеч. Зап. Февр. 1874 г.

Извѣстно также, что греческія мистеріи, какъ и самый ороизмъ, не были продуктомъ чисто греческимъ, что онѣ воспринимали на себя вліяніе иноземныхъ культовъ. Самоѳракійскій культъ указывалъ на это уже самымъ своимъ географическимъ положеніемъ. Учрежденіе елевзинскихъ мистерій приписывается преданіемъ также ѳракійскому Евмолпу; а ороизмъ, или діонисовъ культъ изводится изъ Фригіи. ѳракія и Фригія не напрасно конечно упоминаются въ глухомъ преданіи объ учрежденіи мистерій и происхожденіи мифовъ 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 стихія мистерій почти всѣми и согласно признаются за элементъ, чуждый прежней гелленской религіи, а нѣкоторые, какъ Дёллингеръ напр., мистериальный культъ грековъ вполне производятъ отъ иноземныхъ обрядовъ, предполагая, что первоначально онъ возникъ въ Критѣ, въ томъ 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 Самось, лежавшій, какъ и Критъ, на Средиземномъ морѣ.¹ Сходство греческихъ мистерій, особенно діонисовыхъ, съ малоазійскими и

¹ Döllinger. Heidenthum und Judenthum. S. 141.

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 *пαιήματα* т. е. представленія смерти и страданій, но не зналъ никогда тѣхъ дивныхъ 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 могутъ ногъ и спать 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 гомоагіи кровавой жертвы, или сыраго мяса. Маугу. II, 379.

² Илиад. 16, 234. 235. Въ этихъ селлахъ (*σελλοί*), или геллахъ (*ελλοί* у Пиндара) не безъ основанія видятъ имя близкое къ имени восточныхъ галловъ, жрецовъ Цибелы и Атиса. По мнѣнію Мори,

ня, что этот 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 жриць—пелиадъ т. е. голубиць (миѣъ о голубкахъ, прилетѣвшихъ изъ египетскихъ Оивъ 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 (прѣоло), какъ Діонисъ сатировъ. Сложив-

это было имя древнихъ обитателей страны (отсюда быть можетъ и имя гелленовъ), оставшееся потомъ за жрецами, во и онъ предполагается, что имя это послѣ замѣнено именемъ куретовъ, которые упоминаются въ мистеріальныхъ культахъ. Т. I. р. 197.

¹ Пророки додонскаго Зевса видѣли сны, когда спали на голой землѣ—на принесенныхъ имъ дарахъ. Бытъ можетъ это указывало на непосредственное соединеніе ихъ съ духомъ земли, или хтоническими богами. Ихъ называли, по Страбону, томурами; на основаніи этого имени (τέμω—рѣжу) предполагають 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 (λεβης).

³ Дзгильевъ. О поклоненіи Зевсу. стр. 102.

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 мнѣстическія 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 окончателно сложившемся видѣ, въ какомъ мы ихъ знаемъ, но въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ онѣ принадлежатъ глубокой древности. То правда, что по содержанию, и по формѣ онѣ отличны отъ древнихъ мистическихъ

¹ Тамъ же. 147—151.

² Тамъ же. 174—175.

³ Тамъ же. 96.

обрядовъ: иные боги и инныя понятія были ихъ предметомъ, инныя 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 самоеракійскіе кабиры мистическаго культа, извѣстнаго грекамъ, были отличны отъ первоначальныхъ и древнѣйшихъ самоеракійскихъ 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 мракъ, какъ это предполагаютъ нѣкоторые; если съ другой стороны въ своемъ содержаніи онѣ не имѣли ничего, безусловно противоположнаго народной вѣрѣ: то какъ объяснить ихъ таинственность? Сами греко-римскіе писатели повидимому затруднялись отвѣчать на это удовлетворительно; а церковные учителя объясняли таинственность мистерій изъ стыда, какой необходимо возбуждали эти обряды и употреблявшіеся въ нихъ символическіе предметы.² Но и на этотъ вопросъ лучшей 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 (Тертуліанъ). Она находилась у мистовъ единственную добродѣтель—молчаніе (virtus silentii). Aglaoph. t. I. p. 32 и 67.

природы, вызывавшія подобную настроенность, какъ это было напримѣръ въ пещерномъ культѣ беотійскому Зевсу. Напряженность чувства, вызванная таинственнымъ настроеніемъ и проявлявшаяся въ экстазисѣ, часто болѣзненнымъ, и оргіазмѣ, доведившемъ до изступленія, безъ сомнѣнія не могли быть удѣломъ всѣхъ и важдаго и требовали приготовительныхъ средствъ, на которыя не всякій могъ рѣшиться по своимъ личнымъ психологическимъ или физиологическимъ 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 Гелладѣ 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 самыя происхожденія своимъ мистерій обязаны сепаративнымъ стремленіямъ греческихъ городовъ и племенъ и что онѣ постепенно приняли вслѣдствіе этого форму тайныхъ культовъ.

взоровъ толпы, которая могла сдѣлать ихъ предметомъ глумленія и насмѣшекъ. Иногда эти обряды и символы по своему чисто специфическому значенію требовали извѣстнаго рода сограженности. 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 видоизмѣниться, объясняется и то, что впоследствии 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 *хтѣіς* (*l'organ sexuel féminin*), который игралъ главную роль въ тесмофоріяхъ. Maury. II. 366.

² *Γεφορισμός*—грубая, пошлая шутка.

ственномъ оргіазмѣ; а въ позднѣйшее время оракуновъ 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 Эскиль, Софокль и Платонъ, и почему не находимъ между мистами реалиста Аристотеля;² не говоря о формѣ, самому возрѣнію 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 жерофанты 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 мѣynie 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 высшіе 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

понятны отзывы христіанскихъ писателей и древнихъ церковныхъ учителей о культѣ мистерій, какъ о культѣ не только безстыдномъ, но и совершенно безсодержательномъ, и то негодование, съ какимъ говорятъ они объ обрядахъ, въ родѣ фаллогій, 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 религиозное 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 религиозныхъ 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 учителя церковные отзывались подобнымъ же образомъ о мистеріяхъ. Нѣсколько благопріятнѣе отозвался къ нимъ только Климентъ александрійскій, самъ державшійся мистическаго направленія.

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, блаженіе 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. Герофанты, 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 Федрѣ. *Aglaoph.* t. I. 808.

² *Aglaoph.* t. I. p. 809.

³ *Fragm. de immort. animae.* Maury. t. II. p. 344.

Цицеронъ также признавалъ за мистеріями не только религиозно-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 религиозно-нравственнаго возрѣнія грековъ. Но общенародный нравственный взглядъ былъ чисто натуралистическій, не признававшій никакой двойственности въ составѣ чловѣка 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 чловѣкѣ, 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

Поэтому благоразуміе (σωφροσύνη) было по возрѣнію грека основною добродѣтелию, которая опредѣляла отношеніе человѣка и къ богамъ, и къ овружающему его человѣческому обществу, и къ нему самому. Въ отношеніи къ богамъ эта добродѣтель состояла въ отсутствіи того чрезмѣрнаго превозношенія (ὑβρις), 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 (εὐσεβεία). Въ отношеніи къ людямъ она—естественное самоограниченіе личныхъ требованій не въ смыслѣ смиренія, или самоотверженія, а въ смыслѣ извѣстнаго уравниенія 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 (ἐγκράτεια).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, нерасчетливо. Съ словами ἀμαρτία, ἀμαρτάνω, которыя значили заблужденіе и неразуміе (ἀμαρτίνοος — заблуждающийся, помѣшанный), новозавѣтные писатели соединяютъ уже иной смыслъ, какового эти термины не имѣли у классиковъ.

¹ Подробный анализъ этихъ понятій о добродѣтели и порокахъ на основаніи Гомера и послѣ-гомерической литературы представленъ у Негельсаха въ Homerische и Nach-homerische Theologie. См. Homer, Theologie. S. 355. Nach-homer. Theologie. S. 191—370.

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 ἀρετή (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 красотой. Такимъ образомъ добродѣтель есть расширенная дѣятельность естественныхъ силъ души и тѣла; она проявленіе самой этой силы и могущества духовно-тѣлесныхъ силъ, героичество соединенное съ естественнымъ благородствомъ стремленій, крѣпость и полнота жизни, проявляющейся гармонически. Между богами идеаль добродѣтели, или того, что называлось ἀρετή, 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 пифагорейцы, подъ вліяніемъ идеи о чувственномъ злѣ, учредили для себя особенный образъ жизни. Но это учре-

ждение у грековъ не столько имѣло въ виду цѣли аскетическія, сколько служило простою символическою 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 чловѣка было все, для чего живетъ онъ. Личное чувство не имѣло интересовъ устойчивыхъ и твердыхъ. Не было при этомъ и широты взгляда на чловѣка и его

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 пифагорейцевъ, 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 пифагорейцевъ, 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 впоследствии братства неоплатониковъ и неопифагорейцевъ, съ бытомъ которыхъ сходны по внѣшности и братства еврейскихъ ессеевъ и терапевтовъ, развивали ученіе о любви на тѣхъ же началахъ, лишенныхъ яснаго и полного 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 вполне 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.

номъ всего міра». Достоверно во всякомъ случаѣ, что идеи человѣчества, какъ единого 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.

РЕЛИГИЯ РИМА.

Римляне стоятъ въ концѣ древней исторіи и по-полняютъ 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 усваиваетъ 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 стремлений созданъ былъ римлянинъ. Это былъ характеръ чисто практической; 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

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 социальнымъ-политическимъ

¹ Первоначальный смыслъ латинскаго слова *religio*, которое въ настоящее время принято во все европейскіе языки для обозначенія понятія объ отношеніяхъ чловѣка къ Богу, вполне соответствуетъ такому практическому взгляду римлянина на вѣру въ боговъ. Различныя 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 reverita*). Это объясненіе филологически совершенно не правильно. Лактанцій и Иеронимъ изводили *religio* отъ *religare* и предполагали, что оно указываетъ на союзъ чловѣка съ Богомъ. Августинъ колебался между объясненіями Цицерона и Лактанція. Нѣкоторые изъ послѣдующихъ церковныхъ писателей производили это слово отъ *reeligere*, развивая даже взглядъ Лактанція на значеніе слова *religio*, какъ понятія не только о союзѣ, но и о соединеніи чловѣка съ Богомъ, и очевидно принося въ свои объясненія чисто христіанскій взглядъ на религію, чуждый древности. По новѣйшимъ филологическимъ изслѣдованіямъ Лейденпрота, слово *religio* происходитъ и не отъ *relinquere* и даже не отъ *religare*, или *relegere*, а отъ древняго *ligere* (санскр. *lok'*, греч. *λεῖοσσειν*, ивмед. *lugen*), отъ котораго остались *diligere, intelligere* и съ которыми сродны

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!

говорить Гораций 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 молить 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 мѣды» 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 (Fundamental-dogmatik 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.

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 культурами. Его религія послѣдняго времени представляетъ смѣсь древнихъ національных вѣрованій съ чужеземными, преимущественно же съ греческими. Римскіе поэты и другіе писатели являются толкователями греческихъ мѣоувъ. 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 Вергилія есть только копія гомеровою Одиссеи и Илиады. Правда, все это запечатлѣно у римлянъ особеннымъ, имъ свойственнымъ характеромъ, но по своимъ основнымъ стихіямъ и духу не имъ принадлежало и не ими выполнено.

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, взятые изъ жизни общественной. А во главѣ этихъ практическихъ интересовъ жизни стояли, какъ и

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, пивенты, 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 pelasгическую 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 Лациу-

¹ Ueber die Sprache d. Etrusker. W. Corssen. 1874. Leipzig.

² Латинскій языкъ признается болѣе древнею вѣтвью арійскаго языка, чѣмъ греческій.

ма, по своему основному воззрѣнію близка къ древнимъ обще-арійскимъ вѣрованіямъ, какъ и греческая. Царь Нума Помпилій, родомъ сабинянинъ, своимъ религиозно-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 открывається принятіемъ въ римскій культъ изъ Кумы, или Кумъ (Cumaе)¹ сивиллиныхъ книгъ, въ которыхъ заключались древнія пророческія изреченія.

Предполагають, что содержаніе этихъ древнихъ книгъ было тѣсно связано съ культомъ греческаго Аполлона, дотогѣ неизвѣстнаго римлянамъ², и что вмѣстѣ

¹ Preller. Römische Mythologie. S. 20—21.

² Сивиллины книги (по названію — книги, въ которыхъ открыты воли Зевса (Ζιὸς βουλή) — эолическая форма вмѣсто Διὸς βουλή), при Тарквиніи Гордомъ были приобрѣтены (извѣстна сага о томъ какъ явилась 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 все 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 нѣкоторые 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 Иисусу Сыну Божию). Ученіе о единомъ Богѣ и Мессіи, какъ нынѣ признано и доказано, есть продуктъ литературной дѣятельности александрійскихъ иудеевъ, которые въ видахъ распространенія іудейскихъ воззрѣній среди другихъ образованныхъ народовъ, особенно-же гре-

Рел. др. міра. Т. II. 37

съ ихъ явленіемъ возникло и новое жречество въ Римѣ, которое ввело этотъ греческій культъ. Приватіе культа аполлонова и соединеніе его съ латинскимъ и другими италійскими—сабинскимъ и этрусскимъ культурами было началомъ всѣхъ тѣхъ видоизмѣненій въ римской религіи, какія совершились вполсѣдствіи подѣ влияніемъ греческой религіи. Со временъ второй пунической войны къ влиянію греческому присоединилось еще влияніе восточныхъ религій; на ряду съ богами греческаго Олимпа въ Римѣ и изъ него далѣе на западъ начали переходить культы: фригійскій (великой идѣйской матери—Цибелы), египетскій, сирофиникійскій и даже персидскій. При императорахъ, а особенно при Августѣ, явились попытки на реставрацію національнаго латинскаго культа, кончившіяся впрочемъ новымъ заврѣпленіемъ всѣхъ прежнихъ разнородныхъ вѣрованій и учрежденіемъ въ столицѣ міра, какою сталъ Римъ, Пантеона, вмѣстившаго въ себя 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

говъ и римлянъ, дѣлали вставки и интерполации 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 вышнихъ сивиллинныхъ книгъ, то ово принадлежитъ уже временамъ христіанства и обязано своимъ происхожденіемъ христіанамъ изъ іудеевъ или гностическимъ сектантамъ. *Real—Encyclopäd. v. Hebräer. B. 14. Sibyllen. S. 315—329.*

¹ См. объ этомъ изслѣдованіе г. Модестова подѣ заглавіемъ: «Римская письменность въ періодъ царей». 1868. Казань.

первосвященниковъ (*libri pontificum*) и книги авгу-ровъ, 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 *impresari*: *indigitare preces*, а это отъ *indicere*, *index*). Индигитаменты были бого-служебными 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, рели-гіозному законодателю древняго міра.¹ Упоминаются также оставшіяся отъ древности жреческія лѣтописи (*annales pontificum*) и гимны жрецовъ различныхъ куль-товъ, 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. Происхожде-ніе этихъ жреческихъ братствъ принадлежитъ отдален-нымъ временамъ Лациума, которыя предшествовали бытъ можетъ основанію Рима.² Но книги понтификовъ мы знаемъ только по указанію на нихъ позднѣйшихъ римскихъ писателей и по приводимымъ изъ нихъ от-рывкамъ; изъ гимновъ братьевъ арвальскихъ сохра-нился 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.

гитаменты 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: Флавій, написавшій объ индигитаментахъ специальное сочиненіе, отъ котораго ничего не дошло до насъ, и особенно Варронъ, современникъ и другъ Цицерона (род. въ 638 г. отъ основанія Рима), по своему возраженію принадлежавшій къ стоической школѣ. Древніе цитуютъ цѣлую массу сочиненій Варрона, преимущественнымъ содержаніемъ которыхъ были древности Рима. Блаженный Иеронимъ сопоставляетъ Оригена съ этимъ плодовитымъ римскимъ писателемъ.¹ Болѣе замѣчательны его *Antiquitates regum divinae et humanae*, 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 — Арнобія, Лактанція, преимущественно же блаженнаго Августина, который въ своемъ сочиненіи *De civitate Dei* пользовался его древностями (*Antiquitates regum divinae*) и *De cultu deorum*.² Варрономъ же пользовались отчасти Вергилій, Гораций 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.

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 безыменныхъ 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 ведическіе.

¹ Къ сожалѣнію, взгляды римскихъ писателей и особенно Варрона проиякнуты позднѣйшимъ (у Варрона стоическимъ) философскимъ воззрѣніемъ; оттого чисто древній, первоначальный элементъ вѣрованій, обладаемой ими религіи трудно отдѣлять отъ ихъ собственныхъ толкованій.

ческое *dev* и имѣть 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, соответствующимъ нашему понятію божества — *pnumen* (отъ *puere* — двигать, помавать головою) и указывающимъ неопредѣленно на идею власти, или рѣшающей силы,² которая всюду разлита и не привязана ни къ чему опредѣленному. Это *pnumen*, какъ свидѣлствуютъ нѣкоторые удѣлѣвшіе 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, противексъ говорилъ также: *Jupiter optime, maxime, sive quo alio nomine teapellari volueris*. Подобныя же неопредѣленныя формулы употреблялись и при посвященіи храмовъ: *si Deus, si Deaes, quoniam*

¹ Dii тоже, что *dies, dius, divus*. Varro. *De lingua latina*. lib. IV. p. 20. Viponti. 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 *pnumen* отъ *puere, nutus*, а Гартунгъ (*die Religion d. Römer*. Th 1. S. 21) отъ *puvisse*, *vois* — думать, знать. Онъ находитъ въ словѣ *pnumen* 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.

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 опредѣленные формы; но и въ нихъ мы можемъ найти слѣды древнѣйшаго своеобразнаго пантеистическаго монотеизма. Боги, указываемые этимъ памятникомъ, поражаютъ своею неисчислимостью, 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 чело-вѣка, 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 чело-вѣка 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 неопредѣ-леннаго пантеистическаго представленія, разрѣшив-

¹ Свидѣтельства объ этомъ приведены у Преллера. S. 56.

² Перечисленіе боговъ, указываемыхъ въ индигитаментахъ, см. у Мюле тога: «Римская письменность въ періодъ царей», стр. 63—81.

шійся своеобразнымъ, дробнымъ политеизмомъ, который понятие о всепроникающей, общей силѣ измѣнилъ въ понятие 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 натурализмъ слито понятие божественной силы. Такъ было вездѣ, но въ римской религiи это выдвигается рѣзче, представляется выпуклѣе. Въ Ведахъ первоначальный монизмъ выражается въ томъ, что мы назвали катенотеизмомъ; въ индигитамен-тахъ—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 hiatus, 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. *Prelleg. Mythol.* S. 149.

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 частивѣйшія 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 мифологіи нѣтъ и того бога любви (*eros*), 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. 322.

² Preller. Mythol. S. 50.

Боги известные по всей въроятности — боги издавна установившагося, опредѣленнаго культа, каковы были боги индигитаментовъ; неизвестные — боги, относительно новые, причисленные къ богамъ полубоги.¹ Что касается до боговъ избранныхъ (*selecti*), то они очевидно между богами известными составляли боговъ особенно выдающихся въ культѣ, особенно почитаемыхъ и притомъ публично, торжественно.² Боги известные и избранные подраздѣлялись въ свою очередь на известные группы, или ранги. Упоминаются 12 главнѣйшихъ, или высшихъ боговъ — система дѣленія, принятая римлянами отъ сабинянъ и впоследствии 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 известныхъ 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, eoque pluribus signis potaverunt*. Varro. *Fragmenta*. p. 221. Такъ же или близко къ этому объясняетъ значеніе боговъ известныхъ и неизвестныхъ и Цицеронъ, очевидно следуя Варрону. *De legibus*. 11. 8, 19.

³ Preller. *Mythol.* S. 59. 60.

⁴ Varro. *Fragmenta*. p. 226.

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 чело-вѣка. Онъ—италійскій диміургъ¹, 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 формы². Варронъ съ своей философской точки зрѣнія также признаетъ

¹ Въ гимнѣ братьевъ саліевъ онъ называется «*diopus*» (*diopus*) «*segius*» (*creator*), т. е. благой творецъ. Модестовъ. «Римская письменность», стр. 143.

² *Fasti*. I. v. 112. 113.

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 силой, 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 l. 134—140.

³ Когда Овидій (Fasti l, 91) замѣчаетъ, что у грековъ нѣтъ божества похожаго на Януса, то, очевидно, имѣетъ въ виду его вышнюю форму, или фигуру.

⁴ Онъ представлялся и древнимъ царемъ отдаленныхъ счастливыхъ

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 войны¹, 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 пропадалъ², 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 салийскомъ гимнѣ *Lucetius* т. е. свѣтоносный³, 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 пространства⁴. 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, Гораций, Овидій различно объясняютъ это. Preller. S. 155.

³ Модестовъ «Римская письменность» стр. 145.

⁴ *De lingua latina*, p. 19. *Fragmenta* p. 221.

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.*

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 мировую жизнь сила свѣта, выходитъ и возвращается въ небо, при содѣйствіи Януса, этого привратника, открывающаго 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 вышій, чѣмъ Юпитеръ, богъ съ именемъ *Summanus* (*Summanus*). 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.

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 (непога). Къ этимъ же богамъ свѣта и свѣтилъ примыкаетъ и богиня подъ названіемъ Mater Matuta. Имя ея (отъ мате — 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. Тожественные 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.

частвѣйшее свойство того же понятія и той же силы. Между ними Марсъ и Квирина занимаютъ первое мѣсто. Марсъ (отъ *mas*—самецъ, откуда и *патмог*—мраморъ), рядомъ съ Юпитеромъ стоявшій во главѣ боговъ всего италійскаго населенія (знаменитый храмъ его между Капитоліемъ и Тибромъ очень древень), былъ первоначально богомъ жизненной силы въ природѣ вообще и богомъ весны, какъ времени, когда по преимуществу ощутительна эта сила (весенній мѣсяць мартъ отъ него и получилъ свое имя); а затѣмъ и потому же онъ сталъ богомъ культуры въ человѣческой жизни; въ послѣдствіи же, сообразно съ воинственнымъ характеромъ римлянъ, сдѣлался частнѣе богомъ войны, въ которой выражается сила и могущество народа. Волкъ и дятель 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 *euris*,

¹ При объясненіи ея имени колеблются между производствомъ его отъ *amnis regennis* (потокъ непрерывный) и *annus regennis* (годъ продолжающійся). Въ первомъ случаѣ въ ней видятъ богиню весеннихъ потоковъ, несущихъ жизнь, въ послѣднемъ измѣняющуюся къ продолженію года богиню луны, которая каждый мѣсяць старѣетъ и обновляется. Prell. S. 305.

или *quigis* 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 *cup*, *cupia* (франц. *coupe*), сроднаго съ греческими словами *κορία*, *κορεία*, *κόριος*. Оно указываетъ въ немъ владыку, или мощную силу міра. Въ качествѣ бога сабинянъ, соединившихся съ латинами, онъ считался покровителемъ квиритовъ Рина 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 *Luperci*, 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 ирты, одна патрицанская, другая плебейская, служившія символами возрастанія и усиленія жизни плебеевъ и патриціевъ.

³ Horat. Od. III. 18. Ovid. Fasti. IV, 761.

дыка лѣсовъ и садовъ, охраняющій животныхъ и милостивый покровитель стадъ. ¹ Туже силу обновленія земли весною представляла и древняя богиня Майя (Maia, 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 *fagi*—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 (*Sarmenta*) и богиня Феронія (*Feronia*). Но Кармента (отъ *sarmen*), 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 пророчества, а Феронія (отъ *fero*) ⁵ была повидимому богинею весеннихъ потоковъ, несущихъ

¹ Въ связи съ нимъ, какъ и съ Фауномъ, стоитъ лѣсной демонъ, свлевообразный *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 *sarmen* 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.

щихъ жизнь, и считалась покровительницею мореплаванія. Богиня Флора, одна изъ самыхъ древнихъ, еще частіе 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 *Vegetumnus* (*veg*—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, въ послѣдствіи 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 небснаго свѣта. Между

¹ Была еще особенная богиня цѣлебной силы весеннихъ 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 efflavo semine liberat*. Названіе дѣтей *liberi* очевидно находится въ связи съ именемъ этого бога весны и рожденія.

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 животельной 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. Атриумъ, та комната, гдѣ стоялъ домашній очагъ, была ея святилищемъ, а сама она была геніемъ-хранителемъ дома. Въ атриумѣ 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 Τελχίτιν на основаніи одной надписи, гдѣ онъ названъ Velcanos, что значило бы: упорный, злобный (Preller. S. 526). Производятъ это слово также отъ fulgere, fulgur (Hartung. II, 106).

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 *deagum patris*, 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 времени 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; впоследствии 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 вѣно-горящій огонь. Preller. S. 539.

² Весталкамъ оказывалось особенное почтеніе: предъ ними шель дикторы; преторы и консулы при встрѣчѣ съ ними слагали званіи своей власти; съ нихъ не требовали вѣнчѣ и вообще они приравнивались по общественному положенію къ жрецамъ. Самая казнь новинныхъ изъ нихъ совершалась особеннымъ образомъ, сообразно съ

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 изображениями этихъ

ихъ достоинствомъ. Ни чья рука не могла лишить жизни лицо, посвященное великой богинѣ, и весталки погребались за-живо на такъ называемомъ *campana sceleratus*, гдѣ земля «скрывала ихъ отъ чистаго свѣта дня». На служеніе богинѣ они набирались 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. Кроме наблюденія за св. огнемъ, весталки должны были приносить и жертвы и приготовляли для нихъ матеріалы; онѣ также участвовали въ культѣ богини *Vona Dea*, который былъ совершаемъ женщинами. См. Hartung. 11, 117—120.

¹ *Penus*—свѣтлой принасъ, приготовляемый на очагѣ дома; духи домашняго очага (средоточіе дома) очевидно отъ него и получили свое имя.

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. Лары¹ 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 чувствовались культъ 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* соответствовало греческому *ἀναξ*, или *ἡρώας* — господа, герои, а затѣмъ означало вообще предковъ, или духовъ умершихъ.

² Акка, тоже что *atta*, слово, сродное съ санскритскимъ *акка*, и значить «мать». Preller. *Mythol.* S. 422.

которой римскій народъ въ древности обязанъ былъ плодородіемъ полей и своимъ благосостояніемъ.¹ (Очень сходна съ Вестюю 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 гениемъ—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 nave, navo, vāo), 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 Вениліей (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, какос носили высшіе жрецы въ Римѣ, находится въ связи съ культомъ богу рѣки Тибра и объясняется изъ него. Разливы Тибра, угрожавшіе наводненіемъ городу и соседніе мѣсты, признавались выраженіемъ гнѣва этого бога.

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 Гѣѣ 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, Cereg) 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 постройкѣ мостовъ зависѣлъ отъ благословеній бога, испрашиваемыхъ жрецами; они искали благоприятнаго 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 Ceres, зинетомъ Яна въ салискомъ гимнѣ, указывало на творческую производительную силу. Cere — тоже, что cere, отгуда cereo, творю. Древніе (Cic. De divinatione. Lib. 11, 52) и за ними Гартунгъ производили вто имя отъ gero и germen. Hartung. 11, S. 137.

глубинѣ земли тайну. Богъ съ именемъ Консусъ (Consus—отъ *condo, clausus, patus*) 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 *ἔρως*), 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 айда, 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, фуриями, или фуринами (*Furiae, Fuginae*), которыхъ послѣ отождествляли съ греческими эриніями. Определенныхъ понятій о жизни этихъ *manes* въ царствѣ Оркуса, не было; но 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.

лись не только враждебными, но и благодѣтельными. Въ Римѣ имъ приписывалась, по связи понятій о нихъ съ рождающею 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-*, *caso*), покровительница пастуховъ и ихъ стадъ. Отъ древности извѣстны и боги земледѣлія: Сатурнъ (Saturnus отъ *sata frumenta*, *semen*) и Опсъ (*ops* — изобиліе, множество), изображавшіеся съ атрибутами жатвы и собиранія плодовъ (Сатурнъ съ серпомъ и винограднымъ ножомъ). 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 мифическаго царя. Тоже значеніе имѣла и та богиня Деа, *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 спеціальныя 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).

ской дѣятельности. Богини *Salus* и *Febris* представляли положительную и отрицательную сторону физиологической 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*), счастья (*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 человѣка¹, упоминаются еще частнѣйшіе боги, покровительствующие и возрастаемъ человѣческой жизни, и отдѣльнымъ ея актамъ. Были богини *Nona* и *Decima* т. е. девятого и десятого 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 (*Strepua*); были

¹ Покровительству Януса, какъ бога всякаго начала и зарожденія, принадлежитъ зачатіе человѣка, Либери — самое рожденіе; Юпитеръ посылаетъ родившемуся силу свѣта и жизни; богиня Орб, или Орис беретъ рожденнаго на свою грудь, какъ мать земля-корнѣлица. Модестовъ. Письменность во время царей, стр. 65—79.

особенные боги брака и актовъ брачной жизни, даже богиня, завязывающая и развязывающая поясъ ново-брачной; были особенные боги старчества и смерти, боги, лишаящіе 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 *fortis* — 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 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 Вестю 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.

tes, мало понятнымъ и донныѣ 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 Аѣиной, Марсъ съ Аресомъ, Нептунъ съ Посейдономъ, Либеръ съ Діонисомъ, Прозерпина съ Персепоной, Теллусъ съ Гѣей, Церера съ Деметрой, Оркусъ съ Плутонемъ, Сатурнъ и Опсъ

¹ Древніе производили этотъ эпитетъ отъ indigeo и находили въ немъ понятіе о божествѣ, какъ существѣ не нуждающемся, pullius 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, то же, что dei eerti. Судя по тому, какъ употребляется этотъ терминъ древними писателями (Jupiter indiges, lares et indigetes), нужно допустить, что онъ обозначалъ мѣстныхъ геніевъ-покровителей (θεοὶ πατρίοι). 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 sego, semen. Идея полубоговъ—покровителей вполне соответствуетъ такому объясненію. Семоны могли быть древними изобрѣтателями земледѣлія и учредителями культуры въ извѣстной области, послѣ причисленными къ богамъ.

съ Крономъ и Реей; Аполлонъ сталъ солнцемъ (sol) а Афродиту замѣнила Венера (Venus), типъ, повидимому относительно новый; вполне соответствующаго Афродитѣ божества въ Римѣ не было въ древности, хотя многія изъ богинь приближались къ ней по значенію. Извѣстно покрайней^о мѣрѣ, что въ индигтаментяхъ 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 челоуѣка и его судьбу. Таково въ *Виргилиевой Энеидѣ* описаніе айда, въ который нисходилъ Эней, вмѣстѣ съ кумейскою Сивиллою, чтобы видѣть тамъ своего отца. Римскій поэтъ своеобразно раскрываетъ здѣсь гомерическое и послѣ-гомерическое воззрѣніе грековъ на область смерти и состояніе душъ въ айдѣ.

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 миеологіи, 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 Тертуліанъ¹.

Какъ и у всѣхъ другихъ народовъ, первоначально

¹ De praescript. adv. haeret. 16.

у римлянъ не было храмовъ, въ смыслѣ особо устроенныхъ зданій для жертвоприношеній богамъ и вообще для богослуженія. Мѣстами для богослуженія были или возвышенности (Jupiter Latialis), или рощи и луга (пемога, lucus), или верховья источниковъ (capita fontium). Долго не было и изображеній боговъ, по свидѣтельству Варрона ¹. Символами ихъ въ природѣ служили животныя ², деревья ³ и камни. При Нумѣ было положено начало устройству храмовъ, сперва въ его дворцѣ (regia), при подножii палатинскаго холма, собственно въ дворцовомъ атриумѣ, 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 плафонъ, 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 этрусскомъ языкѣ, быть можетъ современномъ Риму. Preller. Mythol. S. 96.

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, обнималъ 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). Совершенно жертвъ предшествовали и сопровождали его различныя омовенія, окрещенія 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

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*, *proptentum*)—для обозначенія дѣйствій боговъ въ явленіяхъ видимыхъ, или подъ видимыми знаками; словомъ *prodigium* означалось сверхъ-естественное явленіе поразительнаго характера, бросавшееся въ глаза²; 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 легионовъ, которые предъ тѣмъ были тѣснены латинами и начали отступать.

¹ Гаргунгъ производитъ это слово отъ *inquam* (*Die Rel. d. Römer.* 1, 97), Варронъ правильно—отъ *os*, *osmen*.

² Послеъ *portentum* и *ostentum* значили вообще необыкновенныя явленія въ природѣ, кометы, сильныя бури; терминомъ *prodigium* обозначались бѣшенство домашнихъ животныхъ, кровавой дождь и ея исключительныя явленія.

³ Hartung. 11, 97—98.

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 Сетегус и Квинтъ Сулпицій 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. Böllinger. 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 Лицинія 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 Лицинія 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-

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 голосъ. Римско-католическое «opus oragatum» очевидно очень древнее 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; впоследствии 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 daunnastra.* (Scherr. *Gesch. d. Religion.* 11. S. 216). Обыкновенно признаютъ это заклинаніе простымъ бессмысленнымъ наборомъ словъ; но есть основаніе предполагать здѣсь слова и выраженія, ставшія непонятными и потерявшими смыслъ вследствие ихъ глубокой древности.

Рима, Юпитера, Марса и Квирина составляли высшую степень, признавались первыми (*flamines maiores*). А жертву Янусу в древности приносил *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 (*luperci*), жрецы бога Фауна, таковы же салии, или скауны, 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.*

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 іерархii 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 весной 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, ности въ поясѣ или головномъ украшеніи (*арех*) и садиться на лошадь; волосы его могъ убирать только свободный чело­вѣкъ и стричь только жѣлзными ножицами; ему запрещалось употреб­лять въ пищу грубое мясо и бобы, ходить по мѣстности, гдѣ были гробы и кости мертвыхъ; онъ не могъ дѣ продолженіе трехъ ночей сряду оставлять свою постель, которая была устроена особеннымъ образомъ и не могла быть ложеи ни для кого другаго; онъ обязанъ былъ носить только тогу, сотканную его женою, которая была жри­цей Юноны (*Flaminica*); ему позволялось жениться только разъ и, въ случаѣ смерти жены, онъ оставлялъ жречество.

жествъ 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 Перенѣ: 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 «Vona Dea», ларамъ и Меркурію; въ іюнѣ—снова Вестѣ, Юнонѣ и Вулкану; въ іюлѣ—Сумману, 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 postellis impositum, prius per rura in compitis et usque in urbem vectabatur. Diebus (festis) verbis omnes flagitiosissimis utebantur, membro inhoneste matrem-familiam honestissimam palam coronam necesse erat imponere. (De civit. cap. 21. Varro. Fragmenta p. 225).

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 пирь. 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. Черезъ день праздникъ происходилъ уже за городомъ въ рошѣ, 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 раздаваніемъ 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. Салии,

¹ «Не попусти, Марсъ, напасть засухи на цвѣты, или на цвѣтушіе колосья; лары, помогите!» Таково почти все содержаніе этого гимна, который приведенъ въ подлинникъ у Преллера (S. 428) и у г. Модестова (Римская письменность въ періодъ царей, стр. 120 — 124).

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 saeculares* т. е. игры вѣковыя, происхожденіе которыхъ также принадлежитъ древности. Это были періодически возобновлявшіяся игры, или празднества въ честь подземныхъ боговъ, кѣторые владѣютъ 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 скрѣпы въ ней силы, которыя поддерживаютъ ходъ жизни, охраняютъ землю и отвращаютъ опасность ея гибели.²

¹ Въ оставшихся и до-нынѣ еще вполнѣ не объясненныхъ отрывкахъ изъ гимновъ саліевъ восхваляется благой Янъ, богъ боговъ. Модестовъ. Римская письменность въ періодъ 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 *tarantum* съ сабинскаго объясняютъ въ смыслѣ *molles* т. е. terra). Здѣсь первоначально въ глубинѣ земли былъ и алтарь подземныхъ боговъ. Многъ прибавляетъ къ этому, что нѣкто Валерій (шня отъ valeo), имѣвшій неслѣдственно большихъ дѣтей, получилъ отъ даровъ повелѣніе идти на берегъ Тибра къ жертвеннику подземнаго бога (*Dis-pater*) и омытъ дѣтей теплою водою тарентскою. Явившійся ему тамъ мрачный Оркусъ самъ повелѣлъ, чтобы въ честь его были учреждены игры и приноsimы въ жертву животнымъ темнаго цвѣта (*furvae hostiae*). Но частѣйшія извѣстія о томъ, когда именно начались эти игры, въ какіе періоды времени онѣ совершались (повидимому чрезъ 100 лѣтъ и болѣе), неясны и сбивчивы.

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-азиатскія 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 *Indi saeculae* получили особенный смыслъ и значеніе вслѣдствіе воспринятаго отъ грековъ эническаго сказанія о вѣкахъ, или эпохахъ міровыхъ, а можетъ быть и вслѣдствіе сказаній сивиллиныхъ книгъ о народженіи новой эпохи. (Извѣстенъ стихъ изъ кумейской 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 молодого 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 безчиномъ всякаго рода, но и совершались злодѣянія. Терялось тамъ всякое чувство стыдливости; оно даже жестоко наказывалось. Благородныя женщины съ распущенными волосами и горящими сакелани, 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.

станіе Сераписа, плачь и радость Изиды, каими 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 Римѣ 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 тауроболи и кріоболи, обряды также малоазійскаго (фригійскаго) происхожденія, въ честь небесной дѣвы (таже Цибелла, отождествляемая съ Аеиной и Минервой). Это были очищенія отъ скверны и болѣзней тѣла, посредствомъ умиловительныхъ жертвъ вола или барана, крови которыхъ приписывалась таинственная сила. Посвящаемый помѣщался въ углубленіи земли, надъ которымъ настилагся полъ изъ досокъ съ скважинами; кровь жертвы, которую закапали 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.

(Divus Julius). Съ его времянъ 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, отождествлявшася 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 доннынъ 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 усвоили 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-

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 чело-вѣка, 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 чело-вѣкѣ, 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, по крайней 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.

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 *hūmānitas* 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 обыкновеннаго узкаго народнаго взгляда обитателей столицы міра, вмѣщавшей въ себѣ народы и племена со всѣхъ концовъ тогдашняго свѣта; но они не шли и не могли идти дальше тѣхъ неясныхъ, мистическихъ ученій греческой философіи, которой сами слѣдовали. Ни Сенека стойкъ, 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,

съ чего начали. Исторически извѣстныя религіи древняго міра, различными 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 подѣ формою явленій природы, которою оно закрыто или съ которою слито. Форма эта, подѣ которою паганизмъ представляетъ себѣ божество, то ниже, то выше: по воззрѣнію натурализма, божество есть то уточненная сущность природы, то разумъ, живущій въ человѣкѣ; но понятіе о немъ никогда не возвышается до чистой духовности, до представленія о безконечномъ, какъ о существѣ прѣмірномъ. Самое развитіе этихъ натуралистическихъ понятій о божествѣ, очень разнообразное, сводится главнымъ образомъ къ тремъ фазисамъ. Въ началѣ натуралистическихъ религіозныхъ воззрѣній стоятъ 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 рождаются 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 богини гораздо болѣе, чѣмъ боговъ. Сама въ себѣ эта аналогія—явленіе въ міеологіи очень понятное; при натуралистическомъ взглядѣ на божество не было ничего естественнѣе, какъ именно такое представленіе о разнор-

женіи боговъ.¹ Вслѣдствіе этого развитія политеизма общая неопредѣленная идея о Богѣ получаетъ опредѣленное содержаніе; содержаніе это обособляется еще болѣе и специализируется 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 ВТОРОГО ТОМА

¹ Замѣчаніе это мы дѣлаемъ въ виду своеобразныхъ взглядовъ Шеллинга и вообще идеалистической школы на процессъ развитія миеологическихъ понятій. Шеллингъ и его послѣдователи по преимуществу останавливаются въ миеологіи 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 миеологической аналогіи, снятой съ человѣка, не только видѣла необходимое и неизбежное 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.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

напечатано:			нужно читать:
стран.	строк.		
30	25	ρα	ραг
95	14	саркоφαγυ,—	саркоφαγυ
204	26.27	παλαι τάτος	παλαι- ότατος
206	30	Орелли	Урелли
230	33.34	надпи- и	надпи- сей
238	37	Ναπασα	Ναπασα
257	19	Bal-el. Bal-ilou	Bab-el, Bab-ilou
261	27	говорять,	говорять
272	13	'απορᾶτος	'απορᾶτιος
277	36.36	уби- вающія	уби- вающίε
287	24	оставляютъ	составляютъ
288	25	ὄφρατιος	ὄφρατιος
289	12	'ανεπλάσθη ὁμοίως	'ανεπλάσθη ὁμοίως
294	14	γεννηθῆνας	γεννηθῆναι
297	12	получаютъ	получатъ
298	24	ὄφρανός	ὄφρατιος
300	11	кедешъ	кедешъ
320	23	верховныйи	верховныйи
329	32	bistdu	bist du
351	29	δέ	δέ
359	38	Saturetur	saturetur
378	14	сторона	страна
384	32	θανάτι	θανάτι
385	10	богамъ	богамъ
389	31	τρίτω	τρίτω
390	7	Митра	Митры
401	28	ἔρμα	ἔρμα
402	31	типѣ	типѣ
405	25	διαχῆρος	διάχτορος
409	33	μητιόεντι	μητιόεντι

	напечатано:		нужно читать:
стр.	стран.		
413	4	розопестрая	розоперстая
—	15	ῥος	ῥος
416	33	ειδοδείη	'αιδοδείη
425	26, 27	мистип ческий	мисти- ческий
427	28	ξαλένη	σελήνη
428	24	тарренскихъ	тирренскихъ
438	18	эрини	эринни
442	20	ῥοῦρ'	ῥοῦρ'
470	5	μοῖρα	μοῖρα,
484	5	"ανδρῶν	'ανδρῶν
501	30	употребляли	употреблялись
505	28	εἶνι	εἶνι
513	14	Евредику	Евридику
514	11	узи	узъ
534	7	они	ониѢ
579	23	понтификовъ	понтифексовъ
582	22	te apellari	te apellari