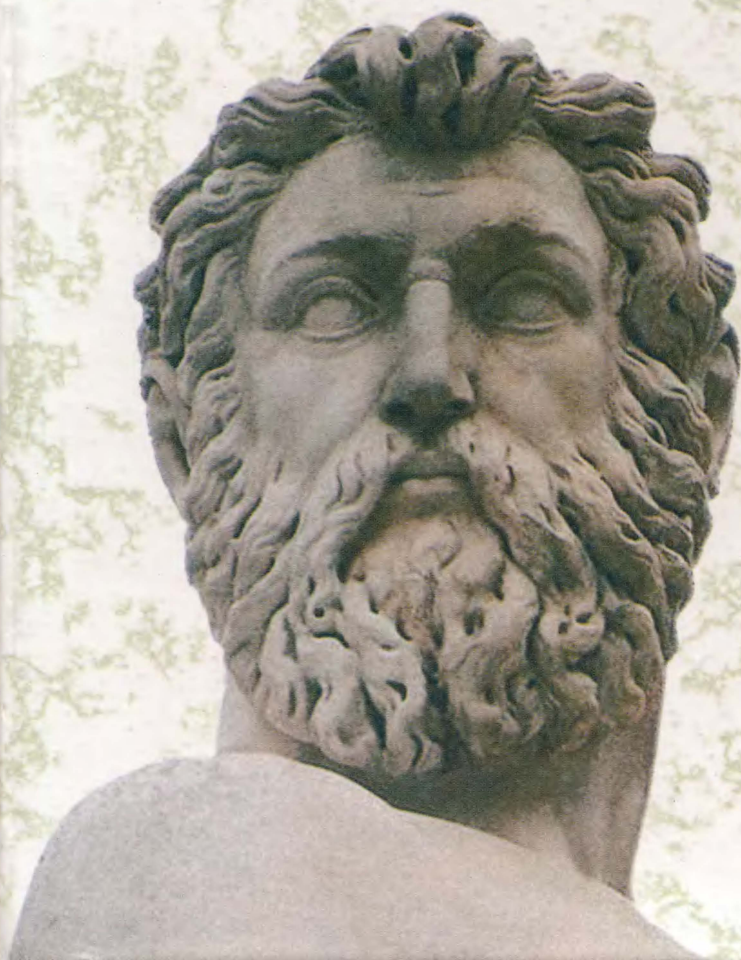


Ф.Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ



Ф. Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

ЭЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ

Минск
издательский центр
 **ЭКОНОМПРЕСС**
2003

УДК ТЗ(0)323.3
ББК 937.02
З 48

Зелинский Ф. Ф.

З 48 Эллинская религия / Ф. Ф. Зелинский. — Мн. :
Экономпресс, 2003. — 330 с.

ISBN 985-6479-33-9.

Настоящее издание объединило в себе две книги известного русского ученого Фаддея Францевича Зелинского (1859—1944): книгу “Древнегреческая религия”, впервые изданную в 1918 году, и ее продолжение “Религия эллинизма”, увидевшее свет в 1922 году. На их страницах Зелинский попытался выстроить особый мир доказательств, выведенный им из тезиса: “Античная религия — это и есть настоящий ветхий завет нашего христианства”.

Книга адресована самому широкому кругу читателей, всем тем, кто заинтересован в подлинном проникновении в античную культуру.

УДК ТЗ(0)323.3
ББК 937.02

ISBN 985-6479-33-9

© Вступительная статья А. Н. Шуман
© Оформление «Экономпресс», 2003

Эллинское язычество и социальные институты античности

С ранних лет мы впитываем в себя красочные истории древнегреческой мифологии. Существует необозримое множество книг, посвященных мифам Эллады. Но насколько мы знакомы с эллинистическим язычеством? Те самые мифы, которые нам так хорошо известны, представляют собой только поэтическое обрамление глубинных религиозных концепций, обрамление, имевшее уже для самой античности глубоко светский характер. Поэтому одна лишь мифология очень мало способна сказать нам о религиозных представлениях эллина. Теме эллинистического язычества посвящалось немало исследований и еще меньше тех, которые написаны на живом, доступном для неискушенного читателя языке.

Предлагаемая подборка из двух книг «*Древнегреческая религия*» и «*Религия эллинизма*», написанных еще в начале прошлого века, поможет читателю расширить свои представления о таком замечательном явлении мировой культуры, как эллинистическое язычество. Достоинством этих работ является необычайная популярность изложения, сочетающаяся с глубиной осмысления рассматриваемого предмета. Автором двух предлагаемых книг является **Фаддей Францевич Зелинский** (1859–1944) — выдающийся представитель серебряного века русской культуры, один из лучших знатоков классической филологии своего времени, профессор Санкт-Петербургского, а затем Варшавского университетов.

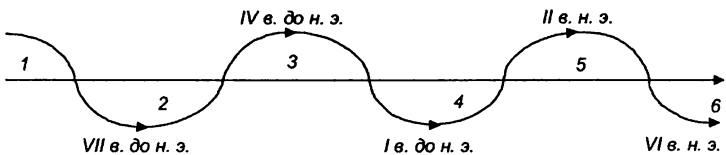
При чтении данных книг, которые Ф. Ф. Зелинский задумывал в качестве своеобразной серии, необходимо учитывать их культурный контекст, а именно то специфическое время, в которое они были написаны. Многие культурологические оценки, считавшиеся в эпоху их автора сами собой разумеющимися, подвергнуты в настоящее время коренному переосмыслению. Необходимо постоянно помнить, что эпоха, в которую жил и творил Ф. Ф. Зелинский, может быть с некоторыми оговорками названа веком *неоязычества* — веком повального интереса к спиритизму, магии, хиромантии и т. д. Еще в середине XVIII в. намечилось мощное движение неоязычества, которое в конце XIX в. было уже очень

широко представлено в литературе (Ф. Ницше, О. Уайльд, Г. Ибсен и др.), живописи (В. Ван Гог, П. Гоген и др.), музыке (И. Стравинский, Р. Вагнер и др.). На теоретическом уровне данное культурное движение сопровождалось изничтожающей критикой иудео-христианства. Возрастал интерес к древним обществам — во многих уголках Земли начали проводиться полномасштабные археологические раскопки, активно изучались древние культуры и традиционные языческие культы. Одной из негативных сторон данного социального процесса являлось то, что весь этот интерес к язычеству создавал благодатную почву для роста антисемитизма. Не избежал его и Ф. Ф. Зелинский. В своих работах он зачастую позволяет себе довольно резкие выпады в сторону иудаизма, без которых вполне можно было бы обойтись. Тенденция неоязычества оказалась весьма плодотворной в том плане, что эллинские верования впервые стали всесторонне исследоваться, тем самым начали преодолеваться многочисленные предрассудки относительно античного язычества, долгие века бытовавшие в христианской среде.

Стоит сразу же обратить внимание на важное достижение Ф. Ф. Зелинского, с которым вдумчивый читатель может познакомиться на страницах настоящего издания, — выделение четкого *критерия периодизации античной истории*. Вся динамика античной культуры сводится им к синусоиде (см. рис. 1), которая выражает постоянную смену этапов «секуляризации» и «сакрализации» верований греческого полиса — этого краеугольного камня античной культуры. Если секуляризация отражает понимание эллинского язычества как специфической системы политики, строящейся на принципах демократии, то сакрализация связана с развитием мистических культов, заимствованных, как правило, из многочисленных мистерий Ближнего Востока. Так, самый древний, *«ахейский»*, период, одаривший нас гомеровской поэзией, предельно секуляризован, в то время как следующий за ним период *«эллинизма»*, длившийся с VII по VI в. до н. э., говоря словами Ф. Ф. Зелинского, «доводит сакрализацию до ее зенита». В этот период особое развитие получают такие явления, как «храмовая архитектура, сакральная скульптура и живопись, Асклепий становится сыном Аполлона, и его врачи лечат с помощью вещей сновидений и волшебства, походами и битвами управляют выпрашиваемые у богов знамения, политикой Эллады — дельфийское жречество, и рядом с культурами олимпийских богов возникают неизвестные Гомеру мистические религии

Деметры и Диониса». Но уже в V–IV вв. до н. э. наступает блистательное время «аттического» периода — наиболее плодотворное и значимое во всей истории античной культуры. Именно тогда создаются самые замечательные произведения античной литературы, формируется стиль философских трактатов. В монументальном искусстве новый поворот в сторону секуляризации проявляет себя в том, что «архитектура опять, как и в ахейский период, ставит себе светские задачи; по это уже не царские дворцы, а здания для потребностей державного демоса — палата для его пританов, а то и для него самого и его детей. Скульптура посвящает себя уже не только богам, но и атлетам и вообще выдающимся людям». В свою очередь аттический период завершается стремительной ориентализацией греческой религии — распространением ближневосточных культов. Пришедший ему на смену период «эллинизма» — это период предельной сакрализации эллинского язычества. К этому следует добавить, что следующий за эллинизмом период «императорского Рима» оказался частичным возвращением к утраченной ранее секуляризации. Итак, на основе вышесказанного становится очевидным, что история античной культуры является непрямолинейным процессом и имеет вид своеобразной синусоиды.

секуляризация



сакрализация

Рис. 1. Синусоида «секуляризация — сакрализация», отражающая смену основных периодов античной культуры:

- 1 — ахейский период;
- 2 — эллинский период;
- 3 — аттический период;
- 4 — эллинистический период;
- 5 — период императорского Рима;
- 6 — начало христианского периода (начало средневековья)

Секуляризация эллинского вероучения сопровождалась превращением язычества в институт гражданского общества — внутри единой религиозной общности люди паделались всем комплексом гражданских прав и свобод. Эллинское язычество выполняло особую функцию в институционализации демократических ценностей. С другой стороны, сакрализация верований усиливала их мировоззренческую функцию. Вместе с тем сакрализованные верования вбирали в себя культы исключительно негреческого происхождения. В пользу этого тезиса говорит уже то, что этимология имен божеств большинства мистических культов имеет явно негреческие корни. Среди имен только семитского происхождения могут быть названы следующие божества: «Кабирь» («большие»), «Кибела» («дающая»), «Адонис» («господин»), «Кадм» («первый») и т. д. В силу того что мистические культы были заимствованы извне, в Элладе никогда не было одной всеобщей эзотерической религии. По всей ее территории можно было найти россыпи мало связанных между собой мистических культов. Только в секуляризованном вероучении сполна проявлял себя единый дух Эллады.

Родовой строй греческих племен трансформировался в рабовладельческую демократию особой системой публичной власти, религиозной по форме и секуляризованной по содержанию. Это и объясняет феномен секуляризованного эллинского вероучения. Эллинское язычество как специфический институт античной демократии составляет уникальную особенность религиозного движения Древней Греции по сравнению с другими языческими культурами. Любой общественный союз, вплоть до дружеской посиделки, предполагал особым образом секуляризованный религиозный культ. Конденсатором гражданских отношений и одновременно религиозных чувств в Элладе служили «*сисситии*» (συσσίτιον) — общественные трапезы, называемые Аристотелем «совместным удовольствием». Они же были основными институтами по трансляции тех или иных религиозных культов. Таким образом, можно наблюдать подчиненную роль мировоззренческой функции эллинской религии в отношении функции институциональной, что и явилось своеобразием античного язычества в целом.

В своих книгах «*Древнегреческая религия*» и «*Религия эллинизма*» Ф. Ф. Зелинский не учитывает институциональный характер эллинского язычества. Этот во всех отношениях выдающийся профессор в своем анализе рассматривает исключительно

мировоззренческую сторону эллинской религии, тогда как наиболее принципиальными, на наш взгляд, являются как раз институциональные аспекты. Такое отношение к проблеме можно объяснить тем, что Ф. Ф. Зелинский жил в эпоху, когда социологические подходы не столь широко применялись во всех областях гуманитарного знания. К тому же культурное движение неоязычества придавало слишком большой вес мировоззренческой стороне язычества, в ущерб его институциональной стороне. На этом основании я хотел бы в своей сопроводительной статье дополнить всесторонний анализ языческого мировоззрения, предпринятый Ф. Ф. Зелинским, кратким анализом социальных институтов эллинского язычества, чтобы способствовать более многогранному представлению о таких феноменах, как древнегреческая и эллинистическая религии.

Ф. Ф. Зелинский адресует свои книги «верующему интеллигенту», подразумевая тем самым, что индифферентный в религиозном плане человек не способен постичь красоту мировоззрения эллинского язычества. Как отмечает Зелинский, анализ содержательных моментов эллинской религии, скорее всего, не предполагает строгого научного подхода к исследуемому предмету, поскольку осталось очень мало прямых свидетельств о религиозном мировоззрении эллина и мы теперь очень далеко в культурном плане отстоим от античности. В любом случае институциональные аспекты эллинского язычества всегда могут быть проанализированы в систематическом виде, что и будет предпринято в данной статье.

Традиция гомеровской поэзии привела к фольклоризации и поэтизации всего содержания эллинской религии, поскольку рассматривала миф (μυθος) скорее в качестве законченного литературного сюжета, чем Священного Предания. О мировоззренческом значении мифа учили только отдельные секты, однако их интерпретация мифа носила индивидуальный характер, слишком локальный для Греции в целом. Трактовка содержания религии как фольклора самими эллинами демонстрировала ослабление мировоззренческой функции религии. Религиозное содержание всегда полагалось производным от социального взаимодействия между людьми и никогда не преобладало в качестве регулятивного фактора их поведения.

Национальным религиозным движением Эллады было секуляризованное язычество, задававшее сетевую структуру социальных институтов и характерные для них правила социализа-

ции. Но как с таким пониманием язычества уживались устойчивые сдвиги в сторону сакрализованного язычества? Издревле в Элладе существовали особые социальные институты типа элевсинских и орфических мистерий, основное предназначение которых состояло в том, чтобы служить опосредствующей инстанцией между секуляризованным национальным вероучением, с развитой институциональной стороной, и прогрессирующим влиянием негреческих мистических культов, с их мощной мировоззренческой составляющей. Вследствие этого ориентализация греческого язычества всегда протекала в жестких рамках общенациональной идеологии, поэтому всегда регулировалась национальным интересом.

Секуляризованному эллинскому язычеству было уготовано блестящее будущее — в эпоху эллинизма оно получило очень широкое распространение за пределами греческих племен. Популярность эллинской религии связана не столько с самой этой религией (как мы помним, в ее мировоззрении не было ничего примечательного), сколько с особым пониманием предмета религиозной веры, изначально распространенным по всему средиземноморскому ареалу. Практически все народы, населяющие побережье Средиземного моря, имели между собой очень тесные торговые связи. А, как известно, любые торговые отношения предполагают особое правовое регулирование. В античном мире такое регулирование могла обеспечивать только общая религия. Поэтому очень рано возникла идея *единого Бога*, заботящегося обо всех народах в равной степени. Этот Бог является безликим «законом» или «разумом» (*λογος*), проявляет же он себя в рамках того или иного родового культа. Вот как характеризует Цицерон это божественное начало: «Есть ведь истинный закон разума, существующий во всем, постоянный, непреходящий. От этого закона не дозволено что-либо отнимать или умалять в чем-либо его значение или отменять его вообще. Нет закона Рима, закона Афин, одного теперь, другого впоследствии; у всех народов во все времена существует один закон, неизменный и непреходящий, он всегда общий, учитель и правитель всех, Бог» (*Цицерон. О государстве, III, 22*).

Закон стоит над всеми народами; следовательно, над всеми богами — покровителями различных народов. В одном из орфических гимнов мы можем найти такие восхваления общечеловеческого закона:

Кнаана») согласно библейской традиции принадлежат иной расе, нежели иудеи, в то время как согласно данным археологии ханаanei считаются семитским народом, а это значит, что они, как и иудеи, происходят от Шема (синод. Сима) — принадлежат единой расе. Кнаан, праотец ханаанеев, был проклят Ноахом (синод. Ноем) за то, что он открыл наготу своего отца и посмеялся над этим: «Проклят Кнаан — раб рабов (עַבְדֵי עַבְדִּים) будет он у своих братьев» (*Берейшит 9, 25; синод. Бытие 9, 25*). Данное проклятье является правовым оправданием невозможности иметь «сыновьям Кнаана» собственной земли (одно время они занимали территорию Палестины — земли Израэля). Но наиболее удивительным является то, что ханаanei имели очень близкую с иудеями культуру. Например, среди них также было распространено обрезание. А по библейской традиции это должно было бы означать, что ханаanei происходят как минимум от Авраама. Ведь сказано: «Обрезайте крайнюю плоть вашу и будет это знамением завета (לְאוֹת בְּרִית) между Мною и вами» (*Берейшит 17, 11; синод. Бытие 17, 11*).

Объяснить подобные несоответствия можно только одним. Этнические границы иудеев были первоначально весьма размытыми. Иудеем считался тот, кто провозглашал единого Бога и отрицал языческий экуменизм. Лишь в процессе оформления библейского культа противники монотеизма были названы ханаанеями. В отличие от иудеев ханаanei активно участвовали в культурном и торговом средиземноморском союзе. Так, финикийцы и вовсе оказали колоссальное влияние на развитие ряда средиземноморских культур, включая эллинскую. Надо помнить, что изничтожающая критика иудейскими пророками поклонников Баала (угарит. Балу) — это также призыв исповедовать единого Господа Бога. «Слушайте, все народы (עַמֵּי כָּל־אֶרֶץ), внимай, земля и наполняющее ее, и будет Господь Бог свидетелем против вас, Господь из Своего святого храма (מִדְּבַר קִדְשׁוֹ). Ибо вот Господь движется от места Своего, спустится и ступит на возвышения земли, и растают все горы до низов своих, и долины распадутся, как воск от огня, как воды, стекающие при спуске. За грех (בְּמַעֲשֵׂה) Йаакова все это и за грехи (בְּחַטָּאת) дома Израэля. Кто ответственен за грех Израэля? Не Шомрон ли? И кто является возвышениями Йеуды? Не Йерушалаим ли?» (*Миха 1, 2–5; синод. Михей 1, 2–5*). В данном отрывке, когда говорится обо всех народах, используется слово «ам» (עַם), при-

ложимое главным образом к семитам, и не используется слово «гой» (גוי), относящееся к народам различных рас. С известной осторожностью можно поэтому предположить, что данное пророчество относится не только к иудеям (говорится ведь «все народы»), но и к другим семитским племенам (может быть, и к ханаанеям?).

Отрицание иудеями языческого экуменизма сопровождалось утверждением собственного, предполагающего уже не сетевую, а глубоко центристскую социальную структуру. Поэтому в иудейском символе веры: «Господь един и имя Его одно» (שׁמׁוֹ אֱחָד וְאֵל אֱחָד ה' אלהינו), а также «Слушай, Израэль: Господь — Бог наш, Господь един» (שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד), подчеркивается, что единство Бога предполагает также и единство культа. Несмотря на то что иудаизм является родовым культом, иудеи считали приемлемым принятие их веры иноплеменниками. Тем не менее, отдельным племенам ханаанеев, а именно амонитянам и моавитянам, предъявлялись более строгие требования — при исповедании иудаизма до десятого поколения они не могли сочетаться браком с евреями. «Амонитяне и моавитяне не могут войти в общество Господне, даже десятое поколение их не может войти в общество Господне во веки веков. За то, что не встретили вас с хлебом и водою, когда вышли вы из Египта, и за то, что он напал против тебя Бильама, сына Беора, из Птора, из Арам-Наараима, чтобы тот проклял тебя» (Дварим 23, 4; синод. Второзаконие 23, 3).

Центристский экуменизм иудеев был заимствован затем христианами. Император Юлиан так критикует эту идею с позиций языческого экуменизма:

«Итак, в течение десятков тысяч или, если вам угодно, тысяч лет он [Бог Израэля] не обращал внимания, что все люди, пребывая в таком невежестве, поклоняются, как вы выражаетесь, идолам, все от востока до запада и от севера до юга, за исключением небольшого племени, живущего даже еще неполных 2000 лет в уголке Палестины. Если он Бог всех нас и Творец всего, то почему он на нас не обращал внимания? Приходится поэтому думать, что Бог евреев в действительности не творец всего мира и не властвует над вселенной, но что он ограничен, как я говорил, и властью он, надо полагать, обладает ограниченной, наряду с прочими богами. И после этого мы еще будем прислушиваться к вам, что Бога вселенной вы или кто-то

из вашего корня вообразил себе до тонкости? Разве все это частности? «Бог ревнив»? А почему он ревнует и взыскивает с детей за грехи отцов²? А теперь посмотрите опять-таки, что у нас говорят об этом? Наши говорят, что Творец — общий Отец и Владыка всего, и прочие народы распределены им между богами народов и городов, и каждый управляет своей долей, как ему свойственно. Но в Отце все совершенно и все едино, а частичные божества обладают каждый другой силой: Арес ведаёт военными делами народов, Афина — военным делом, связанным с мудростью, Гермес — делами, требующими смекалки и предприимчивости, и сообразно с характером того или иного бога управляемые ими народы следуют им. И если опыт не подтверждает наших представлений, мы признаем, что наша теория — выдумка и лишена достоверности, и будем хвалить вашу. Если же, напротив, опыт от века подтверждает то, что мы говорим, а в ваших рассуждениях нигде нет ничего складного, что же вы цепляетесь за свои претензии на преимущество? Пусть мне скажут, почему кельты и германцы храбры, эллины и римляне обычно — обходительны и гуманны, будучи вместе с тем непреклонными и воинственными, египтяне — более смекалливый и склонный к искусствам народ, сирийцы невоинственные, изнеженные и вместе с тем умные, горячие, легкомысленные и попятливые люди»³.

Языческий экуменизм предполагал рациональное мышление, свободное от установок родового культа. «Ведь разум в каждом из нас есть Бог» (*Еврипид. Фр. 1018*). Поэтому эллинская философия становится теоретической базой секуляризованного эллинского вероучения, падающего отклик в религиозном поведении большинства средиземноморских народов. Этим объясняется невероятная популярность античной философии, всегда исполнявшей роль богословия эллинского язычества. Наиболее плодотвор-

² Имется в виду положение иудаизма, согласно которому Израэль получил свой священный удел за благочестивые дела праотца Авраама, «мужа праведного, бесхитростного» (אַבְרָהָם), языческие же народы происходят от пращуров, не отличившихся особой праведностью, поэтому и удел их не столь священен.

³ Юлиан. Против христиан // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М., 1990. — С. 406.

ной оказывается идея *единомногого Бога*, согласно которой Бог един и в этом качестве он непознаваем, однако человеку он является в виде различных божеств. Для эллинских философов космос является живым разумным существом, имеющим форму шара с непрерывным круговым движением, и Бог провозглашается той силой, которая движет космосом. Платон называл Богом «единое» (εἷν) — занебесную область, которая приводит в движение ум — крайнюю сферу звезд, Аристотель называл Богом «ум» (νοῦς) — самоприводящуюся в движение крайнюю сферу звезд, стоики называли Богом «пневму» (πνεῦμα) — внутренний огонь, присущий космосу и приводящий его в движение. Вместе с тем олимпийские боги представляют собой, по мнению философов, небесные тела, помещенные на крайней космической сфере, т. е. разнообразные звезды. Вот как красочно описывает Платон теофанию — явление единомногого Бога:

«Великий предводитель на небе, Зевс⁴, на крылатой колеснице едет первым, все упрямая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать отрядов; одна только Гестия не покидает дома богов, а из остальных все главные боги, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученным ему строем.

В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них свершает свое, а [за ними] следует всегда тот, кто хочет и может, — ведь зависть чужда сонму богов.

Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по краю поднебесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь; зато остальные двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться.

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба.

⁴ Зевс, по Платону, не является единым Богом, а представляет собой наиболее мудрого политического деятеля среди видимых богов.

Занебесную область не воспел пикто из здешних поэтов⁵, да пикогда и не воспоеет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания.

Мысль Бога питается умом и чистым знанием⁶, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие [Бога. — А. Ш.], хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливое, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром» (Платон. *Федр*, 247, а-е).

Представление о едином Боге служило обоснованием зримого феномена обширных экономических связей средиземноморских народов. Ведь идея единого Бога или же общечеловеческого закона сопровождалась при этом утверждением этнической самодостаточности, оправдывала наличие родовых культов. Помимо экономического союза средиземноморских народов сетевая структура эллинского язычества сделала возможным существование еще одного не менее славного явления — федерации греческих племен. Именно благодаря эллинскому язычеству была со-

⁵ Платон подразумевает, что о едином Боге (εἷν), восседающем в «занебесной области», нет никаких мифов, во-первых, потому что поэты посвящали свои стихи только явленным богам, которых можно видеть на небесном своде или в подлунном мире, во-вторых, потому что единый Бог не познаваем. Так, в диалоге «Парменид» Платон показывает, что Богу одновременно присущи противоположные качества: он движущийся и покоящийся, имеющий форму и не имеющий форму, тождественный и различный и т. д.

⁶ Т.е. Самим собой.

здана своеобразная федерация греческих полисов-государств — институт «амфикитии» (Αμφικτιονες). Амфикития как особый «храмовый союз» объединяла несколько греческих народов и имела своей целью поддержание общего религиозного культа, а значит, и права, а также дружественных взаимоотношений. Наиболее известными были Пилейский и Делосский союзы. Пилейская амфикития насчитывала в себе двенадцать греческих племен, которые дважды в год высылали своих делегатов — весной на собрание в Дельфы, а осенью в Фермопилы. Представители же Делосской амфикитии собирались в Делосе. Как правило, амфикитии строились вокруг культа бога Аполлона. Они играли совершенно специфическую институциональную роль, выполняя функции института-стабилизатора общегреческого правового пространства. Один из правовых документов, имевших силу во всех государствах, входящих в амфикитию, гласил: «Я не стану разрушать ни одного города, принадлежащего к союзу амфикитии, ни лишать его проточной воды, ни в военное, ни в мирное время, если какая-нибудь община нарушит это постановление, то я отправлюсь в поход против нее и разрушу ее города».

Федеральные постановления амфикитии должны были строго соблюдаться, всякие нарушения жестоко карались. Правовое пространство амфикитии замыкалось исключительно на греческие племена, входящие в этот союз. В этом плане уместно напомнить, что федеральные постановления Исаэля также имели нормативную силу только внутри этнической общности — внутри двенадцати колен, единственно на которых распространялись постановления Торы. К примеру, в Библии (*Шофетим 19–20; синод. Книга Судей, 19–20*) описывается гибель наложницы некоего Леви от рук потомков Бенямина и поход против них всего Исаэля, свидетельствующий о необходимости для еврейской общности строгого охранения правового пространства внутри этнических границ. Ведь поступки неевреев не могли оцениваться по принципу нравственный — безнравственный, так как любой нееврей (גוי; «гой», древнеевр. «народ») был по рождению вне Торы, вне закона. Поэтому феномен иудейского прозелитизма был фактом не столько принятия иноплеменником иудейской веры, сколько каналом социализации чужака — вхождения его в общееврейское правовое пространство. После такой социализации индивид, являющийся неевреем по рождению, становился «поселенцем» (גר צדק), обладающим всеми правами коренных жителей.

Если для иудеев индивиды, не входящие в поле правовых отношений, воспринимались в качестве «гоев», то для эллинов в качестве таковых выступали «варвары». Эллинский прозелитизм был своеобразной формой социализации варвара. Негрек по происхождению (προσηλυτος) мог стать гражданином полиса посредством участия в особых религиозных институтах, например сисситиях. В этом случае он становился «поселенцем» (μετοικος), обладающим многими правами свободных граждан. Примечательно, что Аристотель в свое время был вынужден стать таким «поселенцем», чтобы поступить в платоновскую Академию, находившуюся в Афинах, и заниматься философией, поскольку по происхождению он был македонцем. Исповедовать эллинское язычество могли только свободные граждане: «Воздавать почести богам приличествует гражданам» (Аристотель. *Политика*, 1329a30). Варвары не включались в гражданские отношения. Варвар — это потенциальный раб, если он не желает пройти эллинской социализации и принять эллинское язычество.

Характерная особенность античности в целом состояла в том, что правовое пространство распространялось лишь на тех людей, которые имели общее этническое происхождение, при этом учитывалась такая дополнительная возможность вхождения в это пространство, как прозелитизм. Право в античности имело сугубо религиозный подтекст, поэтому социализация сопровождалась принятием соответствующей веры. Следует заметить, что античное общество могло обеспечивать защиту прав своих граждан исключительно как представителей некоего единого племени либо как представителей близкородственных племен. Всегда наличествовала тесная связь с патриархальным укладом. В этом и заключается главная причина религиозной формы и секуляризованного содержания всех социальных институтов Эллады, поскольку эти институты могли транслировать социально значимое знание из поколения в поколение только как национальное достояние — как родовой культ.

Таким образом, амфикистия была не просто храмовым союзом, как социальный институт наибольшей степени общности, но она также составляла эллинское правовое пространство, содержанием которого была национальная идеология. Складывалась национальная идеология в результате деятельности *свободных ассоциаций* — «оргеонов», «тиасов», «геннетов», профессиональных союзов и т. д. Если религиозное мировоззрение эллина, отвечая ключевым принципам национального правового пространства, транслировалось по-

средством мифа, то социальное поведение (всегда религиозное по форме) служило предпосылкой национального права, нормы которого закреплялись в рамках функционирования свободных ассоциаций — специфических социальных институтов Эллады, имеющих не иерархическую, а сетевую структуру.

Эллинское язычество аттического периода (V–IV вв. до н. э.), строившееся на сетевой структуре свободных ассоциаций, является наиболее важным культурным этапом во всей истории античности. Именно эта религия стала эталонным воплощением идей национальной эллинской религии. В той же степени уместно говорить о том, что эллинская культура именно в этот период вырабатывает эталоны, считавшиеся классическими в течение многих столетий. Некоторые исследователи античности не придают данному факту существенного значения, в итоге их реконструкция античной идеологии оказывается несколько уязвимой. Например, А. Ф. Лосев в качестве принципиального явления истории античной культуры определил «*поздний эллинизм*», а точнее — философско-религиозное учение неоплатоников. В результате им акцентируются исключительно мировоззренческие аспекты греческого язычества и совершенно упускается из виду институциональный характер религии древнегреческого полиса. Язычество позднего эллинизма функционировало уже не в рамках полисных социальных институтов — социальное действие в эту эпоху было уже почти христианским. Поэтому эллинское язычество являлось тогда элитарной субкультурой эллинистической аристократии и все меньше и меньше отражало подлинную национальную идеологию эллинистического мира.

Культурно-историческая концепция А. Ф. Лосева слишком опосредованно рассматривает культуру античности и делает это сквозь призму во многом чуждого духу классической Эллады неоплатонизма. Так, в «*Истории античной эстетики*» представлена реконструкция динамики античной культуры с позиций идеализирующей и слишком элитарной философии неоплатонизма — философии, довольно косвенно отражающей социальные реалии классической эллинской идеологии. Как видим, выбор той или иной эпохи в многовековой истории античности в качестве краеугольной в осмыслении всей динамики культуры имеет принципиальное методологическое значение. Сам выбор поэтому должен быть строго аргументирован. По моему убеждению, эллинское язычество аттического периода и составляет классическую эллинскую идеологию.

Феномен *классической эллинской идеологии* может иметь различные варианты своей интерпретации. Во-первых, он может быть эксплицирован сквозь призму экономических отношений — в связи с особым типом рабовладения, во-вторых, сквозь призму политических отношений — в связи с полисной демократией, в-третьих, сквозь призму социальных отношений — в связи с сетевой системой свободных ассоциаций или культовых товариществ. Последний способ интерпретации имеет ряд преимуществ, поскольку выявляет чисто эллинские социальные институты, в частности особые институты социализации. В греческом обществе не было общественного союза без религиозного центра. Все свободные ассоциации предполагали особый культ, так что каждая фила, каждое общество поклонялись своему особому богу или герою, именем которого они собственно и обозначались. «Товарищества купцов, ветеранов, даже философские союзы объединялись вокруг того или иного божества-покровителя»⁷. Например, Асклепий был покровителем союза врачей, Гефест — союза кузнецов, Орфей — философского союза пифагорейцев и т. д. Коммуникативные общности подобных товариществ и служили институциональной основой классической эллинской идеологии, соответственно и эллинской религии. О сакральном характере культовых товариществ говорит уже то, что в античной трагедии они символизировались хором.

Полис имел сетевую политическую и социальную структуру — он состоял из самодостаточных и равноправных свободных ассоциаций, имеющих вид культовых товариществ: сисситий, гешетов, профессиональных, в том числе и философских, союзов и т. д. Именно поэтому Аристотель называл государство «общением» (*Аристотель. Политика, 1252a1*), ведь в товарищества должны были входить люди с «дружелюбным отношением» друг к другу. Демократические институты культовых товариществ в качестве своей идеологии могли предполагать лишь специфическое язычество, которое мы называем теперь эллинским, — такую систему религиозных ценностей, для которой не характерны идеи иерархичности и централизации. И действительно, в эллинском язычестве мы не находим идеи строгой социальной иерархии между свободными гражданами. В Элладе была очень высокая социальная

⁷ Устинова Ю. Б. Частные культовые сообщества у греков (Атика 6–4 вв. до н. э.) // Быт и история в античности. — М., 1988. — С. 192.

мобильность. Даже многие жреческие должности являлись выборными. Назначение прослойки жречества сводилось только к «охране существующих священных зданий, восстановлению приходящих в ветхость и заботе обо всем остальном, что служит для поддержания религиозного культа» (Аристотель. *Политика*, 1322a20). Поэтому жрец — это государственная должность, функция которой состоит в «попечении» (Аристотель. *Политика*, 1322a25).

По причине все той же сетевой структуры мы не обнаруживаем в Элладе единого культа. Если в Израэле единым центром был город Йерушалаим, в котором находился храм единого Бога, то в Элладе святые места связывались с именами различных божеств и героев. Поэтому если все жертвоприношения, которые предписывались иудаизмом, приносились исключительно в Йерушалаиме, на храмовой горе, то в Элладе жертвоприношения можно было совершать в различных местах. Таким образом, языческая окрашенность социальной жизни проявляла себя в том, что социальное действие (по Аристотелю, «общение») в качестве условия своей возможности предполагало сетевую структуру организации общества — государство свободных граждан, в котором все лично знают друг друга и принимают коллективные решения; в результате такое государство строится как самодостаточная совокупность свободных ассоциаций.

Культовые товарищества были посетителями норморегулирующей функции государства, а «дружба», обозначая принадлежность к той или иной ассоциации, приравнивалась к «правосудию»: «Насколько люди объединены взаимоотношениями, настолько и дружбой, потому что и правом тоже [настолько]» (Аристотель. *Никомахова этика*, 1159b30). Дружба, как особый тип отношений между членами свободной ассоциации, расценивалась в качестве правового отношения, по этой причине социальное согласие («единомыслие»), необходимое для демократического правления, называлось Аристотелем «государственной дружбой» (Аристотель. *Никомахова этика*, 1167b5). И Платон, и Аристотель сходились в том, что чем совершеннее государство, тем больше в нем дружбы и тем большую роль играют там культовые товарищества. «Дружелюбные отношения — величайшее благо для государства (ведь при наличии этих отношений менее всего возможны раздоры)» (Аристотель. *Политика*, 1262b10). При тиранической форме правления в государстве не могут функционировать свободные ассоциации, поэтому в нем «дружба невозможна совсем или мало[возможна]» (Аристотель. *Никомахова*

этика, 1161a30). Дружба не мыслима по отношению к рабам или варварам, так как дружба есть отношение внутри соответствующей свободной ассоциации. Сетевая структура ассоциаций порождает, в свою очередь, демократическое государство. Вследствие этого в качестве важнейшего правила можно рассматривать следующее положение: «Что всем на пользу, то и есть право» (*Аристотель. Никомахова этика, 1160a30*).

Участники такой разнovidности свободных ассоциаций, какими были сисситии, собирались для совместного жертвоприношения, при этом устраивались пышные торжества с богатой трапезой в складчину. Сисситии были наиболее распространенной формой свободных ассоциаций. Аристотель, к примеру, утверждает, что «в них должны принимать участие все граждане» (*Аристотель. Политика, 1330a5*). Всякий свободнорожденный помимо официальных государственных культов, обязательных для всех, имел отношение к особому культу внутри свободной ассоциации, в частности сисситии. Основными разнovidностями сисситий были тиасы и оргеоны. Тиасы организовывались вокруг культа Диониса, Геракла, Сабазии, Матери богов, Афродиты и др. Оргеоны складывались на основе культа героям, в частности Асклению и Амину. На основании отдельных свидетельств можно предположить, что оргеоны были одним из институтов прозелитизма — социализации варваров. Отсюда и культ героев, а не богов, особым образом подчеркивающий своеобразие эллинской религии.

Благодаря отпращиванию культа в соответствии с товарищеским договором «в государствах и возникли родственные союзы и фратрии и жертвоприношения и развлечения — ради совместной жизни. Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни» (*Аристотель. Политика, 1280b35*). Любой социально-религиозный институт организовывался как свободная ассоциация и имел в качестве своего ядра сисситию — общественную жертвенную трапезу. Итак, культовые практики греческого язычества распадалась на общеобязательные государственные культы и специализированные культы внутри гражданских (товарищеских) объединений.

Дружба внутри товарищества носила не только политический, но и глубоко личный характер. В иудейской среде основным каналом трансляции религиозных ценностей служила семья. В то время как в греческой среде таким каналом была

незаинтересованная дружба между мужчинами, а именно дружеское чувство между старшими, бескорыстно бравшими на себя роль наставников, и младшими, испытывавшими благодарную любовь за приобретаемые знания. Эта особая форма трансляции накопленного опыта получила название «недерастии» (παιδραστεια)⁸. Любовь между мужчинами была обычным явлением в военизированных обществах — таких, как эллинское. Ведь в них культивировались исключительно мужские доблести, такие, как сила, храбрость, верность и т. д., так что всегда существовала тенденция приписывать нормальную любовь мужчины к женщине. Греческий полис в целом и каждая его свободная ассоциация представляли собой некий «мужской клуб» (ανδρειον), в котором сохранились черты архаической дружины — союза верных друг другу друзей-воинов. Мужская дружба между представителями одного культового товарищества являлась наследием воинских союзов времен архаики. Однако и в IV веке некоторые греческие военачальники полагали, что армия должна состоять из пар любовников, которые воодушевляли бы друг друга на подвиги и самопожертвование.

Дружеские отношения играли исключительную роль при личной социализации — вхождении в ту или иную свободную ассоциацию. Нередко недерастия выступала в качестве необходимого шага инициации юноши, когда тот именно таким образом проходил основные этапы социализации. Так, Страбон упоминает, что на Крите «...любовник попросту похищал юношу, впрочем, с ведома его близких. Похищенного сначала привозили в «мужской клуб», ανδρειον, похитителя, а затем он отправлялся с этим последним и его друзьями на два месяца за город, где устраивались пиры и охоты: по окончании медового месяца вернувшегося эфеба встречали торжественным празднеством: он получал от своего любовника, сверх прочих подарков, доспехи и становился его παρασταθεις, оруженосцем. Его принимали в орден Славных, Κλεινοι, и отныне он полноправно участвует в жизни знати, считается взрослым мужчиной, занимает почетные места в хорах и гимназиях. Очевидно, что все это означает принятие в аристократическое воинское братство»⁹.

⁸ В современной культуре данный термин обозначает исключительно сексуальную сторону отношений в мужской дружбе.

⁹ Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). — М., 1998. — С. 51.

Приобщение младшего к общественной жизни старшего протекало в повседневных беседах и в совместной жизни. Так, ученики зачастую проживали в доме своего учителя. Например, Зенон Элейский проживал у Парменида — своего учителя, и даже поговаривали, что он был его любовником. Для эллинов это была обычная модель образования — «*παίδεια* реализуется в *παιδαγωγεία*. Это кажется диким современному человеку-христианину. Нужно понять, что это обусловлено всем строем жизни древних»¹⁰. Греческая семья не могла дать образования. Предназначением женщины служило лишь вскармливание младенца до семи лет. Отец же не мог дать образования сыну — он был занят бурной общественной жизнью, не дающей передышки: клубы, пиры, политическая деятельность. Единственным каналом образования оставалась дружеская связь со старшими.

Приведу один только отрывок из Платона, в котором в поэтических красках воспевается педерастия как модель воспитания:

«Каждый выбирает среди красавцев возлюбленного себе по праву и, словно это и есть Эрот, делает из него для себя кумира и украшает его, словно для священнодействий. Спутники Зевса¹¹ ищут Зевсовой души в своем возлюбленном: они смотрят, склонен ли он по своей природе быть философом и вождем, и, когда найдут такого, влюбляются и делают все, чтобы он таким стал. Если раньше они этим не занимались, то теперь ими берутся, собирают сведения откуда только могут и учатся сами. Они стремятся выследить и пайти в самих себе природу своего бога и добиваются успеха, так как принуждены пристально в этого бога всматриваться. Становясь прикосновенными ему при помощи памяти, они в исступлении воспринимают от него обычаи и нравы, насколько может человек быть причастен богу. Считая, что всем этим они обязаны тому, в кого влюблены, еще больше его ценят; черная у Зевса, словно вакханки, и изливая почеркнутое в душу любимого, они делают его как можно более похожим на своего бога. Те же, кто следовал за Герой, ищут юношу царственных свойств и, найдя такого, ведут себя с ним точно так же.

¹⁰ Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). — С. 55.

¹¹ Здесь и далее явно напрашивается сравнение различных богов, выбирающих себе юношей, с различными философами, отбирающими себе учеников.

Спутники Аполлона и любого из богов, идя по стопам своего бога, ищут юношу с такими же природными задатками, как у них самих, и, найдя его, убеждают его подражать их богу, как это делают они сами. Приучая любимца к стройности и порядку, они, насколько это кому по силам, подводят его к занятиям и к идее своего бога. Они не обнаруживают ни зависти, ни низкой вражды к своему любимцу, но всячески стараются сделать его похожим на самих себя и на бога, которого почитают. Если истинно влюбленные осуществят так, как я говорю, то, к чему они усердно стремятся, то их усердие и посвященность в таинства оказываются прекрасными благодетельными для того, кого взял себе в друзья его неистовый от любви друг» (Платон. *Федр*, 252 d – 253 c).

Соревновательному духу свободных ассоциаций — этим своеобразным «мужским клубам» — соответствовал специфический вид богопочитания, столь распространенный в Элладе, а именно «агон» (αγων) — общественное состязание между свободными гражданами, всегда имеющее сакральный смысл. Считалось, что победителем такого состязания мог оказаться только наиболее достойный человек, вследствие чего именно он выражал собой воплощенного бога в той области, в которой он соревновался с другими. Поэтому победители агона широко прославлялись по всей Элладе и им воздвигались даже статуи, словно богам или героям. Основными видами агона были мусический и гимнасический. В мусическом соревновались поэты и писатели, в гимнасическом — атлеты.

На основании понятия классической эллинской идеологии можно выделить различные этапы истории античной философии. Так, критерий периодизации античной истории Ф. Ф. Зелинского можно использовать и для *периодизации истории философии* (см. рис. 2).

С учетом того, что аттический период является расцветом эллинской религии, соответственно и классической эллинской идеологии, было бы вполне уместным предположить, что этот же период выступает и в качестве этапа расцвета античной философии. И действительно, именно тогда жили два, пожалуй, наиболее мощных ума Эллады — Платон и Аристотель. К философии периода становления классической эллинской идеологии относятся системы физиологов — Фалеса, Анаксимена, Гераклита, Анаксимандра, Анаксагора, Эмпедокла, Парменида, Зенона Элейского, Демокрита и др. Как уже было сказано, к философии пери-

ода расцвета классической эллинской идеологии относятся всеобъемлющие философские системы Платона и Аристотеля. К философии периода заката классической эллинской идеологии имеют отношение три эллинистических школы: стоическая, эпикурейская и скептическая. И, наконец, к философии периода императорского Рима, когда осуществлялись попытки реставрации классической эллинской идеологии, относится система неоплатоников, завершающая философские построения античности. Как видим на рис. 2, в истории античной философии был длительный перерыв, когда не существовало самостоятельной философской концепции — господствовали лишь эпигонские системы, не имеющие самостоятельной ценности.

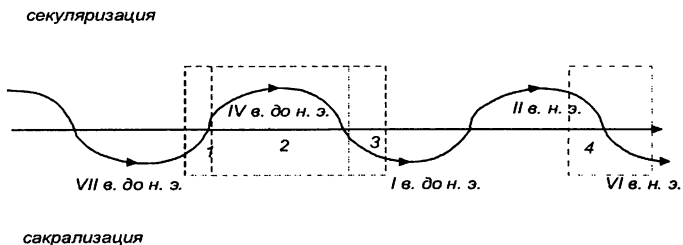


Рис. 2. Синусоида «секуляризация — сакрализация», отражающая смену основных периодов античной философии:

- 1 — философия периода становления классической эллинской идеологии;
- 2 — философия периода расцвета классической эллинской идеологии;
- 3 — философия периода заката классической эллинской идеологии;
- 4 — философия периода императорского Рима и попытки реставрации классической эллинской идеологии

Стоит отметить, что в традиционных периодизациях истории античной философии, восходящих еще к Г. В. Ф. Гегелю, в качестве отдельного этапа выделяются софисты и рассматриваются как предшественники Сократа. Однако это является некорректным, поскольку «софистами» философы называли всех риториков, претендующих на позитивное знание, отличное от философского, а риторы существовали на всем протяжении более чем тысячелетней истории античной философии.

Секуляризованное знание эллинского язычества строилось на базе риторики. Но риторика не способна давать позитивное знание, поэтому философия взяла на себя функции по обо-

снованию эллинского язычества практически с момента своего зарождения. Фигура философа была для эллина сродни фигуре пророка. Почти с каждым философом связывались те или иные пророчества. Вот примеры прозорливости Фалеса: «Фалес, по преданию, первым предсказал затмение солнца, которое произошло в царствование Астиага» (*Цицерон. О дивинации, I, 49, 112*); «Некоторые говорят, что Фалес по каким-то приметам предвидел дождь и посоветовал в тот час не выходить из дому» (*Николай из Дамаска, фр. 68*). Вот свидетельство о пророчестве Анаксагора: «Говорят, что Анаксагор предсказал падение камня [метеорита. — А. Ш.], случившееся у Эгоспотамов» (*Диоген Лаэртский, II, 10*). Некоторым философам приписывались со-творения чудес. «Эмпедокл совершил много различных чудес. Так, однажды, когда этесии подули так сильно, что повредили урожай, он велел ободрать ослов и изготовить мехи, а затем растянул их по холмам и вершинам гор, чтобы поймать ветер. Ветер улегся, и его прозвали “Запретитель ветров” (*Κωλύσωνεμος*)» (*Диоген Лаэртский, VII, 60*). Рассказывают даже, что Эмпедокл, подобно древнему герою, при жизни стал богом: «...Эмпедокл пошел к Этне, и, дойдя до огнедышащего кратера, прыгнул в него, и исчез, желая подтвердить молву о самом себе, по которой он стал богом. Узнали об этом позже, когда один из его башмаков выбросило [из кратера вулкана], а он имел обыкновение носить бронзовые» (*Диоген Лаэртский, VII, 69*).

В основном с обожествляемыми философами связывался культ бога Аполлона. Существует такое свидетельство о Пифагоре: «Аристотель говорит, что кротонцы звали Пифагора “Аполлоном Гиперборейским”» (*Элиан. Пестрая история, II, 26*). А вот эпиграмма Диогена Лаэртского, посвященная Платону:

*Двух Аполлон сыновей — Эскулапа родил и Платона;
Тот исцеляет тела, этот — целитель души.*

К жилищу философов часто относились как к священному месту: «Тимей сообщает, что дочь Пифагора в девичестве была пачальницей [хора] кротонских девиц, в замужестве — женщин. Дом [Пифагора] кротонцы превратили в храм Деметры, а переулоч назвали Мусеем [= Святилищем Муз]» (*Порфирий. Жизнь Пифагора, 4*).

Наиболее божественным мужем среди философов чтился, конечно же, Платон:

«Четыре раза в четырех диалогах говорит Платон боговдохновенно. Первый раз — в *«Тимее»*, где он вдохновляется, обаянный Богом, и словно произносит речь Творца к небесным силам об их устроении, именуя их младшими богами; оттого и Ямвлих в своих объяснениях называет этот диалог «речью Зевса». Второе божественное вдохновение Платона — в *«Государстве»*, где он обаян Музами и представляет Муз, вершащих исход созданного им государства; там он и говорит: «Все, что возникает, неизбежно должно погибнуть». Третье божественное вдохновение Платона — в *«Федре»*, где Сократ в тени платана философствует об Эросе, обаянный нимфами. Четвертое божественное вдохновение Платона — в *«Теэтете»*, где он вдохновляется философией и представляет философа-вождя, то есть умозрителя. Вот для чего стремятся все к платоновской философии»¹².

Считалось, что эллинские философы были столь мудры потому, что получали посвящение в древние родовые культы других народов: «Мудрейшие из эллинов — Солон, Фалес, Платон, Евдокс и Пифагор — ... ездили в Египет и беседовали с жрецами [для греков это значило, что они у них «учились». — А. Ш.]» (*Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 10, 354 DE*). Более подробное свидетельство о Платоне: «Следует также знать, что ездил он и в Египет к тамошним жрецам и у них изучил их священные науки. Оттого и в *«Горгии»* говорит: «Клянусь псом, этим египетским богом...» Дело в том, что, как эллины почитают статуи, так египтяне почитают животных, видя в них символ того божества, которому они посвящены. Хотел он познакомиться и с магами, но так как в это время в Персии случилась война и он не мог туда попасть, то он отправился в Финикию и там познакомился с магами и выучился магической науке. Оттого он и в *«Тимее»* обнаруживает знание гаданий по жертвам и говорит, какие значения имеет печень, утроба и все остальное»¹³.

Теоретические построения эллинских философов имели значительный социальный резонанс. Философские школы часто брали на себя функцию политической партии — вырабатывали четкую политическую платформу и успешно отстаивали принятие важных политических решений. В отдельных государствах философы ста-

¹² Олимпиадор. Жизнь Платона // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 445.

¹³ Там же. — С. 448.

повились даже законодателями. Несколько иначе стала складываться картина на четвертом этапе истории философии — этапе императорского Рима. Философы начали утрачивать свою былую социальную значимость — они перестали обожествляться в глазах народа и исполнять роль пророков. Они все более и более замыкались в аристократической субкультуре. Попытки реставрации классической эллинской идеологии выглядели лишь как стремление сохранить позиции эллинской аристократии. Поэтому данная реставрация имела форму многочисленных попыток возрождения «полисной идеологии», что проявляло себя в «распространении культа греческих героев и философов, своеобразном обожествлении символов полисного самоуправления»¹⁴. На закате этого периода была осуществлена наиболее одиозная и дерзкая попытка реставрации религии древнегреческого полиса императором Юлианом, прозванного христианами историками Отступником. Для поздней античности классическая эллинская идеология стала выражать собой идею античной культуры как таковой и, оформившись в аристократическую субкультуру, она стремилась противопоставить себя идеологии христианской.

Теоретической базой реставрации классической эллинской идеологии выступило мощное движение неоплатонизма. В качестве главной своей миссии неоплатоники усматривали необходимость систематизации всего культурно-философского наследия. Подводя итоги всей истории античности, своим ретроспективным взглядом они идеализировали культурное прошлое и тем самым подвергали сакрализации до предела секуляризованное эллинское язычество. Полис времен Платона и Аристотеля становится культурным идеалом всей античности. Таким образом, поздняя античность есть своего рода сакрализация аттического периода. Например, в *«Платоновской теологии»* Прокл не только обосновывает религиозные положения философии Платона, но и подвергает мощной сакрализации изначально секуляризованное вероучение.

В критике иудео-христианства Юлиан указывает на то, что отдельные библейские положения изложены у Платона куда более системно:

¹⁴ Свещицкая И. С. К проблеме «греческого возрождения» в полисах II в. (Культурные рецепции в идеологии и в повседневной жизни) // Быт и история в античности. — М., 1988. — С.133.

«При этом Моисей не говорит, что бездна, тьма и вода созданы Богом. А ведь раз он говорит о свете, что он явился по приказу Бога, то следовало как-нибудь сказать и о тьме, и о бездне, и о воде. А он ничего вообще об их происхождении не говорит, хотя часто их упоминает. К тому же он не упоминает ни о происхождении, ни о сотворении ангелов, ни о том, каким образом они были обольщены, а говорит только о материальном, касающемся неба и земли; таким образом, согласно Моисею, бестелесного бог ничего не создал, а лишь упорядочил существовавшую до того материю¹⁵. Ведь слова «земля же была безводна и пуста» означают не что иное, как то, что жидкое и твердое вещество у него — материя, а Бога он выводит лишь как организатора ее.

А вот послушай, что говорит о мире Платон. «Действительно, все небо, или космос — назовем это и иначе, как это покажется приемлемее, — существовали всегда, не имея никакого начала, или же возникли, имели некое начало? Мир имеет начало. Ибо он доступен зрению и осязанию и обладает телесностью. А все такое — нечто чувственное; чувственное же, воспринимаемое рассудком и ощущением, возникает и является смертным... Итак, по правильному рассуждению надо признать этот мир живым существом, одушевленным и разумным, которое в самом деле родилось по промыслу божьему»¹⁶.

Критикуя христианство, Юлиан не отрицает, тем не менее, иудаизм как древний родовой культ:

«Клянусь богами, я — один из тех, кто не собирается исполнять вместе с иудеями их церемонии, но я всегда почитаю Бога Авраама, Ицхака и Йаакова, которые, будучи халдеями, принадлежат к роду священников и богослужителей, научились обрезанию, когда жили среди египтян, и стали поклоняться Богу, который, будучи превеликим и могучим, был благосклонен ко мне и к тем, кто чтит его, как Авраам, но не на вас [христиан. — А. III.] не взирает. Ибо вы не подражаете Аврааму, не воздвигаете Богу алтарей, не строите ему жертвенников и не почитаете его священнодействиями, как тот»¹⁷.

¹⁵ Юлиан намскаст, что Бог Израэля — демиург, описанный Платоном в «Тимее».

¹⁶ Юлиан. Цит. изд. — С. 402–403.

¹⁷ Юлиан. Там же. — С. 430.

Реформы Юлиана потерпели со временем сокрушительную неудачу. В 529 г. эдиктом Юстиниана была запрещена деятельность философских школ, в первую очередь это касалось неоплатонической Академии. С этого момента античная цивилизация уступила дорогу уверенно шагающей вперед цивилизации христианской. Но что стало с неоплатониками — последним оплотом умирающего эллинского язычества? В 531 г. виднейшие академики предприняли путешествие в Персию с целью найти покровительство у недавно обретшего трон шаха Хосрова — царя-философа и язычника. Агафий Миринейский описывает это событие так: «Дамаский сириец, Симпликий киликиянин, Евлалий фригиец, Прискиан лидиец, Гермий и Диоген финикияне представляли, выражаясь поэтическим языком, цвет и вершину всех занимающихся философией в наше время. Они не приняли господствовавшего у римлян учения о Божестве [христианство. — А. III.] и полагали, что Персидское государство много лучше, будучи убеждены в том, что внушалось им многими, а именно что там власть справедливее, такая, какую описывает Платон, когда философия и царствование объединяются в одно целое, что подданные, все без исключения, разумны и честны, что там не бывает ни воров, ни грабителей и не претерпевают никакой другой несправедливости, так что если кто-нибудь оставил свое ценное имущество в самом пустынном месте, то его не возьмет никто, случившийся там, но оно останется в целостности, если и не охранялось, для оставившего его, когда тот возвратится. Они были убеждены в этом как в истине. К тому же им запрещено было и законами, как не принявшим установленных верований [христианство. — А. III.], оставаться в безопасности дома. Поэтому они немедленно собрались и отправились к чужим, живущим по совершенно другим обычаям, чтобы жить там в дальнейшем...» (*Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана, II, 30*).

После своего воцарения Хосров стал осуществлять крупномасштабные реформы, пытаясь восстановить былое величие Персии. Эти реформы проводились под знаменем зороастризма — родовой религии иранцев, позиции которой в обществе к тому времени давно уже были поколеблены. За возрождение утраченных традиций зороастризма Хосров был даже прозван «Ануширван» (пехл. «с бессмертной душой»). В его правление были созданы единые списки «Авесты» и составлен зороастрийский канон. Этот шах покровительствовал наукам и искусствам. Существуют

свидетельства, что Хосров изучил труды Аристотеля и Платона, «что от него не ускользнули ни *“Тимей”*, хотя последний весьма богат геометрическими теориями и исследует движения природы, ни *“Федон”*, ни *“Горгий”* и никакой другой из красивейших и труднейших диалогов, такой, скажем, как *“Парменид”*» (*Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана, II, 30*). На этом основании можно предположить, что при дворе Хосрова было очень много высокообразованных эмигрантов из Византии, занимавшихся переводами древних философов, — последние последователи эллинского язычества находили приют на Востоке.

Академики все же вернулись из Персии — зороастризм явно не удовлетворил их ожиданиям, ведь эта религия предполагала центристскую, а не сетевую социальную структуру. Но Хосров все же оказал академикам свое покровительство — согласно условиям мирного договора, который он заключил с Юстинианом в 532 году, вернувшимся на родину академикам была обеспечена личная неприкосновенность, свобода в выборе места жительства и, наконец, право исповедовать ту веру, которую они сами сочтут истинной. Вместе с тем эллинским ученым, которые решили все же остаться, было уготовано куда более светлое будущее, они основали уникальную традицию энциклопедистов и переводчиков, познакомивших арабов-мусульман с лучшими образцами античной мудрости. Тем самым они обусловили саму возможность возникновения Арабского Возрождения VIII–IX вв. Нужно не забывать, что именно арабы познакомили затем Западную Европу с Платоном и Аристотелем — за столетия христианства от эллинского язычества в бывшей Римской империи не осталось уже и следа.

Только в эпоху Европейского Возрождения XIV–XVI вв. эллинское язычество находит значимый культурный отклик в европейской среде. Возрождается неоплатоническая философская традиция, в прозаических произведениях начинают подражать стилю античных авторов, в литературе и живописи широко заимствуются эллинские мифологические сюжеты. С тех пор интерес к античности не ослабевал. В наши дни интерес к античной культуре возобновляется с новой силой. В этом плане работы Ф.Ф. Зелинского — уникальный клад, в котором вдумчивый читатель может очень многое почерпнуть о мировоззрении эллина.

Андрей Шуман

**ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ
РЕЛИГИЯ**

І. Введение

1. Среди всех так пазываемых “языческих” религий нет ни одной, которая была бы нашей интеллигенции в одно и то же время и так хорошо известна и так глубоко неизвестна, как древнегреческая. Это может показаться парадоксальным, и тем не менее это так.

Ее известность — осадок двух эпох. Во-первых, эпохи французского классицизма (не будем заглядывать далее) XVII в. с его культом греческой мифологии и в поэзии, и в изобразительном искусстве, и во всей тогдашней “галаэтной” жизни. Как известно, этот классицизм перекинулся и к нам, изучение греческой мифологии стало обязательным предметом несложного образования немногочисленной русской интеллигенции, и краткое греческое руководство Аполлодора стало первой грекоязычной книгой, переведенной и напечатанной по-русски по приказу самого императора Петра I. Отсюда популярность греческих богов — правда, по традиции того же французского классицизма, более в их латинских наименованиях. Они положительно вытеснили из сознания людей христианских святых; и верующий интеллигент, для которого и св. Пантелеймон, и св. великомученица Варвара, и даже сам св. Николай Чудотворец были лишь простыми, хотя и произносимыми со священным трепетом, именами, — соединял в то же время очень определенные представления с Зевсом-Юпитером и Герой-Юноной, со строгой Палладой-Минервой и легкомысленной Афродитой-Венерой, с воинственным Марсом и хитрым Меркурием.

Определенные, без сомнения; только правильные ли? Вот вопрос. И ответить на него приходится: нет, безусловно неправильные. Именно популярность греческой мифологии была сильнейшей помехой пониманию греческой религии: она была одной из главных причин того, что эту греческую религию как таковую отказывались принимать всерьез. Топ задавал Овидий, певец галаэтного Рима эпохи Августа, столь родственной по настроению веку французского короля-Солнце; а в роскошном цветнике его “Метаморфоз” можно было пайти какой угодно аромат, кроме религиозного. Неисправимый волокита Юпитер, ревнивая и сварливая Юнона, вороватый Меркурий, кокетливая Венера, склонный к выпивке Вакх — помилуйте, какая ж это религия!

Это, повторяю, осадок одной эпохи, эпохи французского классицизма. Ее вредное влияние было отчасти уравновешено концом XVIII в. и началом XIX, эпохой так называемого “неогуманизма” — Вишкельмана, Гете, Шиллера. Произошла реакция, по главным образом на эстетической почве. Зевс Фидия даже в тех позднейших преломлениях, которые только и знал Вишкельман, — это все же не овидиевский сластолюбивый вельможа, и Гете не даром так любил его супругу, мнимополиклетовскую Геру, от которой на него веяло, “как от поэмы Гомера”. И все же эта реакция, самым красноречивым выражением которой был восторженный гимн Шиллера в честь “богов Греции”, была исключительно эстетического характера: античные божества, объявляющиеся в красоте, *противопологались* христианскому в его исключительной духовности; и когда Гете в незабвенной сцене изобразил свою замученную Гретхен в молитве перед Богородицей — “о склони, Многострадальная”... — ему и в голову не приходило, что в сущности она у него призывает прямую наследницу древней богини, прообраза скорбящих, Деметры.

Требовалось очень внимательное изучение древнего мира для того, чтобы греческая религия получила свою справедливую оценку; это изучение производилось, разумеется, в недрах науки о древнем мире — классической филологии. Не сразу были найдены верные пути: иные прямо завели исследователей в дебри, другие, будучи сами по себе хорошими, все же не вели к той цели, которую мы имеем в виду здесь. Увлечения вишкельмановских времен в связи с мистицизмом Сведенборга и Калиостро (прошу припомнить настроение нашей Александровской эпохи) повели к пышному расцвету древнегреческого “символизма” (Сент-Кроа, Крейцер), вызвавшему в свою очередь крайнюю реакцию в духе миновавшего “просветительства” (Фосс, Лобек), после которой как-то целовко было даже заикаться о благодати элевсинских мистерий. Богатый сравнительно материал, доставленный изучением священных книг Индии и Ирана, поставил ребром вопрос о происхождении греческих представлений о богах; решали его обыкновенно в духе физического монизма, исходя либо от световых (“солярная теория” Макса Мюллера и др.), либо от атмосферических явлений (Форхгаммер). Но, не говоря уже о несомненных односторонностях и заблуждениях, ясно, что греческая религия как таковая могла быть только затмлена всеми этими толкованиями. Пусть Паллада-Афина была первоначально грозовой тучей, что очень вероятно; все же это была не та Афина,

которая, по религиозному представлению Солона, простирает свои руки над его родиной и своим великодушным заступничеством спасает ее от гибели. Ясно, что и методы “исторической школы”, изучавшей развитие культов в ранние эпохи странствований и скрещений греческих племен, непосредственно не вели к выяснению сущности греческой религии; и

если тем не менее имя основателя этой школы, Отфрида Мюллера, должно быть названо с честью как имя одного из главных иерофантов эллинизма, то это благодаря тому, что он и в своих книгах об истории греческих племен, и в своем издании “Евменид” Эсхила сумел соединить генетическую цель своих трудов со служением той задаче, о которой речь идет здесь.

В настоящее время света уже пролито достаточно; внутри классической филологии серьезная оценка древнегреческой религии — совершившийся факт. Если — чтобы назвать только двух ее корифеев — Эрв. Роде говорит, что “самые глубокие, как и самые дерзкие мысли о божестве были продуманы в древней Греции”, если Виламовиц называет эллинов “самым благочестивым народом мира”, — то смысл совершившегося переворота ясен. Все же в сознание интеллигенции он еще не проник; это раз. А затем — подробное *изложение* греческой религии по-прежнему остается задачей будущего. Само собой разумеется, что оно должно быть дано на исторической почве; но хотя и имеются сочинения, гордо называющие себя “Историей греческой религии”, все же это в лучшем случае — хорошие сборники материалов. Автора этих строк не покидает надежда, что ему будет суждено заполнить этот важный пробел; в каком духе он предполагает это сделать — это показывают соответствующие главы его конспективной “Истории античной культуры” (изд. Сытина). Но здесь его задача другая: историческая точка зрения остается в стороне, будет изложена, так сказать, сущность *греческой религии в эпоху расцвета греческого народа.*



Афина

вещает эллинов “самым благочестивым народом мира”, — то смысл совершившегося переворота ясен. Все же в сознание интеллигенции он еще не проник; это раз. А затем — подробное *изложение* греческой религии по-прежнему остается задачей будущего. Само собой разумеется, что оно должно быть дано на исторической почве; но хотя и имеются сочинения, гордо называющие себя “Историей греческой религии”, все же это в лучшем случае — хорошие сборники материалов. Автора этих строк не покидает надежда, что ему будет суждено заполнить этот важный пробел; в каком духе он предполагает это сделать — это показывают соответствующие главы его конспективной “Истории античной культуры” (изд. Сытина). Но здесь его задача другая: историческая точка зрения остается в стороне, будет изложена, так сказать, сущность *греческой религии в эпоху расцвета греческого народа.*

2. Но где же мы ее найдем, эту “сущность” греческой религии?

Ответ затруднителен; и именно в этой затруднительности заключается *внутренняя* причина того незнакомства европейской интеллигенции с греческой религией, о которой была речь до сих пор.

Где найдем мы сущность христианства? — в Евангелии. — Сущность иудаизма? — В Торе и пророках. — Сущность ислама? — В Коране. Все это — канонические книги, каждая строка которых характерна и обязательна для приверженцев соответствующих религий. Получились они благодаря наличности основателя религии и могущественного духовенства, оберегавшего (действительную или мнимую) чистоту его учения от посторонних вторжений. Ни того, ни другого в древнегреческой религии не имелось — в этом ее сила, в этом и ее слабость. Самое понятие “канона” было в этой области органически противно свободолюбивому духу эллина. Совершенно правильно отцы церкви называли эллинизм “отцом всех ересей”; слово “ересь” означает “выбор”, а право выбора было для эллина неотъемлемым признаком умственной свободы. Какова “природа” божества? Есть ли это чисто духовное, нематериальное существо? Или оно лишь соткано из более тонкой, нетленной материи, из “небесного эфира” и поэтому не подвержено обмену веществ, не нуждается ни в пище, ни в питье, ни во сне? Или, наконец, оно вообще вроде человека, но имеет в своих жилах не кровь, а “ихор”, питается не хлебом, а нектаром и амброзией и потому не старится и не умирает? Все эти мнения были высказаны; каждому было вольно признавать правильным то, которое ему было понятнее и доступнее, и на смех были бы подняты те, кто вздумал бы призывать небесные и земные громы на ишакомыслящего и верующего. Но зато, когда засверкает на небесах полная луна месяца Гекатомбеона, тут уже каждый афинянин выйдет на улицу, на площадь Акрополя смотреть торжественное шествие старцев, юношей и дев через Пропилеи к храму Афины-Градодержицы, в священном трепете дрогнет его сердце при звуках старинного гимна в честь ее — “Грозную дочь Громовержца восславим”, — и счастлив будет тот, кто увидит свою молодую дочь среди кошениосиц богиши.

Итак, нет для эллинской религии канонической “книги”; это раз. Но нет также и того, что выручает исследователя индийской, египетской, вавилонской религии — богатой богословской литературы. Правда, это уже не органический, а случайный недо-

статок. Греческая религия тоже была (т.е. считала себя) богооткровенной, она тоже имела свои богоявления и своих пророков. Но богоявления, поскольку они выражались в откровении обрядности и учения, вели к установлению тайных (мистических) культов, которые оставались наследственными в роде избранныка. Так, Деметра объявилась элевсинским царям Келею и Метаку.



Орфей в Аиде

нире, и ее “тайства” остались наследственными в роде Евмолпидов — тайна так и не была обнаружена. Пророков древняя Греция знала немало — я говорю именно о “пророках”, а не о прорицателях — от мифических времен и до полного расцвета исторических: Меламп, Орфей, Мусей, Гесиод, Эпименид Критский, Пифагор, Эмпедокл, Диотима. И имелась богатая литература, стихотворная и прозаическая, прямо или косвенно к ним восходившая. Но нам, к сожалению, от этой литературы почти ничего не сохранилось; сущность греческой религии поэтому мы найдем не в ней.

А где же?

Везде — и в этом огромная трудность нашей задачи.

Прежде всего, во всей литературе без исключений нет положительно ни одной отрасли, которой мы бы не были обязаны тем или другим важным свидетельством в области интересующих нас вопросов. Но все же литература запечатлена индивидуальностью тех авторов, которые ее составляют; для контроля, с точки зрения “среднего эллина”, очень важны *эпиграфические свидетельства*, постановления общин в религиозной или смежной с религией области, выражения религиозных чувств зауряд-

ных граждан в надгробиях, посвящениях и т. п. И, наконец, ясно, что и *изобразительная традиция* — статуи, рельефы, стенопись, вазопись — для такой религии, как греческая, имеет первостепенное значение; достаточно напомнить, что именно она открыла глаза на нее Випкельману и его последователям.

Я назвал трудность, порожденную этим обилием источников, огромной; действительно, она заключается не в одной только необходимости владеть всем этим необозримым материалом, но также и в пестроты и противоречивости извлекаемых из него свидетельств. Аркадские пастухи секли крапивой кумир своего Пана, если их надежда на господское угощение была обманута — что это, “греческая религия”? Да, конечно, раз аркадцы были греками. Сократ молился богам, чтобы они посылали ему благо, даже если он их не будет об этом просить, и не посылали зла, даже если бы он стал их об этом просить; и это “греческая религия”? Очевидно, да, раз Сократ был греком. И между этими двумя полюсами — какая пестрая радуга и яркой, и тусклой окрашенности религиозного чувства! Как поступить, чтобы не рябило в глазах?

Сами древние задавали себе уже этот вопрос и отвечали на него — приблизительно с III в. до Р.Х. — следующим образом. Есть не одна религия, а три, обязательность которых неодинакова. Во-первых, религия *поэтическая* — она же и мифология. Она ни для кого необязательна; а впрочем, каждый волен путем аллегорического толкования приобщить к своему религиозному сознанию ту или иную ее область и этим перевести ее во вторую религию. Эта вторая религия — религия *философская*. Она не едина: иначе понимает божество Академия,



Пан

иначе Лицей, еще иначе Стоя и подавно иначе Эпикур. Об обязательности поэтому и здесь не может быть речи; пусть каждый, пользуясь своим “правом выбора” (*hairesis*), идет туда, куда его тянет, сохраняя также возможность не идти никуда, если его никуда не тянет. Карой за неправильный выбор будет душевная

неудовлетворенность, карой за отказ — душевное убожество; но громко высмеян был бы тот проповедник, который стал бы угрожать “иповерцам” вечными мучениями на том свете. Наконец, третья религия — религия *гражданская*; она, действительно, обязательна для гражданина как для такового. Но она обязует его только к участию в общих государственных культах, не связывая его совести каким-нибудь догматом — религиозного насилия и гнета, таким образом, и здесь не было. Будучи избран архонтом, афинский гражданин в определенный день бросит щепотку ладана на пылающий жертвенник Артемиды; со стороны религиозного человека этот акт означал: “верую в Артемиду”; со стороны вольнодумца — “исполняю долг архонта афинского народа”. И не тот был изувером, кто при данных обстоятельствах подчинился старинному обычаю, а тот был бы изувером, кто бы вздумал протестовать против этого безобидного подчинения.

Как видит читатель, эти три религии соответствуют приблизительно тому, что мы ныне называем повествовательной, догматической и обрядовой частью единой религии; и в этом заключается причина, почему мы в настоящем очерке не можем ограничиться какой-нибудь одной из них, будь это даже наиболее обязательная из них — гражданская, — картина получилась бы неполная.

А так как объять все проявления греческого религиозного чувства в этом кратком очерке и по давню невозможно, то остается один исход — думается, вполне удовлетворительный. Мы возьмем самих себя, верующих христиан из интеллигенции; мы перенесем себя в Афины IV — III вв. до Р.Х. и постараемся ответить на вопрос, *какова была бы наша вера, если бы мы со своей душой и ее запросами жили тогда*. Мы, конечно, набожно справляли бы установленные отцами праздники, и наша великодушная заступница там, на Акрополе, имела бы в нас своих самых ревностных почитателей; мы приобщились бы отрадных тайн элевсинской Деметры с их глубокомысленным учением и возвышающей душу обрядностью, чтобы уготовить себе лучшую участь в загробном мире; мы еще со школьной скамьи знали бы основательно всего Гомера, но, разумеется, не сомневались бы в том, что если у него Зевс угрожает Гере побоями, то это значит только, что одетое в тучи небо хлещет своими молниями воздушное пространство; мы исправно в Великие Дионисии смотрели бы трагедии наших великих поэтов — Эсхила, Софокла, Еврипида — благо наш мудрый правитель Ликург позаботился

о том, чтобы они не сходили с оркестры и сцены Диониса; но мы прислушивались бы также и к вдохновенной проповеди учеников Платона в Академии, к тонким рассуждениям Аристотеля и его последователей в Лицее, к словообильным лекциям Зенона в Пестрой Стое, а иногда заглядывали бы и к праведному вольнодумцу Эпикуру в его соблазнительный “сад”. И вот из всех этих элементов и составила бы наша вера — то, что для нас здесь является сущностью “древнегреческой религии”.

... Читателя не удивило, что я обращаюсь не просто к интеллигенту, а именно к интеллигенту верующему — умом, сердцем, воспоминанием, все равно? Действительно, как это ни странно, но мне пришлось впервые формулировать правило, которое скоро, надеюсь, станет трюизмом: “Как не может понять греческого искусства человек, лишенный художественного чувства, так не поймет и греческой религии тот, в ком религиозное чувство отсутствует”. Религиозное чувство — это и есть та магическая палочка, которая вздрагивает всякий раз, когда проходишь мимо подлинного золота народной веры, и остается недвижимой перед свинцом и мишурой. У кого она есть, тот легко разберется в лабиринте сказаний и обрядов древней Греции; у кого ее нет, того никакая ученость не вывезет. Устрашающий пример — объемистое сочинение Отто Группе: его полнота поразительна, это одна из настольных книг для всякого исследователя в нашей области. Но в то же время это — все что угодно, но только не изложение религии: то, что вы у него читаете, никогда ни для кого не могло быть предметом веры. Будучи сам атеистом, автор не чувствует разницы между живым и мертвым также и в том, что идет под ярлыком “греческой религии”.

Правда, не менее бесплодна и другая крайность — изуверство. Кто считает нехристями и нечестивцами всех людей иного вероисповедания, тому лучше не трогать греческой религии. И тут аналогией может служить искусство. Не только человек, лишенный художественного чувства, — также и тот, кто односторошно и беззаветно отдался одному какому-нибудь из враждующих направлений, окажется неприспособленным для восприятия произведений греческого резца: кто не признает искусства вне сферы “Мошны Иды”, тому Пракситель ничего не скажет.

Итак, читатель, мы условились. Возожгите в вашем сердце яркий светоч религиозного чувства и оставьте дома тусклый фонарь конфессионализма; тогда величавый храм греческой религии покажет вам свои чудеса.

II. Обожествление природы

3. Основой — быть может, самой глубокой — религиозного чувства древнего эллина было сознание таинственной жизни окружающей его природы. И не только жизни, но и одухотворенности; и не только одухотворенности, но и божественности. И это — первое, что требует объяснения для современного человека.

Слово “жизнь” следует понимать не в том смысле, в каком мы обычно противопоставляем “живую” природу, т.е. органический мир животных и растений, “мертвой”, т.е. неорганическому царству минералов. Для греческого сознания мертвой природы не было: она вся была жизнью, вся — духом, вся — божеством. Не только в своих лугах и лесах, в своих родниках и реках — она была божественна также и в колышущейся глади своих морей, и в недвижимом безмолвии своих горных пустынь. И здесь даже более, чем где-либо. Здесь, где нас не отвлекают отдельные жизни роц и лужаек, — здесь сильнее чувствуется единая жизнь Ее самой, нетленного источника всех этих отдельных жизней, великой матери-Земли. Ей поклоняются среди белых скал; она “Царица гор, ключ жизни вечный, Зевеса матерь самого” (Софокл).

Одному русскому поэту почти что удалось возвыситься до этого сознания; это был Лермонтов в его известном, прекрасном стихотворении “Когда волнуется желтеющая нива”... Но и он остановился на полпути. Остановку я чувствую в последнем стихе:

И в небесах я вижу Бога.

Здесь сказалась отрава, внесенная иудаизмом в христианство и через него в души потомков эллинизма. Почему в “небесах”? Разве там “волнуется желтеющая нива”? Да, конечно, ветхозаветная религия насильственно отвлекает ваше естественное чувство благодарности от того, что вас непосредственно ласкает и холит, к предположенному творцу: “Кто шествует по дороге, и “повторяет” (Закон), и прерывает это повторение, и говорит: “Как прекрасно это дерево”, — тому Писание вменяет это в вину, лишаящую его права на жизнь” (Пиркэ Абот).

Древний эллин был счастливее; для него этот расхолаживающий обход не был нужен, он чувствовал и видел бога в ней самой, в желтеющей ниве, в душистой роще, в паливающейся благодати плодового сада. Он очужил себя и свою человечес-

кую жизнь целым сонмом природных божеств, то ласковых, то грозных, но всегда участливых. И, что важнее, он сумел вступить в душевное общение с этими божествами, преломить их жизнь в своем сознании и влить в них живое понимание себя. К нему фаустовский Нострадамус не обратился бы с укоризненными словами:

*Мир не закрыт духов природы —
Ты слеп умом, ты мертв душой.*

После крушения античного мира и это осчастливливающее сознание исчезло из человеческой души, хотя и не совсем: древнехристианские религии сохранили его зародыши, и у лучших представителей этих религий они дали и довольно яркие плоды, как у того Франциска Ассизского, когда ему через пелену иудаизма открылась истинная, античная подпочва христианства... Вернемся, однако, к эллину.

Из недр земли, из расщелины скалы бьет прохладный родник, распространяя зеленую жизнь кругом себя, утоляя жажду стада и их владельца: это — богиня, нимфа, *наяда*. Воздадим ей лаской за ласку, покроем навесом ее струю, высечем бассейн под ней, чтобы она могла любоваться на его зеркальной глади своим божественным обликом. И не забудем в положенные дни бросить ей венок из полевых цветов, обгадить кровью закланного в ее честь ягненка ее светлые воды. Зато, если мы в минуту сомнения и душевной муки придем к ней, склоним свое ухо к ее журчанию, — и она вспомнит о нас и шепнет нам спасительный совет или слово утешения. А если то место, где она струит свои ясные воды, удобно для человеческого селения, — здесь может возникнуть и город, и будет ей всенародная честь, всеэллинская слава. Такова Каллирроя в Афинах, Дирцея в Фивах, Пирена в Коринфе. Будут каждое утро сходиться к храму наяды городские девушки, чтобы наполнить ее водой свои кувшины и потешить ее участливый слух своей девичьей болтовней, и будут граждане в ее очищающих струях омыwać своих поворожденных детей.

Течет ручей, соединяется с другим ручьем, образует *реку*; тут представление ласки уступает уже место другому представлению — силе. Правда, больших рек Греция не знает, самых крупных из них — Пенея, Ахелоя, Алфея, Еврота — не сравнить даже с нашими Метой или Мологой. Но все же в половодие и они

могут произвести немало опустошений, бросаясь на пажити и посевы, ломая встречные деревья со стремительным папором разъяренного быка. Их и представляли поэтому в виде быков или полубыков. Но все же их гнев был редким явлением, вызываемым обыкновению печестием граждан, творящих кривой суд у себя на городской площади, прогоняющих Правду со своих сходов; в другое время это — благодетельные божества, орошающие своей влагой не только прилегающие луга и леса, но — благодаря отведенным каналам — и всю равнину; они поистине в малодождной Греции “кормильцы” своей страны. За это им и честь воздается. Им строят храмы на удобных местах, приносятся жертвы; они призываются в государственных молитвах, и уже обязательно мальчики, достигшие возраста эфебов, посвящают им первую срезанную прядь своих волос. Таковы, помимо вышеназванных, Кефис для Афин, Исмен для Фив, Инах для Аргоса. Будучи кормильцами всей страны, они влияют таинственным образом и на человеческий урожай — к ним обращаются бездетные родители с мольбой о потомстве. И если вам встретятся среди множества греческих имен такие, как Кефисодот, Исмений или Анаксимандр (т.е. “меандр”), — вам уже нечего спрашивать, откуда родом их посетители. Но речной бог не только в мирное время кормилец своих граждан, он и в военное был для них оплотом, притом не только физическим, но и религиозным. Как ни мала речушка Инах — ее буквально курица вброд перейдет, — а все-таки спартанский полководец Клеомен, идя походом на Аргос, не решился переправиться через нее, когда ее бог после многих жертвоприношений не дал ему на это своего согласия.

Своим божеством живет и *роща* — и притом не только как таковая, но и в лице отдельных своих деревьев. И здесь мы имеем нимф, древесных нимф, *дриад*; они счастливы тем, что их много: зато они в лучшие ночи покидают свои деревья и сплетаются в хоровод под предводительством своей повелительницы, богини рощ Артемиды. Но божественно и одинокое дерево, если оно могуче и прекрасно — таков тот чинар на берегу афинского Иласса, под которым некогда отдыхали Сократ с Федром... “Как он раскидист и высок, этот чинар, как высок и тенист и растущий под ним агнец; он в полном расцвете теперь, наполняя все это место благовонием. И что за чудный родник течет под чинаром! Как холодна его вода — и погам заметно. Куколки привешены и другие приношения — видно, здесь святня нимф или Ахелоя” (Платон).

За ласку надо платить лаской, мы это уже знаем, а это ли не ласка — прохладная тень в знойную пору, приветливый шелест подвижных листьев, пенье... если не всегда птичек, то хоть милых греческому сердцу цикад. Во всем этом чувствуется любовь; а где любовь, там и бог.

Но нимфы знают и другую любовь. Ведь роща, лес — это вечное, неустанное плодотворение, созидание той физической жизни, которой живет природа. И для эллина его нимфа — это неустанная оплодотворяемость, неустанная любовная игра с шаловливыми представителями оплодотворяющего начала леса, с сатирами, — а иногда и с тем высшим богом, который из верховного бога-творца и оплодотворителя у себя в Аркадии превратился для прочей Греции в бога-странника, ласкового и беспечного Гермеса. Это уже к смертным не относится... а впрочем, есть исключения. Бывает, что и смертный за свою красоту удостоится ласки божественной нимфы: рассказывают это, между прочим, про одного прекрасного пастуха, Дафниса. Не впрок пошла ему любовь богини: он осмелился изменить ей ради смертной, за что, слепец, и был наказан действительной слепотой. И когда в роще, на поляне находили младенца дивной красоты и силы — невежды терялись в догадках и сплетнях, но опытные старушки знали, что это дитя нимфы.

А там выше и выше — на Гиметте, Пентеликоне — там уже нет лесов и деревьев, туда только козы заходят щипать колочую зелень, пробивающуюся между белыми глыбами известняка. Там все чаще и чаще виднеются громады скал с их причудливыми выступами и пещерами. Это царство *нимф-орсад*, обитательниц горных пустынь. Там в пещерах они ткут свои тонкие, невидимые ткани, сопровождая песнью свою работу; никто из смертных не дерзнет их подслушать и подглядеть, но их станки можно видеть днем, войдя в их пещеру — разумеется после падлежащей молитвы. Они не останутся в долгу; кто же, как не они, бережет драгоценный источник, бьющий на вершине? Кто, как не они, не дает заблудиться нашей козочке среди утесов?

Впрочем, нет: тут они действительно имеют соперника. Это — гость из Аркадии, сравнительно недавно приобщенный к соиму общегреческих божеств, причудливый дух-хранитель коз, козлоногий *Пан*. Если мы называем его “богом”, то просто потому, что мы этим именем называем всякое могучее, бессмертное существо; на деле же мы прекрасно понимаем разницу между ним и великими олимпийс-

кими богами. Позднее дурная совесть религии, порвавшей с природой и матерью-Землей, превратила его в беса; но мы его любим и уважаем, ласкового горного бога со звонкой свирелью. Правда, мы знаем за ним и немало причуд, даже не считая тех, о которых могли бы рассказать его соседки, нимфы-орeadы. В полдень он изволит почивать (это — “час Пана”), и горе тому неосторожному пастуху, который вздумал бы в это время забавляться игрой на свирели. Как высунет потревоженный свою косматую голову из-за утеса, как рявкнет на всю гору — помчатся вниз по камням испуганные козы, сбивая с ног и друг дружку и оторопевшего пастуха. Да, будет он помнить Пана и его “панический” страх!

4. Божественна земля, но божественно и *море*. Для эллина оно важнее, чем для какого-либо другого народа, даже приморского: оно ведь не просто оmyвает его побережья, оно любовно вливается в его землю бесчисленными заливами и проливами, освежая ее и создавая повсюду удобные пути сообщения. Зато же и сроднились с ним эллины: каждый из них — прирожденный пловец и пловун. Велика, поэтому, честь, которую они воздают богу морей *Посейдону* и его супруге Амфитрите, обитающей глубоко под голубой гладью и властвующей надо всеми рыбами и крабами и прочими причудливыми и чудовищными жителями ее влажного царства. Все же Посейдон — не просто стихийное божество, он — почтенный член олимпийской семьи, и о нем у нас еще будет речь.

Непосредственно с морем связаны его нимфы, *нерeиды*, “олицетворения ласковых морских волн”, как некогда будут сухо и глупо говорить. “Олицетворения”! Никогда, конечно, не сподобятся эти люди увидеть воочию их самих, сереброногих, как они резвятся в ясный день взапуски с дельфинами и сверкают своими золотыми кудрями по гребням волн. Это великая милость, но все же еще ничто в сравнении с той, которую они оказывают своим избранникам, подобно той Фетиде, которая осласливила своей любовью Пелея и, богиня, родила ему прекраснейшего и доблестнейшего в мире сына, Ахилла. Об этом просто смертному мечтать нечего; он молит могучих богинь о счастливом плавании и не забудет воздать им установленную дань благодарности посвящением и жертвой.

Нереиды — нимфы моря; есть в нем, однако, и свои сатиры. Это *тритоны*, юноши о рыбьих хвостах. С ними лучше не заводить знакомства; они, как скажут те же умники, “олицетво-

рения разъяренных волн”. Бывает, заволокут тучи синеву неба, зловещею черною рябью подернется море — вдруг что-то вдали громко, протяжно загудит... Это тритоны дуют в свои раковины; это — паиграш к предстоящей буре. Тогда, пловцы, долой паруса, палегайте на весла — и в то же время усердно молитесь и Посейдону, и переидам, и спасителям на море, *близнецам-Диоскурам*. Будут услышаны ваши молитвы, засияют на обоих концах реи два слабых огонька — это они и есть, божественные Диоскуры, они предвещают вам спасение.

Есть, затем, в море и свой Пап: это — *Протей*, пастух стада причудливых морей и сам великий чудак. Об его образе трудно говорить: он его меняет беспрестанно, подобно самому морю, но чаще всего это — просто морской дед. Об его странностях знает его дочь Идофея — дочь не особенно почтительная, но зато ласковая для пловцов. Такова же и *Левкофея*, тоже морская богиня, некогда обиженная женщина Ино. ...Кое-где в Элладе справляются вакхические таинства в ее честь, но в Аттике она более известна из Гомера как добрая спасительница Одиссея.

Затем — кто испытывал неотразимость морских чар в ясный день, когда и солнце играет, и волна тихо плещет, и неудержимо хочется окунуться в эту голубую гладь, — тот знает тоже морское божество *Главка* (т.е. “голубого”). Есть еще другая тоска, роковая — когда тебя после долгой борьбы уже залили волны, и твои руки опустились, и в ушах звенит томный призыв к успокаивающей смерти. Это поют *Сирены* на далекой пустышной скале, среди бушующих валов; не дай бог никому услышать их песнь!

5. И, наконец, третья стихия — *небо*. Зовут его Ураном, но это имя не возбуждает в нас религиозного чувства. Богословы говорят, что его некогда выделила из себя предвечная мать-Земля, что он стал ее оплодотворяющим началом, произведшим с ней Титанов и Титанид, что под конец ей стало тесно от собственных порождений и по ее просьбе младший из Титанов, Кронос, лишил своего родителя его оплодотворяющей силы — таков был первоначальный грех у небожителей. Для нас эти домыслы необязательны; несомненный владыка неба — это Зевс, сын Кроноса (т.е. “вершающего”). Его сущность далеко не исчерпывается его значением, как бога природы, но здесь идет речь только о Зевсе-“тучегошителе”, собирающем грозу на омраченном небе, о Зевсе-“громовержце”, бросающем свой огненный перун на выступы земли, в высокие деревья и здания, во все слишком высокое, к вящему

пазданию для смертных. Его прежде всего должно ублажать молитвой и жертвой... Жертвой! Но как? Небо — не земля и не море, его не коснется дарящая рука. Да, мы были бы вечно разобщены с царем эфира, если бы друг человечества, титан *Прометей*, не принес нам тайно небесного огня. Огонь стремится обратно в свою небесную обитель, он возносится к ней в виде летучего дыма — пусть же он унесет с собой и дым, и чад нашей жертвы. Огненная жертва — настоящая дань небесным богам.

В божественном небе божественны и его обитатели, и прежде всего, конечно, его великие светила, *Гелий-Солнце* и *Селена-Луна*. О природе Гелия общепринятых убеждений нет. Многие думают и поныне, что это — божественный юноша, разъезжающий на золотой колеснице по небесной “тверди”, и что тот ослепительный свет, который мы видим, — именно сияние ее кузова. Загадкой является, как это он, заходя на западе, поднимается с востока; раньше думали, что он ночью совершает переезд обратно на восток по кругосветной реке-Океану, но теперь достаточно достоверно, что он вместе с прочими светилами погружается под горизонт и во время нашей ночи освещает обитель блаженных на отвлеченном от нас облике нашей земли. Когда-то Анаксагор нас учил, что Гелий — раскаленный шар, огромный, величиной с Пелопоннес. Это тогда многим показалось преувеличенным — подумайте, с целый Пелопоннес! — а другие называли его нечестивцем, что он бога превратил в шар, да еще в раскаленный. Мы предоставляем астрономам в Александрии научно разрабатывать вопрос о виде и движении светил; бог остается богом, независимо от ризы, которую ему угодно будет надеть. И Гелий для нас прежде всего — бог очищающий; как его яркие лучи обезвреживают своей палящей силой всякий тлен, так и его дух разгоняет всякую скверну, всякое наваждение почных страхов. Мы встречаем его приветствием и молитвой при восходе и рассказываем ему привидевшиеся нам тревожные сны, чтобы он очистил от них нашу душу.

Селену мы уважаем и любим за то, что она освещает нам ночи своим ласковым светом; по ней мы считаем дни нашей жизни, исправно пачиная каждый месяц с поволупия и кончая им же. Он распадается поэтому на время растущей, время полной и время ущербной луны — приблизительно по десяти дней. Влюбленным предоставляется сверх того поверять ей свои радостные и горестные тайны: она, добрая, не откажет им в совете. О дальнейшей ее силе можно спросить колдуний, особенно фессалийских, которые

своими песнями умеют сводить ее с ее небесной стези и заставить служить своим чарам, это — область нечестия, справедливо преследуемого в благоустроенных государствах.

Полно чудес ночное небо... Вот “вечерняя звезда”, *Геспер*, прекраснейшая из звезд, “сопгестольница Афродиты” — почему, знают те же влюбленные. Вот семизвездие *Плеяд*; это как бы небесные пимфы. Они, как “голубицы” (*peleia*des), приносят Зевсу амброзию; они же и прекрасные богини, дочери титана Атланта, сущруги богов, как та Мая, которая родила Зевсу Гермеса на вершине Киллены. Вот (Большая) *Медведица*, в нее Зевс обратил свою избранницу, нимфу Каллисто, которую перед тем ревнивая Гера превратила в дикое четвероногое того же имени. Не понравилась небесной царице эта почесть, оказанная ее сопернице, и она выговорила у бога кругосветной реки Океана, чтобы он не разрешил ей освежать себя погружением в его светлые струи. Вот *Арктур*, или

Боот: он приставлен охранять *Медведицу* (“*Arkturos*” — “страж медведицы”, “Боот” — “пастух”). Вот *Орион*: это страстный “любовник”, осмелившийся посягнуть на *Артемиду*. И много, много таких рассказов ходит про значение таинственных



Рождение Афродиты

фигур, в которые собираются небесные звезды; но все это — “поэтическая религия”, скорее игра воображения, чем предмет веры. Исключение составляют только небесные “Близнецы” — “*Диоскуры*”, *Кастор* и *Полидевк*: когда после морской бури тучи разрываются и на лоскутке ночной сивевы показывается приветливый свет этих двух звезд — пловец с горячеей благодарностью возносит к ним свои руки: он спасен этим появлением своих всегдашних заступников.

Говоря о небесных явлениях, нельзя умолчать и о *ветрах*: они тоже божественны. Их различают по направлению и соответственно характеризуют: “загорный” ветер *Борей* приносит стужу, но зато разгоняет тучи; в *Аттике* он пользовался особым почетом, так как дул из *Фракии*, на которую у этого государства были особые, политические виды. Его противник, *Нот*, дует с

раскаленных пустынь Африки и, проносясь над морем, забирает с собой его влагу, которую и опускает в виде дождя. Западный, Зефир, в Греции не имеет обязательно того значения весеннего ветра, которое ему придали римляне; это скорее — ветер страстный и бурный, так же как и его противник Евр.

6. И если читатель утомился, присматриваясь к отдельным частям этой божественной природы, пусть он теперь соберет свои впечатления, пусть сосредоточит свое чувство благоговения на двух великих господствующих началах — *отце Зевсе и матери Земле*. В них основной, изначальный дуализм греческой религии. Там — оплодотворяющая, здесь — оплодотворяемая сила; их влечение друг к другу — та предвечная святая *любовь*, тот Эрот, который создал всю жизнь живого мира, первообраз и оправдание также и человеческой любви.

Ведь любит Небо Землю покрывать

— так защищает Афродита у Эсхила смертную любовь Гипермнестры к Линкею, нарушившей строгий наказ своего отца. Да, небо оплодотворяет землю — своим теплородом, своим светом, своим дождем; оно — вечно мужское, она — вечно женское начало. Греческий язык вполне отчетливо выразил это отношение — у него *ананос* мужского, *гаи́а* женского рода — гораздо отчетливее, чем латинский (*caelum* — ср. р.) и славянский (небо — ср. р.); хотя, с другой стороны, “земля” во всех арийских языках женского рода. И если что-либо способно доказать непостижимость египетской религии для нашего чувства, то это то, что там, наоборот, земля — бог, а небо — богиня.

Почему, однако, Эсхил называет мировым оплодотворителем Небо (Урана), а не Зевса? Он мог смело назвать и его: и индийские, и латинские, и германские аналогии доказывают нам, что первоначальное значение имени *Zeus* и есть “небо”. Когда-то дуализм Зевса и Земли чувствовался особенно сильно в греческой религии; на нем основаны ее древнейшие и прекраснейшие мифы, и еще знаменитый догмат Сивиллы в Додоне признает его:

*Есть Зевс, был он и будет; воистину молвлю, велик Зевс!
Жидет плоды вам Земля; величайте же матью Землю!*

Но как для непосредственного чувства человека родившая и вскормившая его мать физически ближе, чем косвенный виновник его жизни, отец — так и из обоих космических родителей жизни отец рано одухотворился, в непосредственной близости к сознанию людей пребывала только она, мать *Земля*.

Она древнейшая в сонме олимпийских богов; много храмов построила ей Греция, просто как Матери (Meter) — в Афинах, в Олимпии — задолго до того, как из Малой Азии был принесен культ родственшой, но все же варварской богиши, Великой Матери богов, или Кибелы. Изображали ее полногрудой женщиной материнского облика, лишь верхней половиной своего тела выпикающей из своей родной стихии.

И эллин питал истинно сыновние чувства к этой своей родительнице и кормилице — и любовь, и почтение — в такой степени, которая прямо непостижима для извращенного сознания современного человека. Конечно, и мы способны пойти в бой за родную землю; но что этот “физический патриотизм” в сравнении с тем, который воодушевлял эллина при мысли о его *матери-Земле*, с тем, который нашел себе выражение в дивных стихах Эсхила:

*Не выдавайте города родного
И алтарей заступников-богов!
Не допустите, чтоб забвенья мглою
Их почести покрылись! И детей
Не выдавайте, и милейшей сердцу
Из всех кормилиц — матери-Земли!
Вы некогда на лоне благодатной
Младенцами играли; и она
Всю приняла обузу воспитанья,
Чтоб щитоносцев-жителей взрастить,
Чтоб верную в годину бедствий службу
Вы сослужили матери своей.*

...Аграрные реформы и у нас на очереди, причем клич “Земля — народу!” считается верхом демократизма. Эллина он показался бы кощунственным: нет, не земля для народа, а народ для земли! На первом плане должны стоять ее интересы. Их имел в виду Солон, производя первую аграрную реформу, о которой знает история; ее милость хотел он заслужить:

*Свидетельницей на суде времен
Да будет мне она, из всех богов
Древнейшая, что ведает Олимп —
Кормилица мать — черная Земля!*

И в этом — истинный, дальновидный демократизм. Земля — это больше, чем народ, ибо она — зародыш жизни всех потомков пыне живущего народа. Эллина этот глубоко правильный и благодетельный догмат был дан его непосредственным религиозным чувством.

Удивительна ли после этого та гордость, которую испытывали афицияне при мысли, что они “автохтоны”, т.е. что их предки были в буквальном смысле рождены той землей, которую они поныне паселяют? Эта мысль обязательно встречается в каждом хвалебном слове в честь Афин, и в стихах, и в прозе — видно, как она была дорога гражданам Паллады. И не случайно был афициянином и тот мыслитель, который облек ее в форму философского учения, — правда, распространяя ее на все человечество, — Эпикур. Мать-Земля теперь уже отрожалась, она более не производит ни людей, ни других живых существ, кроме низких пород (отнесемся снисходительно к этому результату внимательного, но недостаточного наблюдения). Но в пору ее плодovitой молодости было иначе: тогда она произвела и первых людей непосредственно из своего лона. И тотчас после этого акта рождения в ней произошло то же явление, что и в теле родительницы-женщины: избыток соков обратился в молоко, повсюду возникли бугры, из которых полились живительные струи для новорожденного.

*Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
Terra tenet merito —*

заключает восторженный приверженец Эпикура, Лукреций.

И понятно также, что под любовной опекой этой своей матери, окруженный ее участливыми детьми, эллин никогда не чувствовал себя одиноким: он не знал того безотрадного чувства покинутости, которое так часто испытывает современнейший человек как заслуженную кару за свою неблагодарность и свое нечестье. Приведу один пример среди многих. Напомню участь Филоктета. Брошенный своими товарищами на пустынном острове Лемносе, хромой, с вечной болью незаживной раны в ногу — казалось, что могло быть несчастнее? А между тем посмотрите, как он после десяти лет томления в этой пустыне с ней прощается — причем, однако, прошу читателя не мудрствовать на почве повейшей эстетики, не искать пиитических прикрас и пиитических вольностей, а понимать каждое слово бесхитростно в его буквальном смысле:

*А теперь пред уходом земле помолюсь.
Ты прости, мой приют, безмятежная сень,
Влажнокудрые нимфы весенних лугов!
Ты, раскатистый рокот прибоя, и ты,*

*Под навесом горы прибрежный утес,
Где так часто летучею пылью валов
Мне порывистый ветер чело орошал!
Ты, Гермейский хребет, что в мученьях моих
Мне участливо стоном на стон отвечал!
О певучий родник, о святая струя!
Покидаю я вас, покидаю навек —
Благостыню нежданную бог мне явил
Мой привет тебе, Лёмноса кряж береговой!
Ты же с ветром счастливым отправь нас туда,
Куда рока великого воля влечет,
И усердье друзей, и могучий призыв
Всеблагого вершителя — бога!*

Но это чувство осиротелости было только одной карой Матери ее отступникам-сынам; страшнее была другая.

Прямую противоположностью эллинам был древний Израиль. Ведомый своим Богом-Саваофом, он пришел чужестранцем и завоевателем в свою “обетованную страну”. Он не знал сыновних отношений к этой земле, которая никогда не была ему матерью — ее населяли злые духи. И это свое властное, хищническое отношение к земле он привил и тем религиям, которые отчасти от него пошли, христианству и исламу; земля из матери стала рабой — покорной, но и мстительной. Правда, христианство еще не дерзнуло быть палачом земли — слишком могуч был в нем другой, античный корень. Но поистине ужасным было опустошительное действие ислама. Пусть читатель справится в античных источниках, какими цветущими землями были в эпоху греко-римской культуры Малая Азия, “страна о пятистах городов”, Сирия, северная Африка, — и пусть он вспомнит, чем они стали теперь. Поистине эта огромная область “Богом сожжена”; античные боги ее любовно берегли.

III. Освящение труда

7. Кем-то когда-то было пущено в оборот положение, будто древние греки пренебрежительно и презрительно относились к физическому труду; и с тех пор эта целепость безвозбранно гуляет по страницам руководств и изложений, черпающих свои материалы из вторых и десятых рук. Конечно, и здесь нет дыма без огня; огнем, и притом очень ярким, было мнение писателя-аристократа Платона и некоторых других о неблагоприятном влиянии на умственность человека ремесленной работы, приковывающей его к станку и в то же время направляющей его помыслы на одну только наживу. Но, не говоря уже о том, что здесь говорится не о всяком физическом и особенно не о земледельческом труде — кто же позволяет нам видеть в словах Платона мнение Греции вообще? Почему не противопоставить им гомеровского Одиссея, с такой же гордостью ссылающегося на свою выносливость среди жнецов, как и на свои бранные подвиги? Одиссея, собственной рукой смастерившего и свое брачное ложе, и свою спасительную ладью? Почему не вспомнить о Гесиоде, посвятившем своему легкомысленному брату Персу свои “Работы и дни” с их основным мотивом “Работай, о Перс неразумный!” и их знаменитым стихом:

Труд никакой не позорен, позорно одно лишь безделье.

Мать-Земля, наделившая свою любимицу Элладу столькими драгоценными дарами, не избаловала ее плодородием: ее народ должен был добывать свое скудное пропитание таким трудом, о котором понятия не имеют жители благодатных равнин. Приходилось строить каменные террасы по склонам гор, чтобы спасти от зимнего размыва плодоносный слой, которого никто, бывавший в тех краях, не называет “черноземом”; приходилось в удобных местах рыть бассейны в каменистой почве, чтобы сберечь драгоценную небесную влагу на бездождные месяцы; приходилось посредством каналов отводить струи рек, чтобы обеспечить полям необходимое орошение, — афинский Кефис так и не достигал моря, будучи весь разобран на каналы. И мало ли что еще приходилось.

Как видно отсюда — но, конечно, не только отсюда — труд человека довольно-таки основательно нарушал божественную жизнь Матери и ее родных детей; как отнесутся они к этому вторжению? Необходим был договор, указывающий человеку

его права и обязанности; необходима была служба божеству взамен той службы, которую оно согласилось служить человеку; другими словами, необходимо было *освящение труда религией*. И оно состоялось, притом в такой мере, как ни у одного другого народа; если обилие явлений, отчасти упомянутых в предыдущей главе, позволяет нам рассматривать античную религию как религию природы, то те, к которым мы переходим теперь, дадут нам полное право видеть в ней религию труда. Но, замечу это с самого начала, не просто труда, а — прошу разрешить мне это возрожденское слово — *трудорадостности*.

Всего менее парусал человек уклад природной жизни в своем *охотничьем* быту; ведь в сущности человек-охотник не многим отличается от льва, волка, коршуна и прочих хищников, жизнь которых составляет одно целое с жизнью прочей природы. Немногим — а все-таки кое-чем: тем умом, той сверхприродной сообразительностью, которая навела его на изобретение сетей, стрел, дровов, на приручение собак, на целый аппарат охоты, грозящий истреблением живым тварям леса и гор.

Пусть же он получит закон своей деятельности от той богини, которой он служит как охотник, — от *Артемиды*. Она — могучая заступница всякого зверья, всякой птицы; ее сердцу одинаково дороги детеныши всех живых существ, будь то даже детеныши хищников. Она предоставляет человеку вволю пользоваться взрослыми особями, но не позволяет ему разрушать породу — и Эриния постигает ее ослушника. Священны поэтому гнезда птиц, священны беременные самки; если охотнику досталась таковая — он обязан “отпустить ее Артемиде”.

Вообще то гуманное отношение к животным, которым древние эллины так выгодно отличались от своих нынешних потомков, — оно сказалось, между прочим, в прекрасной пословице “есть и у собак свои Эринии” — было в значительной степени вызвано тем, что они чувствовали над собой взоры Артемиды, внемлющей жалобному крику мучимой твари и обрекающей обидчика каре страшных богинь преисподней, блюстительниц великого договора, которым живет мир. И еще в эпоху земледельческого быта это право животных на хорошее обращение было подтверждено в самых священных греческих таинствах, в Элевсинских: одна из заповедей Триптолема так гласила: “Не причиняй обид животным”.

Как видно, те благодетельные меры, которые в новейших государствах были лишь сравнительно недавно выработаны гражданским законодательством и соблюдаются со всем известной добросовестностью, — были подсказаны эллину его религией как непосредственное последствие его сыновних отношений к матери-Земле.

И само собой разумеется, что за счастливый улов человек должен был воздать благодарность той же Артемиде... вообще, если читатель хочет получить надлежащее представление о всей целомудренной прелести отношений охотника к этой его богине-покровительнице, пусть он ознакомится с молодым охотником Ипполитом в одноименной трагедии Еврипида. Но пусть тот же человек не думает, что если он от охотничьего быта перешел к другому, то он может забыть о девственной богине лесов. Так поступил Эней Калидонский; собрав обильный урожай со своей нивы, он почтил начатками прочих богов, но обошел своим благочестием Артемиду. Она напомнила ему о себе, послав чудовищного венря на его посевы и дав повод к трагедии, "Калидонской охоты", в которой она играла такую же роль, как Афродита в трагедии Троянской войны.

И все-таки кровопролитие на охоте, хотя бы и законное, беспокоило чуткую совесть эллина, и он чувствовал потребность по возвращении домой подвергнуть себя религиозному очищению — и не только себя, но и своих охотничьих собак:

*Зевс ведь законом поставил и зверю, и птице, и рыбе,
Чтоб пожирали друг друга — на то им неведома Правда;
Но человеку он Правду послал...*

(Гесиод)

8. Переходя от охотничьего быта к *скотоводческому*, человек почувствовал потребность и эту отрасль своего труда посвятить богам, и ее облечь в форму богослужения. Первый долг благодарности должен был быть уплачен, понятно, тому богу, который дал руководимому им человечеству достигнуть этой более высокой ступени его культуры; это был *Гермес*, бог Аркадии — той страны, которая, оставшись и в историческое время преимущественно скотоводческой, лучше других сохранила традиции скотоводческой эпохи. Это он похитил с Олимпа первое коровье стадо и дал его смертным — похищение же это имело первоначально глубокий смысл, подобно похищению огня Прометеем, и лишь дурная слава, которой покрыли себя аркад-

цы в историческое время как бродяги и воры, позволила певцам обратить и это благодетельное деяние их бога в ловкую воровскую проделку — ведь “много певцы измышляют”, чему и сами не верят. В других местах пастухи воздавали честь *Аполлону*: он сам некогда, искупляя убийство Пифона (или Циклопов), согласился в течение целого года быть пастухом фессалийского царя Адмета — хорошо жилось при таком пастухе и стадам, и их владельцу. *Пана* мы уже знаем; и его родиной была Аркадия, где его считали сыном Гермеса. Но необходимыми помощниками всех этих богов были “влажнокудрые *нимфы* весенних лугов”, доставлявшие влагу пастбищам в знойные летние дни; им пастухи тоже воздвигали неприятельные капища и чествовали их молитвами, приношениями и жертвами.

И еще их чествовали — и их, и прочих пастушьих богов — игрой на лире или свирели и песнями. Лиру изобрел Гермес, найдя однажды высохший остов черепахи — прекрасный резонанс для струн, как он сразу сообразил. Ею он выкупил у Аполлона похищенное стадо, и с тех пор ею владеет Аполлон, паравне с кифарой, которая, в сущности, была лишь усовершенствованной лирой. Свирель — по-гречески *сиринга* — была, как мы уже знаем, инструментом Пана. Пастушья жизнь с ее привольем располагала к игре; она и тешила душу играющего, и была полезна стаду, которое, прислушиваясь к знакомым звукам, не подвергалось опасности заблудиться; но из нее развилась особая отрасль труда — труда умственного — и поэтому о ней речь будет дальше.

Скотоводство и родственное с ним пчеловодство давало человеку естественную, бескровную пищу — и для него, и для его богов: молоко, мед и, в-третьих, вода — таков состав древнейшего “нефалического” (т.е. трезвого, бесхмельного) возлияния. Долго ли осталось от него скрытым, что козы, овцы и в



Аполлон

особенности коровы могут его кормить также и своим питательным и вкусным мясом? Не без содрогания использовали это открытие; ведь для этого пужно было зарезать свою кормилицу, пролить ее кровь. Отголосок этого страха сохранился и в историческое время в обрядности праздника т. наз. Буфоний (т.е. “быкоубийства” — именно “убийства”, а не “заклания”). Быка подводили к жертвеннику Зевса, на котором находилась посвященная богу растительная жертва; когда перазумное животное принималось ее есть, присутствующий тут же жрец его убивал ударом топора и тотчас же бросался бежать: за его отсутствием судили топор; положенные части быка приносились в жертву Зевсу, остальные служили пищей людям. В историческое время просвещенные люди много смеялись над этим странным обрядом с его наивным лукавством; но справедливее оценить чуткость, сказавшуюся в основном чувстве — что нельзя без греха проливать кровь прирученного животного.

9. И, наконец, оседлый, *земледельческий* быт. Он предполагает собственность и ее охрану, прочное поселение и государственный строй; человеческий труд получает свое высшее освящение в общегосударственном богослужении. Цикл государственных праздников был установлен в греческих городах, между прочим, в Афинах в эпоху сравнительно близкую к исторической по соглашению с Дельфами, верховными руководителями Эллады в религиозных делах; отсюда — преобладающая роль Аполлона и Артемиды, в честь которых названо и большинство месяцев. Но при всем том эти праздники — *апофеоз труда*, и притом в такой возвышенной, благоговейной, прекрасной форме, какой не знает ни один народ мира. Вынужденные ограничиться краткой характеристикой, мы не выйдем за пределы Афин.

Богиня земледельческого труда — *Деметра*, — собственно, одна из разновидностей матери-Земли, указание на которую она сохранила, по-видимому, в своем имени (*Dê-metêr*, “почва-мать”). Для эллина она была символом зреющей пивы, в волнах которой мы и поныне можем ее чувствовать. И поэтому у этой “матери” есть “дочь” — Кора, символ тех зерен, из которых взойдет пива будущего года. Как из этого таинства возрождаемого хлеба вещей ум эллина вывел дальнейшее таинство бессмертия души, об этом у нас речь впереди; на этом изумительном синтезе основано самое священное из празднеств Деметры — *Элевсинии* с их

мистериями; но все же это был первоначально праздник посева, почему ему и предшествовал праздник пахотыбы (*proëgosia*). Священным было и преположение бытности Коры у ее подземного властелина; но еще священнее праздник самой жатвы. И тут ум эллина, афинянина, не остановился на одном физическом значении акта: даровательница урожая предстала перед ним как основательница оседлой жизни вообще с ее прочным браком и семейственностью — он видел в ней свою “закононосицу” (*thesmophoros*), первоначальный праздник жатвы стал для него глубокомысленным праздником семейной жизни вообще, *Фесмофориями*, празднуемым исключительно хозяйками. Шиллер прекрасно развил его значение в своем “Элевсинском празднестве”, в котором только заглавие неправильно: он имеет в виду Деметру, но не Элевсинскую, а Фесмофору.

За работой землепашца — работа *виноградаря*, важность которой на юге очень велика; посвящена она *Дионису*. В сущности Дионис испытал в Греции развитие, противоположное развитию Деметры: та из скромной богини зреющей нивы развилась в богиню-закононосицу и в богиню тайн загробной жизни; Дионис пришел в Грецию как бог творческого экстаза, приносящий своим посвященным также и весть о бессмертии их души; но в гражданском культе пришлось и его праздник приурочить к человеческой работе — и ему поручили виноделие, родственное даруемому им экстазу, но первоначально от него независимое. Мы здесь и будем иметь в виду эту сторону его естества.

Правда, забота о благословении Диониса растущей, цветущей и плодоносной лозе было делом частного культа; государство заботилось о винограде лишь с момента его снятия. Цикл праздников Диониса открывался веселыми *Осхофориями*, т.е. “ношением гроздий”. Носили их избранные от отдельных фил — всех было десять — эфебы, и притом из храма Диониса в Афинах в храм Паллады в Фалере: гроздья были даром от Диониса богине-покровительнице страны. Остальные праздники были приурочены к различным стадиям брожения молодого вина; то были Сельские Дионисии в декабре, Лений в январе и Апфестерии в феврале. Все они были обставлены отчасти веселой, отчасти серьезной обрядностью и расцвечены прелестными мифами и легендами; но прекраснейшим из всех дионисических праздников были учрежденные Писистратом Великие Дионисии в марте. Учредитель понял чувствуемого бога в его первоначальном

значении как бога творческого экстаза: вино отступает на задний план, первенствует песнь и в ее области — песнь из песней, трагедия. Друг человеческой культуры должен преклониться перед Великими Дионисиями: они дали повод к возникновению величайших произведений аттического гения, творений Эсхила, Софокла и Еврипида.

Из прочих отраслей земледельческого труда — *древоводство* вообще было посвящено тому же Дионису как “дендриту”, богу приливающих весенних сил; по свою маслину афинянин посвятил своей богине-покровительнице, Палладе-Афине. Она ведь ее подарила своему народу в тот знаменательный день, который решил его участь. Посейдон, желая показать ему свою силу, ударом своего трезубца извлек источник морской воды из скалы Акрополя; но Паллада показала людям, что не сила, а благость — высшее проявление божественности; по ее мановению там же выросла ее бессмертная маслина, почтенная прародительница вековых маслин в долине Кефиса. Почтенны, впрочем, и они: их зовут “морями”, т.е. деревьями рока, ибо рок настагает того, кто коснется такого дерева святотатственной рукой:

*Ни стар, ни млад рук ударом дерзких
Век не сгубит его: видит врага
Сну непокорный и день и ночь
Зевса-Моря лик — и взор
Ясноокой Афины.*

Спартанцы соблюли этот завет в Пелопоннесскую войну: как люди благочестивые, они не тронули священных морий Паллады. Да, тогда люди еще знали, что такое благочестие. А впрочем, неудивительно, что в Афинах культ Паллады как богини-покровительницы всего государства затмил ее культ как покровительницы маслины: на ее роскошном празднике Панафией оливковое масло играет роль только приза победителям в состязаниях, которым государство его дарило в красивых глиняных амфорах, тоже афинского производства, с символическим изображением и надписью “Я — с афинских состязаний” — на вечную, завидную память.

10. Палладе же был посвящен и труд *ремесленника* в его полном объеме — на то она была *Афиной-Эрганой*, имела как таковая свою ограду на Акрополе перед Парфеноном и свой ежегодный праздник в октябрьское поволуние. Но из всех ремесел одно было ей как богине особенно близким: это было

самое выдающееся по художественному совершенству среди женских ткацкое мастерство. Зато на ее ежегодном празднике Панафиной ей посвящался на ее Акрополе сотканый лучшими афинскими мастерицами пеплос, и его передача в ее храм была центральным актом всего торжества.

Из других ремесел она особенно опекала гончарное, гордость своей Аттики:

*Внемли молитвам, Афина; десницею печь охраняя,
Дай, чтобы вышли на славу горшки и бутылки, и миски,
Чтоб обожглись хорошенько и прибыли дали довольно...*

говорится в случайно сохранившейся гончарной молитве ей. Как покровительница этого ремесла, она легко могла унять и вредоносных его бесенят, о разрушительной деятельности которых сказано там же, в следующем за молитвой проклятии:

*Эй, Разбивака, Трескун, Горшколом, Сыроглинник коварный,
Эй, Нетушим, что искусству сему столько бед уж наделал!
Бей и жаровню, и дом, вверх дном опрокидывай печку,
Все разноси, гончары же пусть криком избу оглашают.*

Такие же бесенята, вероятно, имелись и в других ремеслах, только мы случайно о них не узнаем.

Зато в кузнечном Паллада имела товарища: искусным кузнецом считался тот, кого научили этому искусству “Гефест и Паллада-Афина”. Гефест как бог (“вулканического”) огня был тут необходим. Афины особенно его уважали; они воздвигли ему прекрасный храм — вероятно, тот самый, который сохранился поныне и обыкновенно называется “храмом Тесея” — и чествовали его вместе с Палладой ежегодным праздником (“Гефестиями” и “Халкиями”, т.е. “праздником кузнецов”) в конце октября, перед наступлением зимы, когда было особенно уместно вспомнить о благодетельной силе огня. Впрочем, богом огня был для эллинов также их благодетель *Прометей*; и он по праву говорит про себя в одноименной трагедии Эсхила:

От Прометейя все ремесла людям.

Это не повело к расколу: афиныяне почитали обоих, и притом схожим образом. Центром праздников обоих богов огня был ночной факельный бег, в котором эллинская страсть к агонистике была очень искусно поставлена в связь с природной стихией обоих божеств.

11. *Торговля*, как в известном смысле и поныне, имела своим покровителем Гермеса: бог-страшник, знаменитый жезл которого — жезл со змейками — обеспечивает страшикам безопасность на больших дорогах, естественно призывался и владельцами торговых караванов. Отсюда, однако, значение Гермеса распространилось в двух направлениях. Вообще торговля распадалась у древних, как и у нас, на две отрасли: во-первых, на крупную ввозную и вывозную (*εμπορικῆ*) и, во-вторых, на мелочную на местах (*καρῆλικῆ*): первая была в почете, вторая не особенно. Покровительство Гермеса также и второй с ее органическим мошенничеством не могло не уронить значения самого бога; во всем своем величии он являлся как покровитель первой, соединенной с опасностью для жизни, притом не только в ее сухопутной, но и в ее морской ветви. И здесь нужен был Гермес как оплот против пиратов; но все же чаще приходилось торговцу-мореходу подвергаться опасности со стороны самого моря — и поэтому усердно молиться всем его божествам, о которых у нас была речь выше.

А так как благодаря всему построению эллинской земли морская торговля была много значительнее сухопутной, то работа торговца почти что совпадала с работой *судовщика*. Ее важность была огромна в Элладе: “Работы и дни” Гесиода ограничивают свою тему земледелием и судовым промыслом. И равным образом в системе греческих праздников мореходство занимает следующее по значению место непосредственно после земледелия. Понятно, что самым удобным временем для праздников мореходства было начало и конец его сезона, дни непосредственно после весенних бурь и перед осенними. В Афинах это были Дельфиний в начале апреля и Панапсии в октябре: оба эти праздника были поставлены в красивую связь со знаменательным для города Паллады, хотя и не торговым плаванием — а именно с плаванием Тесея и обеих его обреченных Минотавру седмиц юношей и девушек на остров Крит. С трепетом провожали их отцы и матери, с трепетом ждали их возвращения — понятно, что обрядность обоих праздников сохранила память об этих чувствах.

В настоящее время Греция не знает особого морского сезона — паровая машина и компас позволяют не считаться с бурями и облачностью неба. В древности дела обстояли иначе. Но все же после ноябрьского несчастья наступала тихая, ясная

погода, во время которой труженики Посейдона могли вернуться к своему промыслу и привести домой отрезанные бурей в чужих гаванях суда. И греческая религия природы не затруднилась объяснить это страшное явление. Дело в том, что в это время священная птица морского бога, алкиона, высидывает своих детенышей в своих плавучих гнездах — почему эта птица и поныне называется по-русски “зимородком”; так вот ради нее Посейдон и сглаживает своим трезубцем морские волны, чтобы они не заливали надежды его любимицы. Отсюда красивая греческая притча об “алкиониных днях” как о затишье после бури; отсюда также и греческое имя декабря — Посейдеон.

Возвращаясь, однако, к Дельфиниям и Пианопсиям, может показаться странным, что эти два главных праздника мореходства посвящены не столько Посейдону или Гермесу, сколько богу, ничего общего как будто не имеющему с торговлей и морем, — Аполлону. Это несомненно стоит в связи с тем, что весь цикл праздников, как мы видели, был установлен греческими общинами при содействии и с благословения Дельфов; вполне понятно, что их жреческая коллегия отвела своему богу первенствующее место во всем цикле. Это сказывается в особенности в обрядности только что упомянутых Пианопсий. Они были не только праздником завершения мореходства: совпадая с кошом также и земледельческих работ, они были самым значительным праздником труда вообще. И первое место в их обрядности занимало нечто поразительное по своей красивой осмысленности: в торжественной процессии миловидный мальчик, оба родителя которого были в живых (*amphithalês*), нес маслянистую ветвь, увешанную плодами, булочками, кувшинчиками с елеем, медом и вином, одним словом, дарами и Деметры, и Диониса, и Паллады; это была “иресиона”. И нес он ее к храму Аполлона как хозяина праздника, как бога труда и трудорадости вообще. При этом участники шествия исполняли веселые песни, из коих две нам сохранились; одна гласит так:

*Иресиона и хлебы несет, и пурпурные смоквы,
Мед она в банке несет и душистое масло Паллады,
С ним и кувшинчик вина, чтобы сладко дремать ей
в похмелье.*

В тот же день и в частных хозяйствах происходили свои приношения иресионы — и, конечно, здесь-то и зародился этот обряд, на почве религии Деметры, а не Аполлона. Иресиона

прикреплялась к стене дома, которому она служила охраной до следующего урожая; что с ней делали потом, мы не знаем, но есть основание предполагать, что ее с молитвой сжигали на домашнем очаге.

12. Мы говорили до сих пор главным образом о физическом труде; само собой разумеется, однако, что и *умственный* имел в Элладе свое религиозное освящение. Вначале его главным проявлением и как бы совокупностью была поэзия — точнее говоря, раз мы на греческой почве, *хорейя*, т.е. соединение поэзии, музыки и пляски, триединая зародышевая ячейка позднейших обособленных искусств.

Афиняне гордились тем, что именно чистота их горного воздуха приспособляет их к умственному труду, к поэзии: там, на высоких склонах, просияет ум, окрыляется душа, черпается творческое вдохновение. Его богини поэтов — горные *нимфы*; “нимфолештами” называют и прорицателей, получивших свой вещий дар от самих дочерей вещей природы. Горных нимф в их физическом значении мы называем “ореадами” (от *oros* “гора”); но как вдохновительницы поэтов они удержали более древнее имя, родственное с латинским *mons* — имя *Муза*. Имела и Атика свой “холм Муз”, здесь, по местному преданию, они даже “родились” как дочери Гармонии; но это предание не могло соперничать с более старинными, освященными именами Гомера и Гесиода, согласно которым Музы, дочери Мнемосины (“Памяти”), жили либо на Олимпе (Гомер), либо на Геликоне (Гесиод). Нам все-таки ближе афинский холм Муз, хотя он и должен был уступить свое имя почтенному, но неблагозвучному имени Филоппа, украсившего его во II в. по Р.Х. отчасти сохранным памятником. Отсюда открывается самый восхитительный вид на Акрополь и город Паллады, и отрадно бывает, прохаживаясь в прохладный вечер по его пустышной вершине, молиться его забытым богиням, вдохновлявшим здесь некогда Эсхила, Софокла, Еврипида.

Музы покровительствовали всему умственному труду человека — *амусос* называли того, кто к нему был неспособен: “да не доведется мне жить среди амусии”, — молился некогда Еврипид. Они покровительствовали ему с первых же неуверенных шагов ребенка на его поприще, с уроков грамоты: в классной комнате стоял обязательно кумир Музы, со своим свитком или складнем в руке она была в глазах малыша как бы образ-

цом того трудного искусства, которому его обучали. И неудивительно, что свое первое достижение он посвящал именно ей, что он первым делом учился... склонять ее священное имя: *Musa*, *Musês* в греческой грамматике, *Musa*, *Musae* в латинской были примерами “первого склонения” (и вот, если это кого интересует, почему грамматика стала самой рыцарской из всех наук, отводя свое “первое” склонение женским именам и лишь “второе” — мужским). В христианскую эпоху такое прославление языческой богини показалось, конечно, недопустимым: *Musa* в грамматике должна была уступить свое место по созвучию безразличной *mensa* — тоже прогресс.

Вырастет мальчик, посвятит себя умственному труду — Музы и подавно станут его покровительницами. О поэтах это известно всем; в хорошую пору античной религии они исправно перед проявлением своего искусства молились Музам — в новейшее время их некогда живое имя стало лишь классическим привидением. К ним приобщали и другие радостные божества — Аполлона, Гермеса, Палладу (последнюю, отождествив со своей Минервой, специально римляне), — но главное место принадлежит все-таки Музам. И не в одной только поэзии “музыка” унаследовала их имя, и обе они вместе с пляской стали называться “мусическими” искусствами, в отличие от изобразительных, развившихся из ремесел. А когда Птолемей Сотер в III в. до Р.Х. основал в Александрии первую в истории академию наук, — он вполне правильно назвал ее *Museion*, каковое имя в суженном значении поныне сохраняет “музей”.

Но, можно спросить, получил ли также и умственный труд свое освящение в греческих праздниках, и если да, то где? Да, ответим мы, получил, и притом везде. Он явился главнейшим их украшением, главной причиной того, что они стали не только отдыхом, но и всепародной образовательной школой. Но этой стороной дела нам придется заняться в следующей главе.

Здесь мне хотелось бы в заключение указать на одно обстоятельство, стоящее в непосредственной связи с интересующей нас здесь темой — освящением труда. Я очень сожалею, что небольшие размеры настоящего очерка не позволяют мне описать хоть сколько-нибудь обстоятельно обрядность даже главнейших греческих и, в частности, афинских праздников; читатель убедился бы тогда, что благодаря ей греческая религия имеет полное право на имя первой и единственной в истории челове-

чества *религии радости*. Это сознавал уже один из ее умнейших сынов, Перикл; вот как он отзывается в своей знаменитой надгробной речи об этой стороне афинской жизни: “Более чем какой-либо парод доставляем мы отдыха душе человека, внося в обрядность нашей религии ежегодные состязания и торжества... радость которых изгоняет уныние”.

Подробностей, повторяю, я здесь дать не могу. Но уже из тех немногочисленных данных и намеков, которые ему встретились в настоящей главе, читатель должен был вывести заключение, что греческие праздники всего менее были “праздниками” в нашем смысле слова, т.е. днями праздности. Согласно вообще положительному характеру своей этики, эллин был органически неспособен признавать какую-либо заслугу за бездельем; для него праздник был днем не праздности, а, наоборот, кипучего труда, но только не ради наживы, а ради прославления богов и возвышения собственной души. Конечно, в тот день, когда народ Паллады чествовал свою богиню на Акрополе или смотрел трагедию Софокла в театре Диониса, будничные труд не мог иметь места: торговец пошеволе запирает свою лавку, не имея никакой надежды завести в нее покупателя, и всеобщее возмущение вызвал бы архонт, который вздумал бы собрать присяжных для разбора судебного дела. Но это прекращение будничного труда было лишь последствием праздника, а не его смыслом и внутренним содержанием. И если бы эллины эпохи расцвета услышали, что есть или будет народ, который в работе как таковой усмотрит осквернение праздника и службы своему богу, достойное даже “истребления”, они заключили бы, что этот народ имеет очень странные представления о благочестии.

Конечно, пришло и для них время разубедиться в этом: было ли это им на благо? Нет надобности отвечать на этот вопрос: самое беглое сравнение хотя бы внешнего облика античной и византийской Греции ответит на него самым красноречивым образом.

IV. Объявление бога в красоте

13. Боги обитают каждый в своей стихии, одушевляя ее; таково, по-видимому, древнейшее представление также и эллинов. Мы называем его *аниматизмом*, видоизменяя этим песколько в видах большей плодотворности значение этого термина, введенного антропологом Мэреттом. Вначале они сливались с этой стихией, не имея своего независимого от нее образа; это был период *имманентного* аниматизма. Но мало-помалу сосредоточение мысли и чувства на самом боге как душе стихии привело к тому, что его физически обособили от нее: дриада могла оставаться в своем дереве, но могла и покинуть его, пребывая, однако, вблизи его как его дриада. Наступил период *трансцендентного* аниматизма. А для этого обособления бог пуждался в собственном образе, отделенном от образа своей стихии; какой же это мог быть образ?

Это — решающий, роковой вопрос.

Переход к трансцендентному аниматизму не характерен для греческой религии, это — явление заурядное; характерен ответ на вопрос об образе. Ясное дело, что всякий образ мог быть только символом — ведь боги по существу своему незримы и только объявляются кому хотят и когда хотят. Как же зримо передать незримое? Как и в чем объявляется бог? В силе, отвечают одни; в знаменательной загадочности, отвечают другие; в устрашающем безобразии, отвечают третьи. И вот индеец изображает своего бога многоруким; египтянин своему дает голову шакала, ибиса и т.д.; дикарь представляет своего с исковерканным лицом и с клыками. Один только эллин ответил: бог *объявляется в красоте*.

В сущности, он не мог ответить иначе: нет в мире страны, равной по красоте Элладе. Если она даже теперь чарует своих все еще немногочисленных гостей — теперь, когда ее обезбожившие природу жители сорвали с нее зеленую ризу ее лесов, иссушили серебряные струи ее рек, — то каковой должны мы себе представить ее в счастливые времена мира и любви между сыном-человеком и матерью-Землей? Нет, божества, одушевлявшие эту природу, не могли не быть прекрасны сами; надо было только прийти к сознанию ее красоты — и правильный ответ получался сам собой.

Но, разумеется, и на это потребовалось время; эллины тоже провели свое божество через несовершенные стадии силы, устрашения, знаменательности прежде, чем прийти истинно благочестивое успокоение в красоте. А так как созданное в древнейшие времена изображение силой пиетета сохраняется и до позднейших — грубое стремление к иконоборству было органически чуждо эллину, — то даже в историческое время можно было видеть четверорукого Аполлона в Лаконике, Деметру о лошадиной голове в Аркадии и в особенности — страшно безобразных Эриний и Горгон. Но это были лишь пережитки. Менее всего смущала людей эта пережиточность в Эриниях, Горгонах и т.п. олицетворениях мрачных, вредоносных сил; еще Эсхил с ней мирился. Но к концу V века всеобщее стремление к красоте побороло даже этот пережиток, казалось бы, вполне законный. Нет, высшая сила не может быть безобразной. Страшной — да, где это нужно; но разве не может быть страшной и красота? И вот были созданы позднейшие типы Эриний и Горгон, бледные, грозные — и прекрасные; стынешь перед взором этой Медузы (“Медузы Ронданини”) — и все-таки чувствуешь, что перед тобой неземная красота. Один только бог упрямо отстоял свою пережиточную звериную безобразность перед победоносным напором новой красоты — кого другого, *а Пана* пельзя было разлучить с его козлиным обличем. Он и остался одиноким в прекрасном греческом Олимпе. Сами эллины добродушно с этим мирились; но когда наступили христианские времена, козлоногий бог безвозвратно перешел в новую изобразительную мифологию под именем черта.

Но мы заглядываем вперед. Даже тогда, когда в мысли элина был найден единственно благочестивый ответ на вопрос о внешнем образе бога, до его осуществления было еще далеко: резец и кисть не попевали за творческой мыслью, слишком сильны были путы, связывающие их. Нет сомнения, что и в ту эпоху, которая связана с именем Дедала, художник хотел по мере сил передать витающую перед его взором красоту божественного образа; но рука туго повиновалась ему, изображение получалось детски несовершенное. А между тем окруживший его почет современников, естественно видевших в нем образец совершенства, передавался из поколения в поколение, до более поздних и искусных времен. Велика была опасность окоснения: могли возникнуть “подлинники” с их монополией святости, и

творцы божественных образов в более зрелые времена могли почувствовать себя скованными ими. Тогда видение красоты вновь бы улетучилось, не дождавшись своего окончательного осуществления.

Великим подвигом эллинского гения было то, что он эту опасность победоносно поборол. Конечно, “дедаловские” изображения богов с их наивной условностью остались в старинных храмах: сын не отказывал в почете тому, чему поклонялся его отец, традиция обнаруживала свою освящающую силу. Если же они были истреблены случайным пожаром, то унаследованная любовь поклонников стремилась восстановить их по возможности в том же виде — это было условием сохранения того же чувства. Так получились те так называемые “архаистические” кумиры, которых нам сохранено немало. Но ничто не мешало художнику создавать кумир того же бога для его нового храма в наиболее совершенном для его разумения виде; оба течения, консервативное и прогрессивное, шли рядом, ничуть не стесняя друг друга.

14. В VI в. до Р.Х. был уже достигнут идеал красоты в изображении богов, идеал также и для нас: прерафаэлиты научили нас ценить целомудренную прелесть этой так называемой “зрелой архаики”. Недоставало, однако, индивидуализации. Конечно, никто не мог принять Посейдона за Аполлона и наоборот: наличие или отсутствие бороды определяло выбор. Но, впрочем, боги были похожи друг на друга — и на людей, и мы различаем их только по их атрибутам: трезубец характеризует Посейдона, жезл со змейками — Гермеса, перун — Зевса, львиная шкура — Геракла и т. д.

Это было еще несовершенством; побороть его удалось следующим поколениям, V и IV вв. Мы плохо оценим Фидия, Поликлета, Алкамена, Праксителя, видя в них только художников, хотя бы и религиозного ваяния: это были настоящие пророки, пророки резца. Ту же службу, которую сослужили древнему Израилю ветхозаветные пророки — создание определенного, возвышенного и притом единого представления о божестве — ее древним эллинам сослужили их художники, и притом настолько действительнее, насколько образ сильнее слова. На почве догматической и повествовательной объединение было невозможно: не было центрального органа, который обладал бы достаточной силой и даже — мы ведь в Элладе —

волей, чтобы истребить все противоречивое; обрядность и по-
 давно в различных государствах была различна. Но после того,
 как Фидий создал своего *Зевса* в Олимпии, было уже невоз-
 можно представлять себе его иначе. Да, это был именно он, этот
 величавый и кроткий бог, “отец богов и людей”; именно та-
 ким был он в тот миг, когда он обещал припавшей к его коле-
 ням матери исполнить ее просьбу:

*Рек, и во знаменье черными Зевс помавает бровями:
 Долу волной благовонной власы устремились владыки,
 Долу с бессмертной главы, и великий Олимп содрогнулся...*

И уж, конечно, при виде этой возвышенной красоты исчеза-
 ли, как дым, всякие мелкие и низменные представления, которы-
 ми умственная незрелость или игривость певцов запятнала об-
 раз олимпийца; с ней уживалось только самое благородное, самое
 возвышенное, самое — эсхилловское:

*Как ни ищет мысль кругом —
 Не сравнить тебя ни с чем,
 Если сомнений напрасных обузу
 Мы стряхнуть хотим с души.*

И уже не мог быть совсем несчастным человек, которому раз
 открылся владыка мира в его олимпийском образе.

Все же это была при всей милостивости строгая красота.
 Подавно строгой была и его супруга, аргосская *Гера* в изобра-
 жении его современника Поликлета — Гера-Вершительница, блю-
 дущая таинство брака для греческих жен, с его строгими обя-
 занностями, смещающими приволье девичьей жизни. И строгой
 была также *Афина*, объявленная ее городу вышеназванным
 Фидием — Афина-Дева, обитательница названного в честь ее
 Парфенона, указующая афинынину его воинский и гражданский
 долг, но и спасающая за исполнение этого долга его родину
 своими молитвами у престола своего могучего отца, как про нее
 сказал еще древний афинский законодатель Солон:

*Город же наш не погибнет по воле державного Зевса,
 Ни по решению иных в сонме бессмертных богов:
 Великодушная наша заступница, дева Афина,
 Дщерь Громовержца, свою руку простерла над ним.*

Заметно смягчена была эта строгость в облике *Деметры*,
 богини-матери, ласковой кормилицы и утешительницы людей;
 мы не знаем, кому мы обязаны ее образцовым кумиром, но

родственным ему по выражению был сохраненный нам (в хорошей копии) кумир *Ирины*, благодатной богини мира, изваянный в начале IV в. афинским художником Кефисодотом. Он открывает собой религиозную скульптуру эпохи после Пелопоннесской войны, эпохи младших пророков, объявивших эллинам и нам сущность их младших и второстепенных богов. Первенствуют среди них Пракситель и Лисипп. Тогда были созданы три дивных типа богов-юношей... только один нам сохранился в оригинале его творца, Праксителя, но именно его превосходство перед всеми копиями и заставляет нас мысленно поднять и оба других на ту же высоту совершенства. *Аполлон*, идеал ясной умственной красоты, весь дух, весь мечта и воля в своей неземной стройности и легкости. *Дионис*, томный бог сокровенных чар природы, пленительный и загадочный, как влажный весенний воздух с его вестью о пробуждении, о приливе жизнетворных сил. *Гермес*, упругая юношеская сила, весь действие и действительность... какова она должна быть, не какова она есть.

И в соответствии с ними два молодых женских типа: *Афродита*, царица любовных чар, оправдание жизнетворной чувственности в целомудрии красоты... читатель приглашается тут думать не столько о

знаменитой "Медицейской Венере", уже слегка затропутой придворной игривостью александризма (почему она так и пришла по вкусу галаитному классицизму XVII в.), сколько об Афродите Праксителя, несмотря на все несовершенство ее ватиканской копии. Она соответствует Диопису; в такой же степени Гермесу соответствует *Артемид*, богиня-охотница, сильная и быстрая, какой и надлежит быть неутомимой бегульне по лесам



Артемид

и полянам, пеутомимой предводительнице в ночных хороводах дриад. Аполлону соответствовала бы Паллада, если бы ее тип не был закреплён религиозной скульптурой предыдущей эпохи; а впрочем, известная “Паллада Джустиниани”, пожалуй, была таким приближением фидиевского идеала к более земным тенденциям IV века. Превосходство образов Фидия и Поликлета не



Афродита и Эрот

исключало таких претворений, и Зевс Олимпийский, и Гера Аргосская испытали таковые, сохраняя при этом свое родство с первообразами V в.; и знакомые всем читателям бюсты Зевса (“Отриколи”) и Геры (“Людовизи”), которыми по праву восхищались Винкельман и Гете, — именно такие закошные метаморфозы в духе религиозно-художественных запросов IV века. Родным братом Зевса был *Посейдон*; но он относился к нему, как к величаво спокойному небу относится страстно подвижное море. Это уразумел Лисипп; в своем Посейдоне он изобразил именно страстную вспыльчивость. Похожий лицом на Зевса, он не “помавает” бровями — они у него гневно подняты, как подняты и волосы, как и весь он — ставшая божественным образом сила вздымающейся волны. “Истинным сыном Зевса” был рожденный в смертной доле *Геракл*; но земная страда наложила свою печать на него, создав этим настоящую трагедию богочеловечества. Софокл дал ее изображение в поэзии — тот же Лисипп в скульптуре (“Геракл Фарneze”).

И, наконец, в III в. тот же образ фидиевского Зевса еще раз преломился и дал под резцом Бриаксида последнее творение религиозного ваяния греков — александрийского *Сараниса*, каковым чисто греческим божеством Птолемей хотел заменить для греков своего египетского царства брата-супруга Изиды, Озириса. Бриаксид и понял его, как подземного Зевса, брата светоченосной Деметры Элевсинских таинств — ведь и Изида первоначально

изображалась греками под видом Деметры. Зевс, Посейдон и Сарапис — это как бы три брата, цари неба, моря и подземного царства. Волосы плавно поднимаются и опускаются у Зевса, бурно вздымаются у Посейдона, грустно ниспадают у Сараписа, покрывающая черной тенью его ласковое чело.

Напоследок приберег я еще одно преломление все того же фидиевского Зевса, хотя оно и было древнее Бриаксида; я разумею *Асклепия*. Он был только добр, этот целитель людей, этот их спаситель от неумолимой смерти; его почитание, именно как спасителя, вступило в период особого расцвета около Рождества Христова. И когда христиане почувствовали потребность иметь у себя образ своего Спасителя, они для него воспользовались готовым уже образом Асклепия. Так-то поныне живет вдохновенная мысль величайшего пророка божественности среди людей — *Фидия*.

15. Прежде чем идти дальше, оглянемся немного назад.

Что созданное великими греческими художниками племя олимпийцев, воплощенное в мраморе и бронзе, было настоящим “объявлением божественности в красоте” — это сознаем, конечно, не мы одни, которым (если не считать праксителейского Гермеса олимпийского) ни одно из этих воплощений не сохранено в оригинале. Если даже уцелевшие воспроизведения, хранящиеся в наших музеях, исторгли у восхищенного историка христианской религии возглас: “Истинные боги, истинные богини!” (Репан), — то каково же должно было быть действие самих оригиналов на тот народ, для которого они были созданы? И действительно, самый трезвый и рассудительный Аристотель нам свидетельствует: “Если бы когда-либо с нами повстречался человек такого вида, в каком ваятели изображают богов, — не подлежит сомнению, что все были бы готовы поклоняться и служить ему как высшему существу”.

Ну вот, здесь и названо то, что являлось и является поныне, по мнению многих, камнем преткновения: древние эллины поклонялись своим кумирам, служили им; их культ был “идололатрией”, *идолопоклонством*.

Другие идут еще дальше: указывая на пережиточные формы этой идололатрии, свидетельствующие о том, что во время оны, до сооружения человекоподобных идолов, и всевозможные примитивные чурбаны служили предметом поклонения, — они го-

ворят о “фетишизме” в древнегреческой религии. И прекрасно: теперь создана общая религиозная почва для эллинов с дикарями Верхней и Нижней Гвинеи.

Займемся сначала “фетишизмом”. Когда португальские пловцы, поклявшись у себя дома Иисусу Христу, Богородице и святым на холстах своих великих мастеров, ознакомились с чурбанами только что названных дикарей, они дали им имя *feitico*, т.е. *facticus (deus)*, “делающего” (бога), именно потому, что данное племя, по их мнению (правильному или нет, все равно), видело в таком чурбане не изображение или символ существующего вне его и независимо от него божества, а само божество. Ведь в противном случае пришлось бы назвать фетишистами и самих христиан, притом не только католиков и православных, но и протестантов, признающих Распятие священным, т.е. самое слово “фетишизм” потеряло бы всякую терминологическую ценность, охраняя лишь — брашную.

Теперь я спрошу: имеем ли мы малейшее право предполагать, что для царя Миноса и его подданных лабрия (двухлезвийный топор) была не символом Зевса-Громовержца, а самостоятельным божеством и что каменотес, высекавший этот топор, или любой человек, выцарапывавший его очертание на стене, считал себя “делающим бога”? Очевидно, немой памятник как таковой ничего не может нам сказать о том, как к нему относились. Итак, приходится судить по аналогии более поздних времен, т.е. от “фетишизма” перейти к “идолопоклонству”.

И тут дело совершенно ясно, уже начиная с Гомера. Когда Зевс дарует Фетиде исполнение ее просьбы, когда Афина воодушевляет Диомеда, когда Аполлон охраняет Гектора — что это, самовольно ли движущиеся небесные боги или их сделанные человеческой рукой кумиры? И спрашивать нечего — тем более что кумиров ахейская эпоха, представляемая Гомером, даже и не знает. Но, быть может, в следующую эпоху, построившую богам их храмы и поставившую в них их кумиры, произошел такой сдвиг религиозного чувства, и кумиры заняли в сознании верующих место тех, которых они должны были представлять? Посмотрим. Многотысячная толпа афинян следит в театре за “Орестеей” Эсхила; она видит, как преследуемый Эриниями герой сидит на Акрополе, обнимая своими руками *кумир* Паллады; вслед за тем к нему спускается *сама* Паллада, становясь таким

образом рядом со своим кумиром. Достаточно ли ясно этим сказано, что кумир — лишь изображение божества, а не само божество?

Но все же ему поклонялись! Да, конечно; но совершенно в таком же смысле, в каком верующие древнехристианских исповеданий “поклоняются” (термин не важен) своим изображениям Христа, Богородицы и святых; и афинынец, воскуривший фимиам перед кумиром своей Паллады, делал это с совершенно таким же чувством, с каким и поныне католик или православный в субботний вечер зажигает лампаду перед образом Пресвятой Девы. И как у нас верующие выделяют “чудотворные” иконы из числа других, приписывая им большую святость, так же, буквально так же, и про кумир Аполлона в Магнесии на Меандре полагали, что он имеет “силу для каждого дела”. Аналогия здесь полная, что и неудивительно, так как мы имеем дело именно с античным корнем христианства. Правда, с другой стороны, что протестанты именно поэтому и не отказывают себе в удовольствии называть нас “идолопоклонниками”; но мы ведь знаем, что они при этом только бранятся, а не говорят дело.

Упрек в идолопоклонстве утвердился за древнегреческой религией со слов христианских апологетов; христианская апологетика в свою очередь пошла по стопам иудейской, которая имела свою иконоборческую закваску еще в откровениях ветхозаветных пророков, но в своем споре с эллинизмом повторяла только соображения эллинской же философской апологетики эпикурейцев, новоакадемиков и киников. Наиболее вескими были тут два довода.

Первый, характерный для философской апологетики, касается вообще антропоморфизма, лежащего в основе не только поклонения кумирам, но и их простой наличности. Он восходит еще к Ксенофану, рапсоду-философу VI в. до Р.Х.: “Арапы, — говорил он, — представляют себе своих богов черными; и если бы лошади обладали способностью изображать своих богов — они несомненно изобразили бы их в лошадином виде”. Ну, и что же? Не только мы, люди XX в., можем ответить на это соображение бессмертным словом Гете “все преходящее есть только притча” и указанием на то, что сама религия как преломление божества в сознании преходящего человека есть нечто преходящее, есть только притча. Спросим Эсхила, что бы он ответил Ксенофану? “Зевс, кто бы ты ни был — если тебе прият-

но, чтобы мы тебя называли этим именем, мы этим именем и называем тебя”, — сказал элевсинский пророк, справедливо настаивая на эллинском сознании относительности наименований богов, столь отличном от семитской исключительности. И, разумеется, в этом же духе он ответил бы и Ксенофану. “Зевс, каков бы ты ни был — если тебе приятно, чтобы мы в *этом образе* тебе поклонялись, мы в этом образе и поклоняемся тебе!” — в образе, скажем, Аштенора, а позднее — Фидия.

Но откуда же эллины знали, что это ему приятно? Об этом речь впереди.

Впрочем, очень возможно, что Ксенофан и не нуждался в этом поучении — мы ведь имеем дело с отрывком. Очень возможно, что эллинский рапсод восставал не против поклонения кумирам, а против отождествления их преходящего образа с вечным, независимым от человеческих чувств образом божества. Но, повторяю, все это соображение характерно только для эллинско-философской апологетики; иудеи, а за ними христиане, признававшие, что Бог создал человека “по своему образу и подобию”, им, понятно, пользоваться не могли.

Популярнее другое. Эллины поклоняются кумиру, т.е. изделию каменщика или литейщика. Он приписывает ему, человеку, силу делать бога. Что за заблуждение! Вот я возьму и отобью у вашего бога руку; посмотрим, будет ли он в состоянии защитить себя и наказать меня. А вы, ослепленные, чем поклоняться изделью человека, поклоняйтесь тому, кто создал его самого, этого вашего человека-богодела.

Это соображение с виду очень убедительно — и оно доказало на деле свою действительность в темные времена и против темных людей; но мы, афиняне IV — III вв., признаем его тем, чем оно и есть, — сплошной передержкой, иногда невольной, но чаще злостной. Да, мы поклоняемся Палладе в ее изваянном Фидием образе, но мы никогда не приписывали ему силы защищать себя против посягательства варвара. И если ты искалечишь его — это будет кощунством, грехом, таким же, как и клятвопреступление, как непочтительность по отношению к родителям, как оскорбление гостя; и богиня, не беспокойся, накажет тебя за него — если не тотчас, то когда-нибудь, если не на этом свете, то на том, если не в лице тебя, то в лице твоих потомков до четвертого колена и далее. Но независимо от этого, это будет оскорблением нашего религиозного чувства, за которое мы нака-

жем тебя от себя, и притом немедленно. Что же касается “богодела”, то это простое невежество с твоей стороны. Никогда изваянный хотя бы самим Фидием кумир не будет объектом поклонения сам по себе: пока он в мастерской художника, и он, и всякий другой может его резать, отбивать какие угодно части и даже вовсе его разбивать, и это не будет кощунством.

Объектом поклонения он становится лишь с момента его посвящения (*hidrysis*), т.е. религиозного акта сакраментального характера, очень торжественного, о котором ты можешь прочесть в “Экзегетике” Автоклида. И самому посвящению должно предшествовать обращение к богу с запросом, угоден ли ему посвящаемый кумир и согласен ли он влить в него часть своей божественной силы, чтобы он был отныне видимым посредником между ним, незримым, и его поклонниками.

В обычных случаях для этого достаточно обратиться к местному “экзегету” пифийского Аполлона или элевсинских богинь; в более торжественных мы снаряжаем феорию в Дельфы. Но когда Фидий изваял своего Зевса Олимпийского — он дерзнул обратиться к самому Громовержцу с вопросом, угоден ли ему его кумир, и тот с небесной выси послал свою огненную вестницу, молнию, к его ногам. Поезжай в Олимпию, там тебе покажут священный “энелисий” — место, куда грянул Зевсов перун на радость нам и на вечную хвалу его пророку.

16. Продолжаем, однако. До сих пор у нас была речь только об одном способе художественного откровения — о ваянии, и притом в одной только области — в области созидания кумиров как предметов поклонения. Живопись, к слову сказать, играет в этом отношении второстепенную роль — писанные образы богов как предметы поклонения в государственном культе не встречаются вовсе и только в частном, да и там лишь изредка. Мы, однако, еще вернемся к ней, а также и к другим отраслям ваяния; здесь же поговорим об *архитектуре*.



Геракл и боги

В те далекие времена “ахейской эпохи”, когда не знали миров богов, обходились также и без храмов; богослужение от имени государства совершалось под открытым небом, для него требовался алтарь, но не храм. Храм развился лишь со временем в связи с необходимостью дать дом — не самому незримому богу, конечно, а его видимому образу, кумиру. И, по-видимому, такой храм вырос и развился из священной рощи: сначала сплетали беседку из ее деревьев, образуя навес для кумира (этот обычай, упоминаемый еще Гомером, в некоторых культах уцелел до позднейших времен); затем сочли более надежным строить между деревьями небольшую “хорому”, а затем хорому с окружающими деревьями претворили в виде полукаменного или каменного здания — получилась “целла” с колоннадой, всем известная, простая, но величавая и пленительная форма “греческого храма”. Богослужение по-прежнему совершалось у алтаря под открытым небом, *перед* храмами, а не в самих храмах, которые были только обителью божества, а не местом собрания верующих; поэтому не было надобности строить их особенно вместительными, и даже самые величественные из них были довольно скромных размеров в сравнении с каменными гигантами восточных религий и христианской.

Где же строили храмы? С тех пор как в греческих государствах пала царская власть, их “акрополи” из царских твердынь превратились в естественные обители богов; там и строили преимущественно их храмы. Так и в Афинах, на Акрополе, храм Паллады занял место “дома Эрехфея” ахейских времен, хотя и унаследовал его имя, — и к нему присоединились другие храмы той же богини, кончая Парфеноном. Затем очень желательны были храмы на городской площади, где вершились государственные дела. Средоточия общеэллинской религиозности, священные рощи в Дельфах, в Олимпии, изобиловали храмами. Охотно их строили тоже и на больших дорогах, вне городских стен — как *fuogi le muga* в христианском Риме, чтобы путник издали испытывал отрадное чувство приближения к “благозаконному” городу. И еще более желательным местом был мыс, издали видный пловцам, — и нынешний паломник, огибающий аттический Суний с его белыми колоннами храма Посейдона, может еще испытать то теплое чувство близкой благодати, которое этот храм некогда внушал гражданам и гостям Афин.

Но это были только храмы в высшем смысле слова: для дополнения внешнего религиозного облика Эллады следует прибавить небольшие и незатейливые, но прелестные в своей задумчивой простоте капища нимф и местных “героев”, священные пещеры и рощи, скромные изваяния сельских богов — там тирс, прислоненный к причудливой смоковнице, или привешенный к ветви тимшан посвящает ее Дионису, там из дупла маслины смотрит герма Паллады, там столб изгороди увенчан головою Гермеса или Пана. Повсюду то интимное слияние природы с искусством в общей гармонии религиозного чувства, которое мать-Земля знала только раз на своем веку; современный человек получает о нем представление по помпейским пейзажам, особенно по тем небольшим, скромным, которые не принадлежат к общеизвестным и не сразу привлекают внимание посетителей развалин немого города и зал Неаполитанского музея.

Но роль *ваяния* — мы к нему теперь возвращаемся — была тоже и служебной: оно украшало храм, служивший жилищем созданному им божеству. Если весь храм по основному принципу греческой тектоники был естественным и в то же время прекрасным выражением работы структивных сил, то ваяние украшало отдых от этой работы — те плоскости, в которых движущиеся друг против друга силы взаимно уравновешивались. То были, в особенности фронтоны — плоский треугольник фасада между горизонталью карниза и скатами кровли, и метопы — квадраты фриза между поддерживающими карниз триглифами. Здесь было место уже не для единоличного кумира, а для сцен — крупных во фронтонах, мелких на метопах. А где сцена, там и мифология — та необязательная для верующего “поэтическая религия”, тоже прекрасная, но все же второразрядная. Пусть же резец изображает на фронтонах сцены рождения Паллады и ее спора с Посейдоном из-за аттической земли, сцены состязания Пелопа с Эномаем и похищения дикими кентаврами лапифских жен — никто не обязан верить, что все это именно так произошло, что это вообще произошло. Но созерцание этих прекрасных белых фигур на темноокрашенном фоне все же настроит нас в духе строгой красоты — и через нее в духе религии.

И наконец — посвящения. Ими были полны “хорома”, преддверия, пространства между колоннами, ступени, ближайшие окрестности храма — статуи, барельефы, картины, все здесь было

представлено. Каждый храм был музеем, но музеем, посвященным славе божества и опять-таки поэтому направляющим душу созерцающего через красоту к религии. А ограды многочтимых всеэллинских богов — Аполлона в Дельфах, Деметры и Коры в Элевсине, Паллады на Акрополе, Зевса в Олимпии — это уже были настоящие живые царства религиозной красоты и прекрасной религии. Читаешь хотя бы сухие каталоги Павсания — и душа плачет по этой погибшей, одухотворенной красе, какой уже никогда более мир не видал. А ведь Павсаний ее видел во II в. по Р.Х., после стольких разрушений беспощадных войн и хищений римских наместников; что же было в те времена, в которые мы перенесли мыслью — в цветущие IV и III столетия до Р.Х.?

17. Красота недвижимого образа — лишь одна из обеих форм откровения божества; другой была красота — слова, подскажет читатель? Нет. Эллин не был бы эллином, если бы он так ограничивал область, подвластную его Музе. Нет вообще выражения движущегося, преходящего аффекта не только в слове, но и в звуке, и не только в звуке, но и в немом жесте. Я говорю здесь о полном творчестве эллинской Музы — о триединой *хорее*, состоящей в одинаковой степени из поэзии, музыки и пляски. Все три были посвящены божеству, но преобладала в этой троице — *пляска*.

Вот что органически непонятно современной религиозности. Благодаря ли внешнему обстоятельству, тяжелому восточному одеянию, благодаря ли его основе, антифизическому стремлению стыдливо скрывать формы тела, как чего-то нечистого, или благодаря своей принципиальной вражде ко всякому видимому образу, но отрицательный корень христианства, иудаизм, окончательно вытравил у наследников античной религиозности даже само понимание этого ее основного начала. Способны ли мы выкрикнуть в эти важные слова Платона: “Надо, чтобы наша молодежь не только плясала хорошо, — надо, чтобы она плясала хорошо!” У нас они даже грамматически выходят неправильно, и мы нуждаемся в аналогии из области слова: “не только говорить хорошо, но и говорить хорошее”, чтобы догадаться об их смысле. А между тем психология нас учит, что жест гораздо непосредственнее и внушительнее слова, и логика заставляет нас признать, что поэтому и поэма жеста, т.е. именно пляска в античном смысле слова, если бы она была осуществлена, тоже гораздо глубже бороздила бы нашу душу, чем это может сделать самая гениальная

поэма слова. В настоящее время люди, воодушевленные античностью, делают попытки “раскрепощения тела”, восстановления выразительного жеста в его правах; и хотя на древнего эллина эти попытки, несомненно, произвели бы такое же впечатление, какое на нас производят упражнения в членораздельной речи немого, которого в зрелом возрасте учат говорить, — все-таки мы должны их приветствовать и поощрять: быть может, нашим внукам и удастся раскопать зарытый храм, вернуть человеку утраченную полноту жизни.

Эллины ее знали — но увы, грамоты для пляски и они не изобрели, и поэтому гениальные поэмы античных хореографов, передававшиеся только путем подражательного исполнения, погибли навсегда. Мы можем судить только об их значении, а как велико оно было, это видно из того, что все крупные праздники сопровождались хороводами дев, этих цветов данного поколения. Юноши свою красоту, кроме того, показывали во всевозможных физических состязаниях: пеших и конных налегке и в оружии; но в Афинах даже благообразные старцы с масличными ветвями в руках совершали шествие в честь богини — это была их хорея.

Музыка и поэзия как элементы богослужбной хорей непосредственно понятны и нам, благо и наша церковь их сохранила и развила. Духовную музыку знала и античная религия; она сопровождала духовную поэзию, очень разнообразную по своим отраслям, и была, вероятно, столь же разнообразна; простая в своих средствах, она была могуча по своему действию. Знаем мы о ней все же очень мало. Лучше всего мы осведомлены о духовной поэзии эллинов, хотя и здесь наши сведения очень отрывочны. Только наивысшая ступень триединой хорей стоит перед нами в полном освещении истории — *драма*, но опять только в ее словесной, не в ее музыкальной и орхестической части. Драма была самым совершенным выражением дионисической идеи; только на этом религиозном фоне она и может быть вполне понята.

Наша картина была бы очень недостаточна, если бы мы, говоря о хорейской части эллинского богослужения, не подчеркнули надлежащим образом той ее придачи, которая ей неизменно сопутствует, — *агонистики*. Правильно понимая идею равенства как равенства потенциального, т.е. общедоступности благ в зависимости от неотъемлемо различных способностей человека, античная демократия освятила своей религией стрем-

ление к соревнованию, это побуждение к напряжению и развитию всех индивидуальных сил на пользу совокушности. И притом в самых разнообразных формах. Мы легко понимаем соревнование в гимнастических упражнениях — здесь агонистика является душой всего дела. Не столь доступна нашему пониманию агонистика в хоре; все же и здесь она была необходимой приправой. Состязались отдельные кружки девушек, выступавшие в хороводах; состязались взрослые, именитые рапсоды, исполнявшие Гомера на празднике Папафиной; но состязались также и рапсоды-мальчики, сыновья граждан, исполнявшие его на празднике Апатурий. Состязались поэты трагедий на праздниках Диониса; состязались и хоры, исполнявшие их “лирические” (т. е. специально хореические) части; состязались и актеры, выступавшие в главных ролях. Мало того, агонистика освящала до некоторой степени и низменные, вульгарные формы народного веселья: на Сельских Дионисиях получал награду тот, кто долее других удержится босой ногой на смазанном маслом полном мехе, на Анфестериях — тот, кто первый выпьет по сигналу глашатая кружку вина.

Ну, нечто в этом роде и у нас происходит на народных игрищах, где они есть; но вот что поразительно. Лишь недавно найденный отрывок Герода оповестил нас об агôn eupaidias в последний день Фесмофорий — награду получала счастливая мать, родившая самого прекрасного младенца в году. Подробности нам неизвестны, но факт установлен.

Самого прекрасного — Эллада осталась верной себе и здесь. И это на празднике Деметры-Фесмофоры. Ибо *бог объявляется в красоте* — такова вера эллина, кощунственно забытая его наследниками.

V. Освящение человеческого общежития

18. Переходим теперь к тем аспектам греческой религии, которые были названы “высшими”, хотя для такого их обозначения в отличие от разобранных в предыдущем требовалось некоторое отступничество от матери-Земли. И здесь первое слово принадлежит религиозному освящению человеческого общежития, т.е., с одной стороны, семьи, рода и колена, с другой — кружка и корпорации, далее — города, государства, Эллады, человечества.

В центре семьи, т.е. объединенной общностью дома и крова ячейки гражданского общежития, стояло божественное существо, *очаг*, — и глубокая религиозная вдумчивость эллинов сказалась в том, что у них (и, кажется, у них одних) это существо представляется женского пола, как богиня *Гестия*. Будучи одним из древнейших божеств, она, можно сказать, на наших глазах вырастает из имманентного, каким ее только и знает Гомер, в трансцендентное: уже для Гесиода она богиня-личность, сестра Зевса наравне с Герой и Деметрой, но в отличие от них — девственница; это потому, что ее стихия — очажное пламя. Ее поздняя трансцендентализация имела последствием и то, что ее редко изображали: даже в общественных храмах не ставили ее кумиров, ее почитали в ее символе, пылающем на алтаре *внутри* храма неугасимом огне. В доме и подавно.

Недвижно обитая на посвященном ей очаге, Гестия была настоящим символом хозяйки — деятельностью которой, в отличие от деятельности мужа, происходила внутри дома; ей она поэтому была непосредственно сродни. И в то время как в силу “патрилинейного” строя греческой семьи дом со всем имуществом переходил нормально от отца к сыну и дети величались по отчеству, для Гестии была законом матрилинейная преемственность. Когда повобрачную вводили в дом ее мужа — впереди нее шествовала ее мать с факелом, возжженным на очаге ее дома, и этим факелом она зажигала новый огонь на очаге своей дочери и зятя — красивый символ всей той хозяйственной традиции, которая отныне переходит от матери и тещи через дочь-невесту в новый дом. Так водруженная Гестия становится богиней-покровительницей дома, могучей и благосклонной; об интимности и сердечности этих отношений может дать свидетельство трогательная предсмертная молитва к ней Алкесты у Еврипида:

Богиня!

*Меня Аид в свой темный дом берет.
И я теперь в последний раз пришла
К тебе: храни моих сирот, молю.
Ты сыну дай жену по мысли, мужа
Дай дочери достойного, и пусть
Не так, как мать, без времени, а в счастье,
Свершивши путь житейский и вкусив
Его усад, в земле почуют отчей.*

Взамен этих благ и честь ей оказывалась великая. Было принято в молитвах, обращенных ко многим богам, называть ее на первом месте: "...Гестии, с которой благоразумье начинать велит", — говорит старый царь в "Фаэтонте" того же Еврипида; слова "начинать с Гестии" вошли даже в поговорку. Ей молился домохозяин, уезжая; ее приветствовал он, возвращаясь. Когда в доме рождался ребенок, его приблизительно в пятый день обносили вокруг очага, представляя его этим Гестии; это был настоящий семейный праздник (Амфидроми), в котором принимали участие все присутствовавшие при рождении, и сопровождался он угощением. И священен был каждый, сидящий у очага (ephestios): этим актом обыкновенно преследуемый обеспечивал себе покровительство того, к кому он обращался.

Поскольку Гестия была женским началом семьи, постольку мужским ее началом был *Зевс Ограды* (Zeus Herkeios), стоявший у своего алтаря во дворе дома. Здесь происходили домашние жертвы под главенством домохозяина; перед таковой он погружал пылающую головню с алтаря в ведро с водой и этой освященной водой окроплял присутствующих, как хозяев, так и гостей, как свободных, так и рабов. Это *окропление* (chernips) было сакраментальным актом, скрепляющим узы между участвующими; отлучение от окропления было поэтому карой, налагаемой на печестивых. Сама жертва сопровождалась угощением и даже, можно сказать, главным образом в нем состояла: в честь бога сжигались лишь символические, малоценные по своей питательности части жертвенного животного, остальные потреблялись приглашенными, которые таким образом становились "сопраздниками богов". Эллинам прекрасно понимали, что богу нужна честь, выраженная в символе, а не материальный корм; обычай уничтожения живности путем "всесожжения" был ему поэтому чужд. С другой стороны, редкость мясной пищи вела к

тому, что всякое заклятие животного сопровождалось жертвоприношением, так что даже русскому слову “зарезать” (животное) соответствовало греческое “принести в жертву” (hieroeuein, thyein) — в чем сказалась, вероятно, и указанная выше (стр.56) чуткость.

Охранителями дома могли быть, конечно, и другие боги, различные в различных случаях; обычно бывали такими *духи предков*. Это — опять одна из интимнейших сторон греческой религии. Они ведь живы; им домохозяин приносит установленные обычаям дары и возлияния; они поэтому заинтересованы в том, чтобы его род процветал и сохранил чистоту своей крови — их крови. Из своей подземной обители они “возсылают благо” своему потомку; их приглашают принять участие в радости бракосочетания, которая ведь была также и их радостью; и понятно, что их беспощадный гнев настигал грешницу-жену, которая, нарушая обет супружеской верности, прерывала преемственность их крови и вводила “подложных детей” в их и свой дом. А так как из гневной души покойника развилась *Эриния*, то понятно также, что наравне с убийством и прелюбодеяние жены ею каралось:

*Вы, что видите жертвы безбожных убийств,
Вы, что видите ложа растленье во тьме!*

— молится Электра у Софокла. Прелюбодеяние мужа как оскорбление женского чувства его супруги тоже осуждалось обычаями и, в случае жалобы оскорбленной, законом, но по указанной причине оно не составляло религиозного преступления.

“Человек должен участвовать в вечной жизни природы, всегда оставляя детей после себя, чтобы они могли служить богу вместо него”, — говорит Платон (Законы VI, стр. 773 E); и Фарнелль справедливо называет эти слова “самым возвышенным выражением долга супружества и стцовства, которое когда-либо нашло себе место в нравственной или религиозной литературе”. С этой точки зрения понятно, что по греческому воззрению брак был таинством. Он так и назывался — *telos*; его покровители, первобрачные Зевс и Гера как таковые назывались *teleioi*. Это можно бы объяснить и иначе; но решающим моментом является то, что в Афинах во время бракосочетания мальчик-сын живых родителей — первообраз “мальчика с иконой” русских свадеб — обносил брачущихся корзиной с хлебом, произнося при этом сакраментальные, известные из таинств слова: “Я бежал от

зла, я обрел благо". Зло — это преходящее, благо — это вечность, как в браке, так и в таинствах; бессмертие породы, обусловленное браком, соответствует бессмертию души, удостоверенному таинствами. И с этим вполне согласно то, что жени-



Электра

ха и невесту в брачном тереме встречала жрица Деметры — богини возрождающегося хлеба, богини таинств, — и лишь после ее благословения для них начиналась брачная ночь. И опять прав вышеупомянутый Фарнелль, когда он говорит: "Слова ап. Павла в его послании к ефессянам (гл. V, 32) "тайна (*mystêrion*) сия велика есть", имевшие решающее значение для учения позднейшей церкви о браке, и по духу и по формулировке скорее согласны с древнеэллинским религиозным обычаем, чем с иудаизмом".

Я только что назвал "богами-первобрачниками" Зевса и Геру; действительно их "священная свадьба" (*hieros gamos*) была первообразом для человеческой и притом — как доказал недавно найденный отрывок из древнейшего прозаического сочинения греков, таинственной книги Ферекида Сиросского, — в мельчайших подробностях ее обрядности. Ее память праздновалась в январе месяце, который назывался "свадебным месяцем"

(*Gamêlion*), в соответствии с обычаем земледельческой Греции справлять свадьбы преимущественно зимой. Тогда первый человеческий урожай поспевал приблизительно одновременно с урожаем матери-Земли, и в месяце Пианопсионе (октябре) можно было

справить и праздник отцов, Апатурии, и праздник матерей, Фесмофории... красивое, думается мне, свидетельство об изначальном единстве человека с природой.

И еще сильнее сказалось это единство в той богине, к которой обращались роженицы; это была не Гера и даже не Деметра, богины утвержденного государством брака и домовитости: плод своего чрева женщина-гражданка рождает по тем же законам, как и любая лесная самка, и одна и та же богиня охраняет их обеих. Мы ее уже знаем: это — Артемида.

Вполне понятно, что освященная такой религиозной благодарью семья сильнейшим образом спланивала своих членов. Хотя закон не признавал за отцом права над жизнью и смертью своих детей, как в Риме, тем не менее особа отца, и в еще большей степени матери, была для детей священной. “Старый отец или мать должны пользоваться в доме не меньшей честью, чем даже кумиры богов; проклятие родителей скорее достигает слуха богов, чем какое-либо другое, и равным образом их благословение; сам бог радуется чести, которую дети и внуки оказывают своим родителям и дедам” (Платон, Законы XI, стр.930 Е сл.). И никто не может освободить сына от долга с честью содержать своего отца до его смерти, если только этот отец сам предварительно не нарушил своего долга по отношению к нему, пренебрегши его воспитанием. Так же святы были и взаимные обязанности братьев и сестер — достаточно тут сослаться на “Антигону” Софокла. И действительно, история греческих государств, сколько бы мы в ней ни насчитывали мрачных страниц, не представляет нам примеров розни отцов с сыновьями и братьев между собой, так часто пятнающей историю германских и славянских народов; и если в IV веке Тимолеонт Коринфский убил своего брата, то потому только, что этот брат стал тираном своей родины и что в душе героя после страшной борьбы долг гражданина восторжествовал над долгом брата.

Но греческая семья обнимала кроме свободных еще и *рабов*; и они были объединены с ней “узами окропления”, и они пользовались покровительством Гестии и Зевса Ограды. Им их представляли в день их приобщения к семье, причем полагалось их осыпать лакомствами — ради приметы, чтобы им “сладко” жилось в доме их новых хозяев. Прогресс в сравнении с ахейскими временами Гомера заключается в том, что хозяин уже не пользуется правом над жизнью и смертью своей

челяди: убийство раба хозяином не только карается законами, но и составляет религиозное преступление, оскверняющее дом, в котором оно произошло. И эллины сознавали, что с этим воззрением на святость жизни раба они стоят одиноко среди народов. Вообще надлежит помнить, что ходячее представление об ужасах “античного” рабства относится только к римской эпохе латифундий, когда восторжествовала изобретенная Карфагеном “плантационная” система крушопоместного хозяйства; в Греции, как нам доказывают комедии и Платон, рабам жилось очень сносно: участие в общей жизни семьи давало и их личной жизни большее содержание, чем если бы они были ею ограничены. Конечно, рабство должно было пасть, и пало оно в силу лозунгов, выдвинутых впервые самой Грецией; но если оценивать формы жизни в зависимости от благочувствия, которое им свойственно, то беспристрастный судья не сможет не признать, что в общем итоге греческое общество даже в своей несвободной части было счастливее нашего с его центробежными стремлениями, разобщившими нас уже давно с матерью-Землей, разобщающими нас теперь друг с другом и вносящими одиночество и холод туда, где некогда царило уютное тепло под лучами Гестии.

19. Посредствующими звеньями между семьей и гражданской общиной (*polis*) были *род*, *фратрия*, *фила* (родовая). Их политическое значение отпало повсеместно в Греции, где раньше, где позже — в Афинах со времени реформ Клисфена в 507 г. до Р.Х., — и они бы совсем исчезли, если бы они, как расширяющиеся концентрические круги человеческого общежития, не были в свое время освящены религией. Они и сохранили свое религиозное значение.

Правда, для *рода* это значение ограничивалось частным культом. Род совмещал семьи, родственная связь которых была удостоверена паличностью общей родословной; его покровителем был опять-таки Зевс, но уже не *herkeios*, как в семье, а *homognios*, выразитель “единства рода”. И обычай повелевал приглашать родственников на семейные торжества — свадьбы, наречения детей, помишки. Но этим, по-видимому, и ограничивалось дело.

Более крупным было значение *фратрии*, совмещавшей те роды, которые производили себя от общего (мифического) родоначальника без удостоверенной родословной. Они имели свой государственный праздник; это был уже знакомый нам трехдневный “праздник отцов” в октябре, Апатурии.

Фраторы собирались, счастливые отцы представляли им своих поворожденных со свидетелями, удостоверяющими их законное происхождение; и они вносили их в свои “фраторские” списки, имевшие, подобно записям в наших церковных книгах, государственное значение. Понятно, что не эта канцелярская операция занимала три дня: полагалось основательное угощение, для которого те же отцы поставляли жертвенных животных — более крупное (*kugeion*) за мальчика, более мелкое (*meion*, т. е. именно “меньшее”) за девочку. И это было не все: фраторы интересовались и урожаем прежних лет, ими внесенным в списки граждан. Выступали мальчики с плодом своего ученья, читая наизусть Гомера, — и отличившиеся среди юных рапсодов получали награды.

Были, наконец, и праздники (родовых) фил, но о них мы почти ничего не знаем.

От особи через семью, род, фратрию и филу к государству — это один путь, сильно сокращенный в историческую эпоху благодаря почти исчезновению трех из названных звеньев. Был, однако, другой, созданный на пороге исторической эпохи: соперничая с семейным укладом, он собирал схожие особи в *кружки* (или корпорации) и в этих формах общежития подчинял их гражданской общине. В иных государствах кружковая организация восторжествовала, поскольку это было возможно, над семейной — так обстояло дело в Спарте. В других — мы о них мало слышим — семейная осталась неприкосновенной. В Афинах они уравновешивали друг друга.

Корпорации, поскольку они были ремесленного характера, объединялись общим культом тех богов, которые покровительствовали их ремеслам: их мы отчасти уже знаем. Если же они были вольного характера, то от них же зависел и выбор бога или “героя”-покровителя. Конечно, добрая часть корпорационной жизни состояла в праздниках этих богов и героев с обычными жертвоприношениями, угощениями, а иногда и играми и т. п. Особенно интересны для нас корпорации умственного труда, основанные поэтами, художниками, философами. Их основатель после своей смерти сам становился своего рода “героем” для переживающих членов вплоть до позднейших поколений.

От этих корпораций, объединяющих зрелых людей, притом часто на всю жизнь, мы различаем *кружки* сверстников, преимущественно юношей и девушек. Созданные дельфийской религией, они и были посвящены дельфийским божествам — юноши

Аполлону, девушки Артемиде, — причем это была, однако, позднейшая Артемидея, девственная сестра Аполлона, лишь в силу исторического развития отождествленная со стариной богиней леса и его плодотворения, с которой девушке опять придется иметь дело, когда она, пройдя через искус Геры и Деметры, будет призывать ее как богиню родов. Мы касаемся здесь очень пленительной стороны греческой жизни, юношеских состязаний и девичьих хороводов и песен. На этой почве развивается и дружба, культ которой нигде не был так силен и священен, как именно у эллинов. Не можем долго останавливаться на ней, но здесь добрая часть эллинской красоты, и Платон с его идеалистической философией вполне понятен только на этой почве.

20. Но все же венцом человеческого общежития было, по греческому представлению более чем по какому-либо иному, *государство* — точнее говоря, его эллинская разновидность, город-государство, независимая и самодовлеющая polis. Понятно, что и оно было поставлено под покровительство религии и притом с такой готовностью, с таким усердием, что многие из современных исследователей сочли возможным, вопреки истине, всю греческую религию рассматривать под углом государственности.

Миф — необязательный, как и все мифы, — повествует, что некогда боги, собравшись в Сикионе (почему именно там, мы не знаем), поделили между собой города людей. При этом Гере достался Аргос, Диоскурам — Спарта, Аресу — Фивы; об Афинах заспорили Посейдон и Паллада, причем спор был решен известным нам уже образом (стр. 59). С тех пор Паллада — богиня-покровительница Афин; ее молитвам у престола Зевса город обязан тем, что он жив и здоров. Когда с востока надвигалась персидская гроза, тогда казалось, что

*Речью и мыслью за вас заступается часто Паллада —
Тщетно: не в силах она умолить вседержавного Зевса.*

Но все же ей удалось упросить его об одном:

*оплот лишь стены деревянной
Дщери дарует своей дальновидящий Зевс; необорным
Будет лишь он, во спасении и вам, и наследникам вашим.*

И благодаря тому, что ее лучший гражданин, Фемистокл, сумел правильно понять ее волю — что “деревянная стена” означает борты кораблей, — ее город и этот раз уцелел.

Итак, Паллада в Афинах — “Градодержица” (Polias, Poliuchos); ее праздник — знакомые нам уже Панафиней в июле — был праздником гражданской общины как таковой. Много дней было посвящено “агонам” всякого рода, дававшим ей возможность полюбоваться на силу, ловкость и красоту своей молодежи, — и кто при этом, исполняя “пляску во всеоружии”, слабой рукой неуклюже держал щит ниже груди, того стыдили тем, что он “забывает о Тритогеии” (т. е. о Палладе). Но самым торжественным был последний день, день гекатомбы, когда богине на ее Акрополе представлялась вся ее община в избранных по красоте и представительности образцах, когда снаряжалось знаменитое “панафинейское шествие” к ее храму — шествие, изображенное Фидием на “фризе целлы” Парфенона. Там были и почтенные старцы с ветвями Палладиной маслины, и мужи с жертвенными животными, и юноши верхами, и заглядение процессии, красавицы девы-кошеносицы и даже девочки-аррефоры; героинями же праздника были хозяйки — ученицы богини, соткавшие в честь ее праздничный пеплос с изображением ее собственных подвигов в борьбе с темной силой гигантов, но также и заслуженнейших граждан, которых благодарный город их искусными руками поручал милости своей великодушной заступницы.

Государственный характер эллинской религии сказывался и в том, что *праздники также и остальных богов* происходили при участии государства; это было неизбежно, раз они должны были справляться под открытым небом, на улицах и площадях, а не под укромной сенью частных помещений. Но это еще не все: при почти обязательном включении агонистики и специально хореи в состав этих праздников они были настоящей образовательной школой для граждан, и демократия была справедливо озабочена тем, чтобы даже беднейшие из них могли пользоваться ее благодеяниями. Это повело к установлению т. наз. “феорикопа”, т. е. раздам очень скромных вспомоществований (по 2 — 3 оболы, т. е. по 10 — 15 коп.) пуждающимся на участие в праздниках. Зато эти праздники были, можно сказать, цветом жизни для афинянина; те мечты, которые у современного человека витают вокруг эгоистических центробежных целей, — их центростремительный дух эллина и особенно афинянина сосредоточивал на своих любимых, всегражданских праздниках.

До некоторой степени и *частная религиозность* граждан составляла предмет заботы государства, но лишь постольку, поскольку она касалась соблюдения установленной отцами по указанию богов обрядности — дела совести государство не касалось. Афишские родители охотно вводили в храм Афины своих дочерей-невест, и в соответствии с этим после свадьбы ее жрица посещала повобращную, передавая гражданке и будущей матери граждан благословение богини-покровительницы. И когда гражданину поручалась государственная должность — ее заятию предшествовал допрос, исполняет ли он обязанности своего наследственного культа, чтит ли могилы своих предков. Этот допрос вызывался опасением, как бы, в случае его нерадения, гнев богов не отразился также и на успехе той государственной деятельности, которая была ему вверена.

Правда, многих смущают некоторые случаи, указывающие на то, что эллинам, и специально афинянам, не была чужда некоторая религиозная нетерпимость: самый знаменитый — это, конечно, осуждение Сократа восстановленной афинской демократией в 399 г. до Р.Х., “обвиняемого в том, что он не признает признаваемых государством богов и вместо них вводит новые демоические силы, а также и в развращении юношества”. Все же это — недоразумение. Ни в Афинах, ни где-либо не имелось закона, под который можно было бы подвести то, что вменялось в вину Сократу; это одно принципиально отличает отношение к религии Афин и Эллады от *узаконенной* нетерпимости новейших государств. Собственно, по нашим понятиям, при таких условиях и суд состояться не может, ибо *nullum crimen sine lege*. В Афинах это еще было возможно — но понятно, что в этом случае и вина за проявленную нетерпимость падает не на государство как длительное “благозаконное” учреждение, а на данный состав судей. А о них мы знаем, что они действовали под влиянием минутного настроения; государство только что освободилось от власти “тридцати тиранов”, главой которых был Критий — увы, ученик Сократа и по внешней видимости красноречивый пример “развращения юношества” семидесятилетним мудрецом.

Скорее можно упрекнуть эллинов в противоположном — в чрезмерной *терпимости* к пизкопробным религиозным формам чужеземных пародностей, пользовавшихся доступом в страну этого гостеприимнейшего в мире народа. Правда, культы безправ-

ственные, сопряженные с жестокой или развратной обрядностью, были запрещены; по все же встречаются исключения, и мы не можем не посетовать на коринфян, что они, владыки международной торговли в VII — VI вв. до Р.Х., допустили в свой приморский город, под именем Афродиты, семитскую Астарту с ее “иеродулией”, т.е. с религиозной проституцией. “Мы соперничали с финикиянами, — сказали бы они в свою защиту, — которых и победили; не могли же мы отказать в почете богине, которая так явно покровительствовала им на море”. Все же было печестиво вводить у себя отвратительный варварский обычай и пятнать им чистый образ древнеэллинской богини красоты и любви. Афины, счастливые соперники коринфян в VI — V вв. до Р.Х., в этом за ними не последовали — и были, разумеется, правы.

Вкратце коснемся и других примет религиозного освящения гражданского общежития. Так как государство было лишь развитием семьи, город — развитием дома, то мы не удивимся, найдя и в государстве-городе священный очаг-средоточие и его богиню *Гестию*. Находился он в пританее, месте заседаний постоянно присутствующих органов государственного управления; здесь горел неугасимый огонь богини как покровительницы города, и понятие *hestiuchos polis* указывает на священный его характер. Как дом имел представителем мужского начала своей хозяйственности, рядом с Гестией, своего Зевса Ограды, так и государство чтит своего Зевса-Градодержца, *Zeus polieus*; к его празднику (*Dipolia*) и был приурочен вышеупомянутый (стр.56) обряд “буфоний”, что достаточно доказывает его древность. И Платон поступает как афинянин вполне правильно, посвящая в “Законах” Акрополь своего идеального города Зевсу, Гестии и Афине (V, стр. 745 В).

И как дом чтит души своих предков, так государство оказывало религиозный почет душам своих *усопших граждан*, что делалось в праздник *Анфестерий*, соответствующий празднику душ (*dziń zaduszny*) в католических государствах. Только там он приурочен к концу церковного года, ко 2 ноября; греческая религия, верная своей интимной связи с природой, праздновала свои Анфестерии (т.е. “праздник цветов”) в феврале, когда после зимней стужи открываются поры земли и вместе с первыми весенними цветами также и души умерших вылетают из-под ее покрова. Но Анфестерии, как мы видели (стр.57), были также праздником Диониса; действительно, в силу красивого

символизма, возвращение душ уподоблялось возвращению вина, зарытого осенью в землю, на ее поверхность в новом, одухотворенном естестве. Как бы то ни было, души приглашались в обители живых; там их угощали снадью, питьем и зрелищами, чтобы обеспечить себе их благосклонность на следующий год, а потом изгоняли обратно в их подземное жилище со словами:

Вон души! Анфестериям конец.

Читатели “Дедов” Мицкевича припомнят соответствующие обряды и слова.

Но, оказывая честь всем душам, город все-таки выделял из них избранные, делая их предметом личного культа; это были его местные “герои” (в сакральном смысле этого слова). Иногда это были действительно жившие некогда люди, удостоенные за свои заслуги “героизации” (соответствующей приобщению к лику святых в древнехристианских религиях): таковыми были в особенности в городах недавнего происхождения их основатели (“герои-ктисты”). А так как каждый город был кем-либо основан, то каждый должен был иметь своего героя-основателя; и если традиция не сохранила его имени, то предполагалось, что оно было тождественно с именем города — т.е. что он дал городу свое имя: на этом основании Спарта-Лакедемон чтит своего героя Лакедемона, Коринф — своего героя Коринфа, — Афины, конечно, нет, на то это был город “богозданный”. Все же своих местных героев имел и он. Одним из них был загадочный для нас герой Академ, роща которого приютила школу Платона на девять веков, благодаря чему его имя живет поныне во всех наших “академиях”. Кимоном введен был культ Тесея, царя-основателя Афин — если не как города, то как столицы Аттики; это введение было обусловлено “перенесением мощей” героя с острова Скироса в Афины. Были и другие герои.

Само собой разумеется, что важные действия, в которых сказывалась государственная жизнь города — народные собрания, суды и т.д., — освящались религиозными актами, соответствующими нашим молебствиям. В частности мы, однако, входить не будем.

21. Дальше города понятие государственности у эллинов не шло, тем не менее сознание своего *национального единства* у них было, и держалось оно, во-первых, на общности преломленного в бесчисленных говорах языка (в силу которой эллины противоплавали себя “варварам”, каковое первоначально безобидное слово означало только говорящего на непонятном языке

ке), во-вторых, на общности многих обычаев (“общие законы Эллады”), и в-третьих, и главным образом в том, что эллины признавали одних и тех же богов и притом под одним и тем же именем. На этой последней почве и состоялось национальное объединение Эллады — поскольку оно состоялось. Его правовой формой была *Амфиктиония*.

“Амфиктионы” — значит “живущие вокруг”. Вокруг чего? Обязательно вокруг храма. Храм требовал охраны — у него ведь были, кроме здания, и часто драгоценные приношения, и стада, и земли. Сам себя он охранять не мог — и вот его охраняли “окрестные жители”, амфиктионы. Это их сближало между собой. Так эвбейские города охраняли общий храм Артемиды Амаринфской: и когда два главные из них, Халкида и Эретрия, начали между собой долгую “Лелантскую войну”, в которой приняла участие вся Эллада (VII в. до Р.Х.), они обязались не употреблять дальнестрельного оружия, каковой уговор был записан на камне в храме богини. И он был соблюден — с Артемидой не шутили, это не “клочок бумаги”.

Таких амфиктионий было много; но самой славной была все-таки дельфийская, заключенная на пороге истории между теми племенами, которые были тогда самыми могущественными. И главным образом благодаря этой амфиктионии Дельфы получили свое преобладающее положение среди греческих городов, как “общий очаг всей Эллады”, причем выбор этого выражения указывает на то, что эта Эллада уже понималась как расширенная община, так же как община с ее очагом в пританее была расширенным домом. Благодетельные для всей междуэллинской политики последствия этого религиозного объединения сказались и здесь в договоре: “Клятвенно обязуюсь не допускать разрушения города — члена амфиктионии, не отрезать у него питьевой воды ни на войне, ни в мире и идти войной на то государство, которое бы позволило себе нечто подобное”. К сожалению, эти многообещающие начала не дали полностью тех плодов, которых от них можно было ожидать; насколько мы можем судить, этому были две причины. Во-первых, из заключивших договор государств многие в историческую эпоху стали совсем незначительными, а между тем в совете амфиктионов они продолжали пользоваться равным правом голоса с Афинами и Спартой, вследствие чего этот совет как представительный орган перестал соответствовать политическо-

му строю Эллады. А, во-вторых, Дельфы в VI — V вв., соблазвившись международной политикой, уронили свое значение в Элладе как оплот национальных идеалов против персов. Не будь этих двух причин, “общий очаг Эллады” стал бы ее великим притапеем под сенью всеэллинского Зевса и его могучего сына Аполлона. Такова была намеченная религия Эллады.

Другими центрами религиозного объединения эллинов были их национальные игры, тоже носившие богослужебный характер — Зевса в Немее и особенно в Олимпии, Посейдона на Истме, Аполлона в названных уже Дельфах. Сюда же относятся и Элевсинские таинства с тех пор, как волею того же дельфийского Аполлона за ними было признано общеэллинское значение.

Из вышеназванных общих законов Эллады некоторые, если не все, тоже имели религиозную санкцию. Укажу два главнейшие.

Мы уже знаем *Гермеса* и его могучий жезл — жезл со змейками — символ безопасности среди чужих и врагов. В руках его слуг, *глашатаев*, он охранял не только их самих, но и сопровождаемых ими лиц — и поэтому в военное время сословие глашатаев получило междуэллинский характер. “С этих пор эти два государства уже не сносились друг с другом иначе, как через глашатаев” — это значило: они находились на военном положении. Прошу обратить внимание, как здесь перед нами вырастает Гермес, этот “бог воров”, каким себе его представляют люди, принимающие игривую мифологию за религию. Нет, конечно, это нужно основательно позабыть. “Клянусь Гермесом, покровителем моей *честной* профессии”, — говорит у Софокла глашатай Лихас; “Если посол или глашатай неправильно передаст порученное ему, он должен быть обвинен как незаконно нарушивший заветы Гермеса и Зевса”, — говорит Платон — вот это голоса подлинной религии. И шутить с ним нельзя было: когда аргосский глашатай Копрей пал в Афинах жертвой народного самосуда — элевсинские богини, соблюдавшие в этом городе интересы Гермеса, наложили на него эпитимию, от которой он был освобожден лишь через тысячу лет.

Второй из этих законов касался *просительства* (гикесии) и *гостеприимства*, двух родственных друг другу институтов, объединенных общим покровительством самого Зевса. Священен был чужеземец, даже враг, если он с масличной веткой в руке принадлежал к алтарю бога: Зевс-Гикесий призралил на него, охраняя его от

обид. Были, однако, и более простые обряды просительства; в крайнем случае достаточно было коснуться умоляющей рукой руки, или колена, или подбородка какого-нибудь человека, чтобы именем того же Зевса обеспечить себе его покровительство. В близкой связи с этим обычаем состояло также право *убежища* (asylon), которым в известной степени пользовались все святыни, но некоторые особенно. Конечно, во всех подобных случаях возникала опасность злоупотребления; правовое сознание “благозаконных” общин не могло допустить, чтобы путем просительства или убежища даже преступник мог уйти от заслуженной кары. Но во всяком случае чужеземцу и врагу как таковому безопасность была обеспечена.

Не менее действительным средством было *гостеприимство*, особенно свято соблюдавшееся в Греции: “уважай богов”, “уважай родителей”, “уважай гостя” — таковы были там три важнейшие заповеди. Вначале знали только частное гостеприимство, которое было, однако, наследственным: ахеец Диомед и троянский союзник Главк опускают копья друг перед другом и даже обмениваются доспехами, заключая нечто вроде побратимства, узнав друг в друге “наследственных по отцу гостеприимцев”. Чаще же такое узнавание происходило по излому дощечки (symbolon), которую некогда отцы или предки, заключая союз гостеприимства, разломали пополам.

Но так как община была расширенной семьей и имела свой очаг, охраняемый Гестией, то союз гостеприимства был возможен и с целой общиной: так возник институт *проксении*, соответствующий отчасти нашему консульству. Кимон, например, будучи афинянином, был в Афинах проксеном Спарты; это значило следующее. Если Кимон приезжал в Спарту — он был гостем государства; если спартаец приезжал в Афины, он был гостем Кимона и пользовался его покровительством во всех своих делах. Так под сенью Зевса-Гостеприимца (Zeus xenios) зародилось в гостеприимной Элладе междуэллиское право.

22. Могло ли из него развиваться и *международное право*? Другими словами: признавала ли греческая религия также и *человечество*? Мы здесь касаемся той ее приметы, которая одна должна поставить ее выше всех прочих современных ей религий: в то время, когда Иегова был еще только племенным богом своего “избранного народа”, пользовавшимся другими народами только

как орудиями его награды или кары, — гомеровский Зевс был богом всего человечества, взиравшим с одинаковой благосклонностью и на эллина, и на врага, если он этого заслуживал.

*Горе! Любимого мужа, гонимого около града,
Вижу очами своими, и плачет о нем мое сердце —*

говорит он о Гекторе, главном враге ахейцев под Троей. И я желал бы, чтобы читатель этой книги запомнил эти два стиха тверже всего остального, чтобы они первыми воскресали в его сознании при словах “греческая религия”.

Произошло это оттого, “что эллин не был связан магической силой имени, что он был восприимчив к гумашной и толерантной идее, которая так трудно давалась семитской душе Израиля, — идее, что человек может поклоняться одному и тому же божеству под различными именами” (Фарнелль). Мы паходим эту идею ясно высказанной уже в глубокомысленной молитве Зевсу Эсхила:

*Зевс, кто б ни был ты — коль так
Нам ты звать себя велел,
Так зовем мы, бог, тебя.*

“Самый жестокий фанатизм, самые дикие религиозные войны были вызваны, по крайней мере отчасти, враждебными чувствами, внушенными магией имен. Эллина были свободны от всего этого;



Арес

ни одна религиозная война, в настоящем смысле этого слова, не пятнает страниц греческой истории; и никакая несчастная логика не заставила их низводить до уровня дьяволов божества других наций. А если новейший человек дошел до того сознания, что разница в божественных именах не имеет большого значения — кощущия неопенимой важности для дела человеческого единства, — он обязан этим главным образом душе Эллады” (Фарнелль).

Вначале, когда эллинизм был еще ограничен пределами своей родины, это сознание имело последствием только терпимое отношение к религиям других народов. Пусть читатель перелистает с этой точки зрения историю Геродота: он убедится, что для эллина нет “язычников”. “Фракийцы поклоняются Аресу”, “египтяне поклоняются Зев-

су (Аммоу), Деметре (Изиде), Афине (Гатор)”, “персы поклоняются Аполлону” и т.д. Положительно, все человечество поклоняется одним и тем же богам, все оно составляет единую религиозную общину. На почве этого сознания Дельфы попытались сделать свою религию общечеловеческой. На Западе это им удалось: Рим Тарквиниев признал Аполлона и по его внушению отождествил греческих богов со своими, приняв даже в значительной степени их обрядность; с этих пор мы имеем Зевса-Юпитера и т. д. На Востоке дела сначала тоже пошли на лад, при Крезе; но когда “Крез, чрез Галис перейдя, величайшее царство разрушил” — свое собственное — и Дельфы пожела-ли оказать покровительство его победителям-персам — они этим только уронили собственное обаяние в Элладе и все-таки не объединили мира под стягом религии бога-отца и бога-сына. Для этого нужно было, чтобы “исполнилось время”.

Зато когда Александр Великий разбил перегородку между эллинизмом и варварским востоком, когда его наследники с помощью своего греко-македонского войска стали властителями восточных царств, тогда наступило время для их религиозного объединения. И приходится очень сожалеть, что источники нам так мало сообщают о том апостоле элевсинской Деметры, который был главным вдохновителем этого объединения, о *Тимофее*, иерофанте из Элевсина. Все же мы знаем, что он — вероятно, при Лисимахе — произвел слияние Элевсинских мистерий с малоазиатским культом Великой Матери богов в Пессинуте (Кибелы), вследствие которого религия этой Матери стала официальной религией Пергамского царства; мы знаем также, что он же при Птолемее Сотере произвел слияние тех же Элевсинских мистерий с культом Изиды в Египте, вследствие которого религия Зевса-Сараписа и Деметры-Изиды стала официальной религией в царстве Птолемеев. Обе затем перешли в Грецию и Рим — тот Рим, который был миром. И когда этот римский мир признал христианство, обе они соединенными усилиями дали повою религии его богиню... Это не догадка, а удостоверенный факт. Когда Григорий Чудотворец в Каппадокии, идя навстречу религиозным потребностям своей паствы, разрешил ей чествовать поклонением Богородицу, — фанатики среди христиан роптали, говоря: “Да ведь это — Изида!”, “Да ведь это — Великая Матерь!” Они были бы еще более правы, если бы они сказали: “Да ведь это — Деметра, многострадальная мать, оплот и утешение скорбящих!”

VI. Объявление бога в добре

23. “Каждый должен стремиться к тому, чтобы хранить свою душу чистой от всякого зла, ибо боги не принимают почести от злых людей. Им служат не драгоценными приношениями и пышными затратами, а добродетелью и честной волей, направленной к правде и добру. Поэтому каждый должен стараться быть как можно добрее, если он хочет быть угодным божеству; он должен помнить, что боги карают несправедного, должен помнить, что придет время, когда он будет отозван от жизни, и что тогда уже будет поздно раскаиваться в своих дурных делах и желать, чтобы его поступки были справедливы. А если к нему приблизится злой демон, подстрекая его к кривде, — пусть он ищет убежища в храмах, у алтарей и в святынях и молит богов, чтобы они помогли ему уйти от греха, точно от злого и безбожного господина”.

Эти знаменательные слова стояли во вступлении к законодательству Залевка — древнейшему писаному законодательству Греции. Правда, они написаны не им. Залевк жил в VII в. до Р.Х. в италийских Локрах; но его законодательство в различные времена с соответствующими изменениями перешло и в другие государства Греции, и вот во время одного из таких переходов и могло быть присочинено наше вступление. Но во всяком случае оно относится к эпохе, о которой у нас идет речь. В нем ясно сосредоточено то убеждение, которое рассеянным светом озаряет и прочую литературу этой эпохи: что греческая религия была в высшей степени этической религией, что греческий бог объявляется в добре.

Не всегда это было так. Первоначально и в Греции, как и везде, бог объявлялся не в правде, а в силе, и *гомеровская* эпоха была эпохой постепенного слияния понятий “бог” и “добро”. И, конечно, если бы Греция, подобно Израилю, находилась во власти всемогущего духовенства — оно бы тщательно уничтожило следы первоначального донравственного понимания божества. Но к счастью, этого не случилось, и временная последовательность различных наслоений гомеровских поэм дает нам возможность проследить довольно подробно этот интересный и важный процесс последовательной морализации греческой религии. Вначале бог блюдет только — зато очень ревливо — сакральный долг человека, т. е. исполнение им его обязанности относи-

тельно его, бога; затем он распространяет свою заботу и на те человеческие отношения, которые вследствие слабости одной из сторон легко вели к соблазну злоупотребления силой, — отношения сыновей к старым родителям, хозяина к беззащитному гостю. И, наконец, весь нравственный долг человека становится предметом божеской *орис* — так называет Гомер в “Одиссее” всевидящую и карающую нравственную силу божества.

За гомеровской эпохой последовала та, которая ознаменована преобладающим влиянием дельфийского *Аполлона*. Ей принадлежит важный прогресс в нашей области — правда, вначале сопровождавшийся известными отклонениями от прямого пути, предначертанного эволюцией гомеровской эпохи. В силу первоначального значения *Аполлона* как солнечного бога главным требованием аполлоновской религии стало требование *чистоты* (*hagneia*). Богу ненавистно все пятнающее человека и через него — его, всякая *скверна* (*miasma*); скверной из скверн было убийство, затем прелюбодейание и т.д. Мы не можем здесь начертать историю развития понятия скверны: берем ее в готовом виде.

Опасность же означенного отклонения состояла в том, что скверна могла пониматься независимо от умысла, как “самодовлеющая скверна”: оскверняет всякая пролитая кровь человека, даже пролитая невольно или в справедливой обороне; и не оскверняет самый злодейский замысел, неудавшийся по независящим от замыслившего обстоятельствам; оскверняет всякое прикосновение к убийце, всякий разговор с ним и т.д., ибо скверна действует наподобие заразы. Другая опасность заключалась в растяжении: оскверняет всякая пролитая кровь, даже животных, всякое половое совокупление, даже в законном браке. Велик был соблазн (религиозного) вегетарианизма и прославления антифизической девственности; и, действительно, мы имеем кое-где их осуществление, первого — в пифагореизме, второго — в том движении, о котором мы находим свидетельство в “Ипполисте” Еврипида. И, наконец, так как богом-очистителем от скверны был, разумеется, тот же *Аполлон*, и очищение производилось с помощью религиозных обрядов, то велика была также и опасность *ритуализма*, т.е. что за очистительными обрядами будет признано самодовлеющее значение, независимо от настроения очищаемого — другими словами, чтобы сослаться на средневековые аналогии, что в религии *Аполлона* восторжествует точка

зрения не Фомы Аквинского, а Дунса Скота, и религиозное оправдание будет признано возможным *ex opere operato sine bono motu auctoris*.

Развитие религии Аполлона в VII — VI вв. было эпохой борьбы, затянувшейся отчасти и в V веке; кончилась она победой нравственного принципа. Особенно содействовала этой победе пифагорейская школа пророков: удержав (гл. обр. по соображениям эсхатологического характера, о которых речь впереди) вегетарианизм, она, впрочем, энергично и успешно боролась с внешним пониманием чистоты, с самодовлеющей скверной и ритуализмом. Приведу для примера ответ пророчицы Фиттии — причем предупреждаю читателя, что греческое слово “муж” (ἀνὴρ), как в высоком слогое у нас, означает также “мужчина”. Итак, когда ей задали важный для семейной религиозности женщин вопрос, через сколько времени “после мужа” женщина становится чистой — пророчица ответила: “После своего — тотчас, после чужого — никогда”.

В греческой трагедии V века еще чувствуются содрогания старой теории самодовлеющей скверны и ритуализма; но в IV в. нравственная точка зрения восторжествовала. За очистительными обрядами было признано известное значение, каковое и принадлежит им по праву как могучему средству воздействия на чувство и настроение верующего; но первое место отводится душевной чистоте. Прекрасно выражает это отношение к делу эпиграмма дельфийской жрицы:

*С чистой душою вступайте в святилище чистого бога,
Вод Касталийских струей члены омывши свои.
Капли одной, о паломник, достаточно добрым: злодей же
Всей Океана водой пятен не смоем с души.*

24. Возвращаясь к достижениям гомеровской эпохи, мы без труда заметим паличность другой опасности, которую, впрочем, многие и не считают таковой. Да, бог блюдет нравственный долг во всем его объеме и карает его нарушителей; итак, будем правдивы — во избежание кары? Из страха?

Разумеется, в крайнем случае и это хорошо, и никто не станет отвергать *богобоязненности* как могучего стимула к нравственному поведению. Религиозная правдивость гомеровской эпохи и создала этот термин: она называет богобоязненным (theûdês) человека и народ, между прочим, хорошо обходящийся с чужестранцами. Оно и понятно: боги обитают высоко на небе-

сах, человек их не видит; но когда осенние дожди топят его нивы и разрушают его насаждения — он знает, что это — кара Зевса за “кривой суд”, творимый на городской площади. Его он поэтому и боится.

Но вот наступили времена аполлоповской религии; боги поселились среди людей, в прекрасных храмах, сами прекрасные и приветливые, поскольку художнику удавалось воплотить их подобие в созданных им кумирах; гражданский год расцвятился прекрасными праздниками, со все более и более пленительной обрядностью, превратившей мало-помалу греческую религию в религию радости — перед этим морем красоты прежний страх уже не удержался. Бояться надо было Эриний; их имени поэтому старались не произносить, и лишь тихими шагами и с тихой молитвой проходили мимо мрачной пещеры, посвященной им под скалой Ареопага. Вообще же слово “богобоязненный” (в повой форме *deisidaimôn*) стало обозначать “суеверного”; нормально верующий человек своих богов не боялся — он их *любил*.

Действительно, теперь только входит во всеобщее употребление эпитет, которым гомеровский грек еще не дерзает нарекать своих богов: эпитет — “милый”. В гомеровские времена еще допускали, что бог может любить смертного — “Теперь возлюби меня, Дева!” — молится Диомед Палладе перед смертным боем, и “Муза превыше других возлюбила” Демодока-певца; но человек еще не решается ответить на эту любовь взаимностью — страх не дает возникнуть более мягкому чувству. Теперь преграда снесена. “Милый Зевс”, “милый Аполлон”, “милая Артемида”, слышим мы сплошь и рядом так часто, что даже не обращаем внимания. Праздники справляются богам, чтобы радовать их сердца; но даже скромную песенку, спетую в честь бога за столом, охотно кончают словами: “Улыбнись, боже, моей песне!” И когда мы слышим, что человек обязательно посвящает богу предметы, не имеющие никакой ценности, но знаменательные для него в ту минуту, когда он чувствовал особенно ясно над собой спасительную руку любящего бога — потерпевший кораблекрушение свое влажное и, конечно, не очень нарядное платье Посейдону, спасенный любовью пиратской дочери пленник свои кандалы Афродите, даже родильницы свои хитоны Артемиде, — то не действует ли и здесь та же любовь, придающая и среди людей при схожих обстоятельствах ценность самым малоценным предметам?

И как для детей, любящих своих родителей, пет наказания горестнее, чем разрыв общения с ними, — так и эллину было горестнее всего убеждение, что вследствие его греха боги не пожелают допустить его перед свой облик, что ему будет недоступен святой Акрополь, что он не увидит своей родной Паллады, не будет вместе с другими участвовать в возвышающей душу обрядности городских праздников, будет отлучен даже от уюта домашней жертвы с ее молитвой и кроплением.

А теперь спросим: где вы еще найдете подобную подкладку религиозной этики, подобное отношение человека к богу? В христианстве? Да, конечно: “Как (правда то, что) я Бога люблю” — гласит у поляка самая употребительная заверительная формула, и “милый Бог” стало у немцев ходячим обозначением. Но, быть может, не излишне будет поставить вопрос: которая из двух рек, соединившихся в христианстве, принесла с собой это радостное чувство?

Когда в греко-римском мире возникли первые общины людей, поклонявшихся Богу Израиля, они отличали себя от других и были ими отличаемы официальным обозначением: “Люди, боящиеся Бога” (*phobumenoí ton theon*).

И когда стойки достроили начатое Платоном здание автономной этики, им оставалось только поставить на место божества свою богиню — добродетель, чтобы получить ту же разницу между свободной и несвободной душой:

*Добрый любовь к добродетели путь запрещает греховный;
Что ж? А тебя только кары боязнь от порока удержит?*

25. Этический характер, достигнутый древнегреческой религией в эпоху ее расцвета, сказывается также и в тех обычных средствах богослужения, которые — независимо от индивидуальных черт каждого праздника — присущи им всем, а также и частному культу в его различных проявлениях. Это главным образом приношения, в особенности *жертвоприношения*, а затем *молитвы*.

Жертвоприношения — тут разумеются всякие, от скромного фимиама или возлияния, к которому прибегали постоянно, согревая каждый мало-мальски важный момент жизни теплотой символического общения с божеством, — до торжественной гекатомбы. Здесь религиозно-этический прогресс состоял в том, что центр тяжести постоянно переносился от материальной цен-

ности жертвы в благочестивое настроение приносящего. Задатки к этому имелись уже в очень древние времена: как было сказано выше, даже огненная жертва была у эллинов не всесожжением, а общей трапезой бога и людей, причем в огонь бросались лишь малоценные в смысле питательности части животного; и если грубоватый крестьянский ум Гесиода мог себе объяснить это явление только тем, что Зевс, хотя и добровольно, поддался обману со стороны друга человечества Прометея, — то это объяснение остается на его ответственности, факт же тот, что уже в гомеровские времена верующие сознавали символическую, а не материальную ценность совершаемого обряда. При таких условиях гекатомбы, как государственные, так и частные, сводились к обильному угощению бедноты, для которой они были единственными случаями порадовать себя мясной едой. Их обилие было поэтому угодно богу как благотворительность от его имени — и выходило, значит, все-таки, что богатый имеет более средств заслужить его расположение, чем бедный? Так думали многие еще в V в., и почтенный старец Кефал у Платона на вопрос, что он считает лучшим в своем богатстве, отвечает в духе многих: “То, что я уйду на тот свет без боязни, не будучи должником ни богов, ни людей”.

Но лучшие умы Греции боролись с этой опасностью материализации жертвоприношения, и боролись успешно. Результат этой борьбы сказывается, между прочим, в вышеприведенных словах мнимого Залевка; чем далее, тем более признается ценность “лепты вдовицы”. Ей Гораций, проповедник эллинских идей среди римлян, посвятил одну из своих самых прекрасных и задушевных од.

Сказанное о жертвоприношениях как общих трапезах богов и людей касается, впрочем, только одного их класса, правда, самого обычного — *молебственных* жертвоприношений. Были и другие, из которых мы коснемся одного, самого внушительного и страшного класса жертвоприношений — *искупительных*. Они предполагают не радостное и доверчивое, а угнетенное настроение приносящих — угнетенное несомненным божьим гневом, неутоленным никакими молебствиями. В таких случаях иногда прибегали к старинному символическому обряду — избирали жертвенное “животное отпущения”, делали его носителем греха и скверны всего народа и посвящали его разгневанному богу — путем ли всесожжения (*holocauston*), или зарытия,

или бросания в море. Это — знаменательная идея, перешедшая в сокровеннейшее таинство христианской религии — *Agnus Dei, qui tollit peccata mundi*. И как здесь, так и там из этой идеи развивается страшный обряд — “лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели, чтобы весь народ погиб” (Ио. XI 50) — обряд искупительного *человеческого жертвоприношения*.

Он был всеобщим и на востоке, и на западе, и на севере, и на юге; некогда его знала и Эллада — всем известно жертвоприношение Ифигении, и красивая легенда о дочери Иефтая имеет очень точную параллель в греческой легенде о критском царе Идомее, который тоже однажды легкомысленно обещал принести в жертву богам то, что ему выйдет навстречу — и неожиданно встретился с родной дочерью. Но Идомей был изгнан критянами за это нечестивое жертвоприношение, а от Агамемнона Артемида не приняла крови Ифигении, заменив ее в решающий момент ланью.

И в историческую эпоху здоровое чувство Греции победоносно борется с этим страшным пережитком. Где человек заменяется жертвенным животным, паряжаемым точно человек; где — кукой; где человек остается человеком, но жертвоприношение заменяется окроплением жертвенника его кровью или же его сбрасывают со скалы, пришивая меры к тому, чтобы он был спасен; где, наконец, очень редко — и это было самым строгим отношением к старине — для жертвоприношения приберегают присужденного к смертной казни преступника. Все это были так называемые “фармаки”, т.е. средства “исцеления” государства от болезни. И во всех этих заменах, вплоть до последней, сказывается сознание, что человеческое жертвоприношение несовместимо с религиозно-нравственным чувством исторической Греции. С этой точки зрения и Еврипид протестует против жестокой обрядности варварской Артемиды у таврийцев:

Нет, это здешних вымысел людей:

Им кровожадность свойственна; они же

Богов в своем нечестии винят.

Но бог свободен от людских пороков.

Переходя к молитве, мы и здесь можем установить такой же прогресс в направлении к нравственности. Греческая молитва состоит вообще из трех частей — призыва, просьбы и санкции. Возьмем ради примера одну из самых древних и прекрасных — молитву Аполлону его жреца Хриса, оскорбленного ахейцами в своих отцовских чувствах (“Илиада”, I, 37):

*Бог сребролукий, внемли мне: о ты, что, хранящий, обходишь
Хрису, священную Киллу и мощно царишь в Тенедосе,
Сминфей!..*

Это — *призыв* (theologia): молящийся нагромождает эпитеты, полагая, что богу приятнее слышать о своей силе и своих почестях, и не желая по возможности упустить ни одной из сторон деятельности призываемого.

*...О если когда-либо храм твой священный покрыв я,
Если когда-либо коз и тельцов возжигал пред тобою
Тучные бедра...*

Это — *санкция*: молящийся ссылается на свои заслуги перед богом, чтобы этим *склонить* его внять его молитве:

...услышь и горячую просьбу исполни:

Слезы мои отомсти аргивянам стрелами твоими!

Это — *просьба* (euchê) — в данном случае, просьба о мести, о каре: молитва по своему содержанию сводится к проклятию. “И внял молящему Аполлон”.

Во всех трех частях прогресс был и возможен и осуществлен.

Пышное многословие *призыва* было, в сущности, безобидно и поэтому сохранилось надолго: по все же мы чувствуем рост этической силы в уже упомянутом выше призыве Эсхила:

*Зевс, кто б ни был ты — коль так
Нам ты звать себя велел,
Так зовем мы, бог, тебя.*

Важнее была *санкция*. В молитве Хриса она, при всей ее красоте, сводится к указанию на божий долг. Да, на долг; и потому выше в нравственном отношении более поздняя молитва Диомеда Палладе, тоже уже упомянутая (стр.101): герой ссылается не на свои заслуги, а, наоборот, на любовь богини, многократно уже проявленную:

*Слух преклони, необорная дочь громоносного Зевса!
Если когда-либо мне иль отцу моему ты любовно
Помощь являла в бою — о, теперь возлюби меня, дева!*

И на той же почве стоит и молитва Сафó Афродите, одна из самых трогательных и душевных, какие нам сохранились. Перед нами любящая женщина, любовь которой отвергнута любимым человеком...

Позволительно ли христианке давать волю в молитве подобным земным чувствам? Думаю, все-таки, что Богородица принимает и такие молитвы, раз они искренни, и искренне чувство обиды, их вызвавшее. Но во всяком случае их принимала Афродита:

*Нет, приди сюда, если в дни кручины
Ты мой зов когда-либо с выси горней
Услыхав, оставила дом свой отчий
И колесницу*

Запрягла...

Во времена оны знали, вероятно, и другую санкцию: человек ссылался на свою силу над божеством, приобретенную магическими средствами: он не просил, а требовал и грозил; молитва была *заклятием*. Так во все времена египтяне относились к своим богам; но для грека это — предположительная древнейшая эпоха суеверия, от которой не только в историческую эпоху, но уже и в гомеровскую не осталось более ни следа... если не считать низменных областей частной магии.

И, наконец, *просьба*... О чем следует просить? Конечно, жажда возмездия — естественное чувство, особенно если нанесена кровная обида; и сам Платон признает, что проклятие отца или матери, обиженных своими детьми, вернее всего достигает слуха богов. На этом основании понятно также, что и государство, общая мать всех граждан, иногда призывает кару богов на своих дурных сынов, уклонившихся бегством от кары гражданского правосудия. И все же — каким благородством веет от ответа Феано, жрицы Деметры! Когда афишская демократия, возмущенная предательством Алкивиада, обратилась ко всем жрецам и жрицам с требованием проклясть его от имени своих богов — она одна отказалась, ответив: “Я — жрица молитв, а не проклятий”.

Бог есть благо, и только благо от него исходит, учил Платон; а потому только о благе и следует его просить. Очень соблазнительно было понимать это благо в низменном смысле и обращаться к богам с такими просьбами, которых, по насмешливому выражению позднейшего стоика Персия, нельзя было им доверять инаچه, как отведа их в сторону. Чтобы противодействовать этому низменному пониманию, еще Пифагор требовал, чтобы всякая молитва была громкой. Государства в своих официальных молитвах подавали в этом отношении хороший пример: Афины молились “о благе и спасении граждан афишских, их жен и детей и всей страны, а также и союзников”; Спарта — чтобы боги даровали ей “прекрасное в придачу к благу”. Но выше всех, конечно, была молитва, которую Платон, или его школа, влагает в уста Сократу: “Владыка Зевс, даруй нам благо, даже без нашей просьбы, не даруй нам зла, даже по нашей просьбе”.

Но — можно поставить вопрос — не упраздняет ли такое понимание молитвы ее самой? Нет, ответил неоплатонизм, “ибо молитва возвышает душу к непосредственному общению с божеством”. Этим была достигнута крайняя высота в религиозно-правственном понимании молитвы.

26. До сих пор была речь о религии для добрых; но есть в пародии и злые, и их даже много. Пусть же мысль о *каре божества* их удерживает от злодеяний, раз они печувствительны к общению в любви.

О каре божества — по где? На этом свете, или на том? У Залевки сказано об обеих; поговорим об обеих и мы.

Бог на этом свете награждает добрых и карает злых; что это значит? Это значит, что благополучие добрых и несчастье злых, независимо от вызвавших то и другое естественных причин, понимаются как награда и кара божества. Ибо все деяния и претерпения человека связаны между собой двойной причинностью — естественной и сверхъестественной, — и эти причинности не исключают взаимно друг друга, а стоят рядом; так гласит установленный мной “закон двойного зрения”, нечто аналогичное признанному некоторыми новейшими философами “психофизическому параллелизму”.

Прекрасно; пока добрый счастлив и злой несчастен, все в порядке. Но ведь бывает и наоборот — опыт неумолим — и даже часто. Где же тут божья *орис* — или, как скажут позднейшие, божий *промысел* (*pronoia*, лат. *providentia*)? Затруднение есть, но преодолеть его нетрудно. Не торжествуй, злодей, не унывай, праведник; подожди, что дальше будет: “Медленно мельницы мелют богов, но старательно мелют”.

Что ж, подождем... Ну вот, и дождалась — смерти. Злодей умер в благополучии, праведник умер в несчастии. Где вы теперь, мельницы богов?

Здесь камень преткновения. Автор Иова — тот еще не доходя до него поник душой и только во мгле агностицизма нашел спасение от отчаяния. Эллина благополучно перенесла через него его глубокая вера в мать-Землю и ее законы. Мы подходим тут к важному для античной этики, в ее отличие от новейшей, воззрению, которое я назвал *филономизмом*, противопоставляя его *онтономизму* современности (термины подобраны по аналогии геккелевских “филогенеза” и “онтогенеза”).

Да, мы дождались смерти — и остановились, воображая, что она — повторяю — на *этом свете* — предел. И в этом мы ошиблись: смерть не есть предел. Через нее или поверх ее жизнь особи продолжается — в породе.

“Это — трузизм”. Пока — да; и конечно, не в этом филономизм. Он в том, что особь *сознает* себя как одно целое со своей породой по восходящей и нисходящей линии, сознает бремя ответственности, возложенное на нее предками, а равно и то, которое она возлагает на своих потомков. Филономизм — явление сознания, а не естественной истории.

Нас в последнее время развитие науки с заслуженной нашим отщепенством грубостью поставило лицом к лицу с этой забытой нами истиной, воздвигнув перед нами страшную проблему *наследственности*. Да, поистине мы своей физической природой пожинаем урожай наших предков и отвечаем за их грехи — безо всякой нашей заслуги или вины... Нашей? Смехотворная отговорка! Да разве они — не мы?

Эллин давно ее предвосхитил и разрешил, эту проблему, на почве своего филономического сознания... тогда последний батрак был аристократом, и в сравнении с ним самый царственный из нынешних царей в его онтомическом скудочувствии представляется плебеем. Порода не только бессмертна — она и осознает себя как таковая в лице каждой своей особи.

Потомок отвечает за грехи своих предков — это так же естественно, как и то, что старик отвечает за грехи своей молодости. Если человека настигает несчастье, незаслуженное ничем в его жизни как особи — его первая мысль та, что он искупает грех какого-нибудь предка.

*Горе, горе мне! Знать давно, давно
Пращур мой грехом запятнал мой род —
Грех слезами тот замываю я!*

— восклицает у Еврипида Тесей, узнав о внезапной смерти своей молодой жены Федры. Религиозная этика “трагической эпохи” Греции олицетворила этот наследственный грех под именем *Аластора*; добрая часть греческой трагедии, особенно в трилогиях Эсхила, построена на его признании. Насколько глубоко он прошик в народную веру, мы не знаем, но это все равно. “От богов не может скрыться клятвопреступник, не может уйти от их кары; и если не его самого, то его детей и весь его род постигнет верная гибель”, — говорит еще к исходу IV в. духовный вождь тогдашних Афин, правитель и оратор Ликург.

Этим вера в божий промысел спасена. Добрый умирает в несчастии? Пусть он утешится, взирая на свое потомство: его добрые дела создадут для него теплый покров божьей благодати, под которым ему хорошо будет жить. — Злой умирает в благополучии? Пусть он трепещет при мысли об Аласторе, которого он своими злодеяниями ввел в свой дом, обрекая ему на горе и гибель свое потомство. — А если они оба бездетны? Тогда они уже наказаны — добрый за злодеяния предков, злой — за свои; и притом так страшно, как это только возможно для карающей десницы божества.

Действительно, одно сознание лежит в основе античного филономизма и античного мировоззрения вообще: “дети — благодать, бездетность — несчастье”.

*Да, для людей ребенок, это — жизнь;
И если кто, бездетный, в неразумьи
Меня корит — от боли острой он
Хоть и ушел, но верьте: этот муж
Несчастьем большим счастье окупает.*

(Еврипид)

В этом сходятся нити, идущие от античной религии как религии природы, и от нее же как религии общежития — нить физическая и нить политическая. В этом и заключается глубокий смысл слов, сопровождающих таинство бракосочетания: “Я бежал от зла и обрел благо”.

27. На этом свете — это одно, для многих главное, но все же не все: в заветах Залевкида говорится и о *каре на том свете*. Нас это не удивит: таково же приблизительно и христианское воззрение. Все же есть разница в сравнительной уверенности человека в том и другом.

Интересны в этом отношении слова вышеупомянутого (стр.103) Кефала, представителя религиозной морали среднего эллина: “Когда человек близок к ожиданию смерти, на него находит страх и забота, которых он раньше не знал. Рассказы о загробной жизни, о том, что за здешние грехи там нас ждет кара, возбуждавшие до тех пор его улыбку, теперь начинают сверлить ему душу: а что, если в них заключена и правда?”

Действительно, догматической определенности тут не было; различные воззрения, плоды религиозного сознания различных последовательных эпох уживались рядом. Душа переживает тело — это признано; но как? Она витает незримо учас-

тливый духом в доме своих потомков — она живет поблизости своего тела в гробнице, где и следует ухаживать за ней, но навещает свой прежний дом в праздник Анфестерий — она вместе с другими душами живет в общей для всех призрачной обители Аида, представляемой либо на крайнем западе, за Океаном, либо под землей. Во всем этом нравственного элемента пока нет; мы имеем отдел античной религии, именуемый *анимизмом*.

Нет его непосредственно и в том характерном для Греции институте, которого мы уже нередко касались — в *героизации*. “Герой” в сакральном смысле — просветленный покойник. Он



Аид и Персефона

пользуется полной сознательностью (*panpsychos*); он, как преображенный, одет в ризу высшей красоты (*eumorphos*); он блажен в своей силе и воздаваемых ему почестях (*makarios*). Связанный узами любви с живыми, он получает от них честь памяти во втором из трех возлияний на пиршествах; новоаттическая комедия не раз изображала его духом — хранителем преданного ему дома, спасающим от обид оставленных без призрения сирот. Но за что удостоивался покойник героизации? Не всегда за нравственные заслуги своей жизни.

Все же было ученье, широкой струей впустившее нравственность в эсхатологию, только это ученье было тайным, было для посвященных; мы говорим о *таинствах* или, по-гречески, *мистериях* (от глаг. *μυειν* “жмурить глаза”; посвящаемый должен

был оградить себя от внешнего мира в видах внутреннего созерцания). Таких таинств было в Греции несколько; но мы ограничимся двумя главными — Элевсинскими таинствами Деметры и Орфическими Диониса.

Элевсинские таинства, прикрепленные к аттическому городу Элевсину на Саронском заливе, были в своей основе таинствами возрождающегося хлеба: как погруженное в борозду земли зерно не погибнет, а после некоторого пребывания под ее покровом воскреснет, так воскреснет и душа опущенного в лоно земли человека. Свое выражение нашло это учение в мифе: дочь Деметры Кора была похищена царем преисподней, ее мать после долгих страдальческих скитаний открыла ее местопребывание и достигла того, что ее дочь была ей временно возвращена, проводя треть года у своего супруга и две трети с ней. Достигла она этого своей материнской любовью; любовь и жажда воссоединения с утраченными, а вовсе не мнимый эгоизм жизнелюбивой особи была в античной религии вдохновительницей учителей бессмертия души. Кора вследствие своего похищения познала тайны подземного мира; познав их, она открыла их матери. Они знают, как человек может обеспечить себе “лучшую участь” на том свете; и любя людей, они согласились уделить своего знания также и им.

Для этого и основали они свои таинства в том самом Элевсине, где впервые заколосились зеленые нивы в силу другого благодеяния, оказанного человечеству той же Деметрой. Сюда отныне стекаются посвященные — из Элевсина, из Аттики, со всей Эллады; мужчины, женщины, богатые, бедные, свободные, рабы — перед богинями все равны. В праздник Элевсиний — первоначально праздник посева — они приходят, чувствуют богиню ночными хороводами и песнями на ее светозарном приморском лугу и затем в храме таинств (*telestêrion*) удостоиваются созерцания священной драмы, внушающей созерцающим уверенность в бессмертии их души и ее “лучшей участи” на том свете. Она не будет реять беспомощным и полусознательным призраком в мглистых пропастях Аида — она войдет в зеленые, прохладные рощи, озаренные солнцем наших почей, она будет кружиться в вечной хорее просветленных душ и вдыхать блаженство всем своим существом.

Но условием этого блаженства должно быть *посвящение*: только посвятивших себя предварительно в весенние “малые мистерии” голос глашатая звал осенью в Элевсин. И с этой

точки зрения можно поставить вопрос: имели ли Элевсинские таинства также и нравственное значение? Отрицал это циник-пересмешник Диоген: “Разбойник Патекион, — говорил он, — как посвященный удостоится вечного блаженства, которого будет лишен непосвященный Эпамипонд”. Это все равно, как если бы какой-нибудь изувер из католиков стал утверждать: “Крещеный и причастившийся перед казнью разбойник Фра-Дьяволо с райских высот созерцает, как томится в пламени геешны некрещеный Сократ”. Утверждать это в крайнем случае можно, но все же блаженный Августин рассуждал не так.

Синопец Диоген сам не был посвящен и элевсинского учения не знал: знал его зато афинянин Аристофан. Разглашать его он не смел; но все же он счел возможным в одной из своих комедий вложить в уста своему хору — хору посвященных в Элевсинские таинства — на том свете следующую песню:

*Ведь нам одним сияет свет
И радостное солнце,
Познавшим святыню тайн,
Век в правде проведенным свой,
Гостей почитавшим, всех
Любившим бездольных.*

А она не оставляет никаких сомнений. Нет, условие блаженства в раю Деметры было не простое, а двойное. Посвящение — это сакральное условие, как для христианина крещение. Но вторым было нравственное — проведенная в правде жизнь. Посвященным в Элевсине иерофант читал “возвешение” (prothêsis); в нем он исключал из святой хорей всех тех, кто, хотя и будучи посвящен, прогневил богинь своей порочной жизнью — они, значит, и не участвовали в дальнейших священнодействиях, а если и участвовали, то на духовную погибель себе. После смерти ни суда, ни особых кар не требовалось; непосвященная масса вела призрачную, хотя и безбольную жизнь в пропастях Аида, но запечатленных элевсинской печатью добрая царица загробного мира брала за руку и вела в ту обитель, где для них начиналось эллинское блаженство — вечная хорей на цветистом лугу под шелест ласкового ветерка, играющего в подвижной листве тополей.

28. На пороге исторической жизни Греции новый культ, резко несовместимый с ее всегдашним чувством меры и предела, проник в нее из страны буйных сил и бурных страстей, из

Фракии — культ Диониса. Первоначально это было, вероятно, магическое воздействие на плодородие земли, и в необузданной варварщине половой разгул как симпатическое средство побуждения земли к плодородию не был ему чужд; при переходе, однако, на почву “благозаконной” Эллады этот элемент должен был отпасть; осталось как характерная черта новых таинств исступление (*ekstasis*), достигаемое при помощи оглушительной музыки тимпанов, кимвалов и флейт (т.е. тамбуринов, медных тарелок и кларнетов) и главным образом — головокружительной “оргиастической” пляски. Особенно подвержены чарам исступления были женщины; вакханки составляли поэтому главную свиту нового бога; в своих “небридах” (т.е. ланьих шкурах), препоясанных живыми змеями, с тирсами в руках и плющевыми венками поверх распущенных волос — они остались незабвенным на все времена символом прекрасной дикости, дремлющей в глубине человеческой души, но прекрасной лишь потому, что красотой наделила ее Эллада.

В исступлении пляски душа положительно “выступала” из пределов телесной жизни, преображалась, вкушала блаженство внетелесного, слиянного с со-

вокупностью и с природой бытия; на собственном непреложном опыте человек убеждался в самобытности своей души, в возможности для нее жить независимо от тела и, следовательно, в ее бессмертии; таково было эсхатологическое значение дионисизма. Он завоевал всю Грецию в VIII — VII веках в вихре восторженной пляски. Эрв.Роде, лучший исследователь этого явления, убедительно сравнивает с ним “манию пляски” (“*Tanzwut*”), обуявшую среднюю Европу после великой чумы XIII в. Конечно, умеряющая религия Аполлона постаралась сгладить излишества нового культа: Дионисовы “оргии” были ограничены пределами времени и места, они могли справляться



Дионис и Селен

только на Парнасе и притом раз в два года (в так называемых “триетеридах”). В прочей Греции дионисиазм был введен в благочиние гражданского культа; его праздники, как мы видели (стр.57), были приурочены к работе винодела, и лишь в играх ряженных и поэтическом преображении Дионисова театра сохранились следы первоначального исступления.

По-видимому, это укрощение первобытного дионисиазма вызвало новую его волну из той же Фракии, отмеченную именем Дионисова пророка Орфея. И эта волна подпала умеряющему воздействию Аполлоновой религии; результатом этого воздействия были *Орфические таинства*, состоящие из трех частей:



Орфей

космогонической, нравственной и эсхатологической.

Космогоническая часть орфического учения примыкала к более старинному мифу о победе Зевса над Титанами (ср. ниже стр.118) и основанном путем насилия царстве богов. Чтобы иметь возможность передать его из запятнанных насилиям рук в чистые, Зевс делает матерью царицу

подземных глубин Персефону, и она рождает ему первого Диониса — Загрея. Но мстительные Титаны завлекают младенца Диониса к себе соблазном его отражения в их зеркалах и, завлекши, разрывают на части, которые и поглощают. Сердце спасает Паллада и приносит Зевсу; поглотив его, он вступает в брак с Семелой, дочерью Кадма, и она рождает ему (второго) Диониса. От Титанов же произошел человеческий род.

Здесь к космогонической части, в которой первобытная фракийская дикость так странно преображена греческим глубоко-мысленным символизмом, примыкает нравственная. Раз мы происходим от поглотивших первого Диониса Титанов, то, значит,

наше душевное естество состоит из двух элементов — титанического и дионисического. Первый тянет нас к телесности, к обособлению, ко всему земному и низменному; второй, наоборот, к духовности, к воссоединению в Дионисе, ко всему небесному и возвышенному. Наш нравственный долг — подавить в себе титанизм и содействовать освобождению тлеющей в нас искры Диониса. Средством для этого служит объявленная в Орфических таинствах посвященным “орфическая жизнь”. В число ее обязанностей входило и воздержание от убоины; оно было внушено соображением, о котором речь будет тотчас.

Действительно, из нравственного учения вырастает эсхатологическое. Живой Дионис, сердце Загрея, жаждет воссоединения со всеми частями его растерзанного тела. Целью жизни каждого человека должно быть поэтому окончательное освобождение той его частицы, которая в нем живет, и ее упокоение в Великой сути целокупного Диониса. Но путь к этому очень труден. Титанизм является нам постоянной помехой, соблазняя нас к новой индивидуации и новому воплощению. И вот мы рождаемся и умираем, и вновь рождаемся, все снова и снова замыкаем свою душу в “гробу” ее “тела” (sôma — sêma), все снова и снова воплощаемся — между прочим, и в звериных телах (почему Орфей и приказывает воздерживаться от убоины) — и



Аид и Персефона

нет конца этому томительному “кругу рождений”, пока мы, наконец, не внимлем голосу Диониса, не обратимся к “орфической жизни”. И тогда мы спасемся не сразу. Трижды мы должны прожить свой век безупречно и здесь, на земле, и в царстве Персефоны, пока, наконец, не настанет для нас заря освобождения, воссоединения и упокоения.

Пребывание в царстве Персефоны перед новым воплощением поимается, как время очищения от грехов жизни; ее обитель — для большинства людей *чистилище*. Кто безгрешно провел земную жизнь, тот и на том свете проводит жизнь в блаженстве, во временном *раю* — пока голос Необходимости не призовет его обратно на землю для новых испытаний. Но есть и такие, которые замятали себя “неисцелимыми” злодеяниями; для них нет очищения, они терпят вечную кару в *аду*. Вот почему каждую душу после смерти ждет *загробный суд*: строгие и неподкупные судьи должны определить, в которую из трех обителей ей надлежит отправиться.

Орфические таинства, в отличие от Элевсинских, не были прикреплены к какому-нибудь городу: повсюду в Греции, особенно в колониальной на Западе, возникали общины орфиков, жившие и справлявшие свои праздники под руководством своих учителей. Конечно, от личности последних зависели и чистота, и духовный уровень самого учения; и если с этой точки зрения большинство “орфеотелестов”, пугавших простой народ ужасом загробных мучений, и вызывало подчас насмешки просвещенных, то, с другой стороны, серьезные проповедники учения сумели поднять его на такую высоту, что не только поэты, подобно Пиндару, но и философы подчинялись его обаянию. Великий *Пифагор* сделал орфизм центральным учением своего ордена — настоящей масонии, имевшей в VI в. свою главную ложу в Кротоне, а начиная с V приблизительно до II — в Таренте. И через пифагорейцев, и независимо от них подпал орфизму и *Платон*; правда, в специально догматической части своего учения он не делает ему уступок, но в тех фантастических “мифах”, которыми он украсил своего “Горгия”, “Федона” и в особенности последнюю книгу “Государства”, сказывается в сильнейшей степени влияние орфической эсхатологии. И оно им не ограничилось отчасти через широкое русло его философии, но более посредством подземных струй, лишь ныне отчасти раскрываемых, она вливается и в *христианство*. Церковь иногда старалась воздвигнуть против нее плотину Евангелия — иногда же и нет, находя, что те или другие частности (напр., учение о чистилище) не противоречат ему и даже, пожалуй, им рекомендуются. Как бы то ни было, орфизм в значительной степени скрасил христианские представления о загробном мире: без Орфея и Данте немислим.

VII. Религиозная философия

29. Ученый филолог и знаток греческой религии Г.Ф.Шеман во втором томе своих “Греческих древностей” (стр.164 4-го изд.), процитировав вышеприведенное (стр.98) вступление к законам Залевка, продолжает: “Тем более возбуждает наше удивление, что ни Залевку, ни Солону, ни кому бы то ни было из других законодателей не пришло в голову или не оказалось возможным позаботиться, путем соответственных учреждений, соединенных с культом, о правильном и истинном обучении народа и распространении настоящей богобоязни”. Выписываю эти слова в дословном переводе, так как в них сказались бесподобным образом вся узость христианской и даже протестантской точки зрения, вся ее беспомощность перед лицом такой полной, такой всеобъемлющей религии, какой была греческая. Надеюсь, что читатель, внимательно следивший за ходом нашего рассуждения, найдет их так же страшными, как и автор этой книги. Представить себе, что эллин эпохи Платона, черпавший непосредственное откровение божества из созерцания Фидиева Зевса и участия в обрядах элевсинского праздника и им наставляемый в духе настоящей — правда, не богобоязни, а боголюбви, что этот эллин нуждался еще в особых уроках закона Божия и чем-то вроде краткого катехизиса Лютера!

Шеман как протестант ответил бы, конечно, что образ и обряд — лишь притча, а настоящее богооткровение бывает лишь в слове. И в этом он как протестант и ошибся бы; ибо слово, раз речь идет о боге, такая же притча, только гораздо менее действительная. Грек был не только интеллектуалистом, но и отцом нашего интеллектуализма; но все же он сознавал, что религия — область не интеллекта, а чувства, сознавал то, что много веков спустя высказал его лучший ученик Гете в бессмертных словах своего Фауста. Образ и обряд — вот самые могучие проводники религиозного чувства; я и выдвинул их надлежащим образом в настоящем изложении греческой религии. Но, поговорив о них достаточно в пределах этой краткой книжки, перехожу и к третьей притче — к притче слова.

Потребность облечь в несовершенную ризу слова полноту религиозного чувства появилась в Греции рано — задолго до Гомера. Сознывая себя прежде всего во власти религии природы, сам в ней участвуя как часть этой природы, человек замечал

ее бурную жизнь, которую можно было понимать либо как борьбу, либо как развитие. Свет борется с тьмой, теплота борется со стужей — да, по точно так же день исходит от ночи, лето исходит от зимы. Обе концепции подсказали человеку обе основные притчи позднейшей мифологии — притчу борьбы и, следовательно, раздора и притчу рождения и, следовательно, полового совокупления. Уран (Небо), оплодотворив Землю, рождает Титанов и Титанид, представителей буйных сил природы. Но Земля, теснимая собственными порождениями, взмаливается к младшему из Титанов, Кроносу, и он по ее просьбе лишает своего отца его детородной силы. Затем, после собственного совокупления с Титанидой Реей (второй ипостасью той же Земли), он рождает могучее поколение богов; предвидя себе гибель от него, он поглощает свои порождения; но одно из них, Зевса, Рея спасает, и Зевс в мировой борьбе побеждает Кроноса с Титанами и, бросив их в Тартар, основывает собственное царство, при котором живем мы. Правда, и он ждет себе возмездия, и ему рождается сын, который будет могучее его, и ему суждено поражение от возрожденных сил Земли, от Гигантов. Мы видели уже (стр. 114), как к этой космогонии примыкает космогония орфизма. Иначе к ней отнеслась религия Аполлона, провозгласившая вечность царства Зевса с примиренной Землей и устранившая кошмар “гигантомахии”... не вполне, впрочем: старинный страх продолжает дремать в чуткой душе людей, и еще в I в. по Р.Х., когда с Везувия поднялась туча, засыпавшая Помпеи, греки неаполитанской области ясно различали в ее фантастических очертаниях чудовищные образы Титанов, возвратившихся через жерло огненной горы с Тартара, чтобы поглотить царство богов и людей.

В поэме Гесиода эта “Теогония”, порождение глубокой древности, дошла и до исторических времен; что было с ней делать? Ведь к тому времени давно успело укрепиться сознание объявления бога в добре, а добра в этой мифологии восстаний сына против отца и совокуплений брата с сестрой было очень мало... Что было делать? Да то же, что делали со старинными, грубыми изваяниями Дедала при паличности Зевса Фидия: оказывая почтение несовершенным откровениям старины, питать свой дух более совершенными повых времен. Да, но ведь они были вредны: у Аристофана в “Облаках” ясно представлено, как ими пользуются софисты, чтобы опровергнуть самую идею правды:

*Да ведь если бы Правда жила средь богов —
Объясни мне, как мог не погибнуть Зевес,
Заклучив в подземелье родного отца?*

Да мало ли чем софисты не пользовались! И у Аристофана противник говорящего дает единственно правильный ответ, указывая на тошнотворный характер его рассуждения:

*Ну, конечно, опять эта гадина! — тьфу,
Принеси мне лохань кто-нибудь поскорей!*

Ведь в том-то и дело, что ни “Теогония” Гесиода, ни какая бы то ни было другая книга старины не была канонической. Есть у нас религиозное чувство; что для него приемлемо, то и действительно, остальное для нас не существует.

Правда, и в эпоху Сократа были люди, истолковывавшие по-своему старинные мифы о раздорах богов и находившие их в этом толковании приемлемыми; Платон выводит перед нами такого богослова в лице Евтифрона, человека очень интересного и по-своему глубокого. Ему отвечает Сократ: “Не за то ли, Евтифрон, и обвиняют меня, что я неохотно прислушиваюсь к людям, утверждающим подобные вещи (т.е. вражду и насилие) о богах?”

Ответ дан под гнетом рокового для афинского мудреца обвинения и дышит поэтому горечью, незаслуженной Афинами; в самый разгар Пелопоннесской войны Еврипид безнаказанно высказал такую же мысль устами своего Геракла:

*А все же я... не верил и не верю,
Чтоб бог вкушал запретного плода,
Чтоб на руках у бога были узы:
Все это — бредни дерзкие певцов.*

30. Оставим, однако, Дедалов словесного откровения, перейдем к его Фидиям и Праксителям. Сосредоточивая свое внимание на Афинах IV и III вв., мы этим самым избавляем себя от необходимости проследить историю греческой религиозной философии через учения ионийцев, элеатов, Эмпедокла, софистов; они отпали к нашему времени, поскольку не возродились в Платоне и других. И если мы сделали исключение для древнейшей теогонии, то потому только, что она осталась на поверхности, живя в поэмах Гомера и особенно Гесиода.

Согласно сказанному, мы будем иметь дело с притчей Платона, Аристотеля, Стои, Эпикура, с символическим изречением неизреченного. Все эти мудрецы действуют резцом своего логоса,

стремясь к возможному для них совершенству; все они оправданы честностью своей умственной работы. А к этой честности принадлежит и сознание пределов своего логоса, сознание основной неизреченности изрекаемого и вытекающая из него *терпимость*. И этой терпимостью они вдвойне оправданы.

И еще одно надлежит предпослать. Наша религиозная схоластика уже давно завела якобы основное деление религий на монотеистические и политеистические и признала последние, в сравнении с первыми, “несовершенными”, что опять-таки дало ей право ставить даже ислам выше религии Периклов и Софоклов, т.е. довести себя до абсурда. Сроднившийся с этим предрассудком читатель бывает обыкновенно очень удивлен, видя, что вопрос о монотеизме или политеизме даже не ставится названными мыслителями. Его упразднила с давних пор греческая религия. Сколько Муз — одна или много? А Харит? А Эриний? Еще лучше: в Олимпии была признана система двенадцати богов, один алтарь был посвящен Зевсу и Посейдону, один Гере и Афине и т.д. и, наконец, один — Дионису и Харитам, “так что, — поучает нас Шеман (II, 142), — в виду многости последних, число двенадцать собственно нарушено”. Положительно, выходит, что греки считать не умели.

На самом деле они прекрасно чувствовали, что в области божественности единство и множость сливаются, и это ставит их религиозное сознание не ниже, а выше нашей схоластики. В дискурсивном мышлении соответственную работу проделала школа элеатов: она пришла к результату, что единое есть, но как нечто непредецизируемое, лишешное всяких свойств, всякой действительности; а действительным оно становится, лишь преломившись во множости. Для мыслящего человека этим устранен вопрос о том, была ли греческая религия монотеистической или политеистической.

Она была той и другой также в философии *Платона*, приведшего бога или богов в интимное соприкосновение с человеком на почве его величавого учения об идеях. Правда, не сразу достиг он этих метафизических высот. Он очень чувствителен к красоте видимого мира, к бессмертию живущих в нем пород; его Эрот — божественная сила, сводящая в восторге мужскую и женскую особи в видах продления породы, “любовь — жажда рождения в красоте ради достижения бессмертия”. Так понимает он глубокомысленное учение о любви пророчицы Диотимы. Но

он чает красоту выше красоты видимого мира, он поднимается над ним на крыльях орфизма — и тут тело представляется ему уже лишь темницей души, а смерть — освобождением. Ее истинная родина — обитель Аида; здесь обретет она полноту своих сил, ослабленных вожделениями тела, остроту взора, затуманенного его покровом...

Нет, не обитель Аида, а наднебесное пространство. Здесь в сияющей недвижности пребывают совершенные прообразы того, что нам лишь казалось совершенным на земле, пребывают вечные идеи, созерцание которых — истинная пища бессмертия и для богов, и для души. Боги в силу своего совершенства вкушают ее беспрепятственно; они поэтому от природы бессмертны. Но души наши — это колесницы, запряженные каждая парой коней, конем сильной воли и конем чувственного вожделения, и управляемые возницей разума. И когда они, примыкая к объезду богов по наднебесной обители идей, стараются их созерцать, чтобы и самим вкусить пищу бессмертия, — конь чувственного вожделения упрямо их тянет вниз, в область поднебесного тумана, и для многих душ становится причиной падения.

И вот они на земле, заключенные в темницу своего тела: они принесли с собой, однако, воспоминание о том, что они видели в наднебесной обители идей — кроме тех несчастных и погибших, которые вследствие неодолимой тяги своих чувственных коней ничего разглядеть не могли. И они одержимы тоской по виденном и потерянном рае. Эта тоска бывает особенно сильна, когда они встречают на земле отражение небесной идеи; но, закутанные в оболочку тела, они лишь через органы чувств могут воспринимать и эти земные отражения. А так как самое действительное из наших чувств — зрение, то мы более всего воодушевляемся в присутствии *видимого* отражения идеи, т.е. красоты, земной красоты. Вот почему душа человека при виде красоты чувствует сильнейшую, непреборимую тоску; мы называем это чувство любовью и воображаем, что она направлена на обладание любимым существом; но это не так. Она направлена на ту наднебесную идею, отражение которой душа видит в любимом существе; и под ее влиянием душа освящается, у нее вновь вырастают потерянные крылья, и она возвращает себе способность, сбросив узы тела, вернуться в свою наднебесную родину.

Это, конечно, лишь притча — тоже лишь отражение витавшей перед умом пророка божественной идеи. Но как таковая эта притча о платоновской любви всегда обладала и поныне обладает в наи-

высшей степени тою способностью, которую сам пророк приписывал совершеннейшим отражениям наднебесной красоты в видимом мире, — способностью окрылять нашу душу и направлять ее, по-верх туманов видимости, к ее наднебесной обители.

31. А боги?

Читатель Платона не без удивления отметит некоторую второстепенность их роли в этом двоemiрии. Вечны пребывающие в наднебесии идеи, вечен и непреложен закон их отражения в поднебесной материи, вечна она сама, эта материя, воспринимающая отпечатки идей. Не бог ее творец: он только ее мастер, ремесленник-“демиург”.

Платон примыкает тут к двум коренным воззрениям “дедаловской” религиозной философии; мы еще не имели случая говорить о них и должны здесь наверстать упущенное.

Первое — это *идея рока* и зависимости от него богов. Она особенно сильна в древнейших частях Гомера, не признающих божьего всемогущества: Зевс взвешивает на весах Миры судьбу людей и не может оказывать помощи обреченному Мирой человеку. Потом наступает усиление представления божьего всемогущества, находящее свой венец в изречении “Одиссеи”: “Все могут боги”. Мира с тех пор — не что иное, как воля богов и Зевса, они и он назначают ее людям; предвечная пряжа по-прежнему прядет человеку нить его жизни, но руководит ее работой бог. Особенную силу получает это представление в религии Аполлона:

Людям же буду вещать я отца непреложную волю,
объявляет первородный сын олимпийского владыки при своем рождении.

...Но что такое Мира? На мой взгляд — знание и вещая сила Земли, т.е. природы. Наш Писарев был совсем близок к истине, когда видел в ней олицетворение закона причинности. Власть Миры над Зевсом — естественный коррелят к представлению о превосходстве предвечной Земли над рожденным во времени и страшащимся гибели от Гигантов Зевсом. И поэтому она пала, когда Аполлон провозгласил предвечность и вечность также и Зевса.

Пала, да не совсем; ведь старинные части “Илиады” продолжали оставаться в сознании людей, никакой канон не объявил их еретическими; и пока жива была эллинская религия — представление о божьем всемогуществе соперничает с представлени-

ем о власти над богами Мира. И если христианин думает, что его религия поборола это соперничество — пусть он попробует ответить на детский вопрос, может ли Бог сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем.

Религиозная мысль VI и V вв. по-своему использовала его. Боги властвуют над людьми, но над богами властвует закон (nomos). И вот почему она мирилась с многобожием даже на почве пародных представлений. “Непобедимое” возражение Магмета, что многобожие повело бы к анархии, она пашла бы вполне достойным его варварского ума, никогда не знавшего благозаконной polis. Ведь если даже человек, чем он совершеннее, тем охотнее подчиняется гражданскому закону — то что же думать о совершеннейших из совершенных, о богах?

А затем — материя с ее предвечностью; и здесь мы узнаем ту же Землю, только расширенную и логически (не фактически) обезбоженную. И приходится подчеркнуть, что эллин в лучшие эпохи своего бытия не допускал и мысли, чтобы бог мог создать землю, т.е. материю, из ничего. Правда, по “Теогонии” Гесиода выходит как будто, что раньше Земли (и Урана-неба) был хаос, но это не более как фигуральное выражение. Хаос у Гесиода значит “зияющая пасть”. Эллины последовательно проводил представление, давшее и у нас уподобление “небо — нёбо”. Да, мироздание — это как бы пасть. Небу соответствует нёбо (по-гречески uganos значит и то, и другое); земля — это язык, плоский диск в пространстве; нижняя челюсть, если угодно, Тартар. Представьте себе, что нет ни земли, ни неба (ни Тартара) — что остается? Хаос, т.е. пасть, пустота, ничто. Вот что хочет сказать Гесиод. Но никогда ему и в голову не приходило, что кто-то своим властным словом сотворил небо и землю из ничего, из пустоты.

Позднейшая спекуляция опять-таки по-своему воспользовалась гесиодовскими понятиями “хаос” и “Земля”. Временную последовательность она поняла буквально, а не фигурально, а это повело к тому, что слову “хаос” пришлось дать другое значение — то самое, которое привычно и нам. “Хаос” — это беспорядочная материя, ей противопоставляется “космос”, материя упорядоченная. Был, значит, акт упорядочения материи; автор этого акта — бог.

Таково воззрение Платона; подробности оставляем в стороне.

Но как создатель мирового порядка бог имеет дело с пассивной и в своей пассивности стропливой материей. Сам он как упорядочитель — источник добра и только добра, как солнце —

источник только света и только тепла. Темными и холодными мы называем те части материи, куда недостаточно проникло солнце; точно так же мы недостаточно проникновение той же одушевленной материи силою добра называем *злом*.

Боги — посредники между идеями и людьми. Все идеи подчинены одной, идее добра; добрые боги вводят среди людей добро, но отнюдь не зло. И вы, поэты, как учителя народа, должны просвещать его именно в этом духе. Угодно вам представить ему в ваших творениях, что боги и зло насылают на людей — вы можете это делать, но вы должны обязательно показать, что это кажущееся зло — страдания и т. п. — имеет высшею целью добро. В добре оправдание всего, исходящего от богов.

Но боги, общаясь с людьми, пользуются для этого общения опять-таки посредниками; эти посредники — *демоны*. В религиозной философии Платона это понятие, значение которого в народной вере колеблется, получает свое определенное содержание низших, посредствующих сил. Есть у каждого человека его демон, его дух-хранитель, доставшийся ему при рождении и даже до рождения; есть и демоны общие, вестники богов. Они приносят богам молитвы людей и людям вещания богов; все поднебесье полно демонов.

Демоном должны мы считать и того, тайным прикосновением которого человек при виде земной красоты направляется к той, которую он некогда созерцал в своей наднебесной обители, вследствие чего его душа окрыляется и становится способной вернуться туда, откуда она низошла. Любовь — первое и последнее слово философии Платона.

32. Насквозь проникнутая шелестом поэзии, вся волнующаяся радостным волнением восторженной души, философия Платона могучей силою чар созывала родственно настроенных людей под шумящие чинары Академа, пока, через несколько поколений, не вызвала временного похмелья в виде едкого скепсиса Аркесилая и “новоакадемической” школы; о нем как о религиозно бесплодном мы говорить не будем. Все скажет одно слово: античное вольтерьянство.

Но еще до того в роще Аполлона Ликейского был возжег другой светоч религиозной мысли, и возжег его ученик Платона, верный и любящий, но не восторженный, а трезвый и рассудительный — *Аристотель*. “При наличности двух друзей, Платона и истины, должно предпочесть истину”. А истина — *его* истина — гласила так.

Жизнь есть движение, все живое движется: источник движения мы называем божеством. Божество никак не движимо, ибо, будучи движимо, оно имело бы источник движения вне себя и не было бы им само; но, не будучи движимо, оно все-таки движется, ибо оно живет. Оно движется собою и движет себя, в нем и только в нем совпадает действительная и страдательная способность движения. Мир же движется божеством, которое поэтому должно соприкоснуться с ним (“тяготения” Аристотель бы не понял, как не понимаем его, положила руку на сердце, и мы). Соприкасается же оно с ним, восседая в наднебесном пространстве непосредственно за “твердь”, первой и наиболее совершенно движимой из сфер космоса. Сфер этих много, и много богов, приводящих их в движение и черпающих свою двигательную силу от высшего божества; в этом истина народной притчи о многобожии.

Но то, что внешне представляется движением, внутренне является *мышлением*; высшее божество, источник движения, есть также и источник мышления, есть высший *разум*. Здесь также совпадают действительная и страдательная способности: божество мыслит себя и мыслится собой. В силу же его высшего совершенства в нем совпадает и то, что у человека разъединено, — мышление и воление. У человека воля направлена на то, что ему кажется прекрасным — для божества нет кажимости, предмет его мышления и воления — истинная красота. Ее оно осуществляет, мысля и воля — осуществляет в движимом им космосе.

И в этом высшее *блаженство* божества; опять права народная притча, признавая богов не только бессмертными, но и блаженными. Только это блаженство для человека непредставимо. Редко, редко удается нам путем напряжения всех наших мыслительных способностей погрузиться в самих себя, зажечь своим разумом — и это для нас минуты несравненного блаженства; божество же его испытывает постоянно и вечно.

Оно мыслит самое себя, свою совершенную красоту и, мысля ее, волит ее, и, воля ее, осуществляет ее в движимом им космосе, согласно с мыслимою им целью мироздания. Это осуществление состоит в проникновении собой его *материи*. Божество и материя — и здесь тот же искошный дуализм, Зевс и Земля народной притчи. Подобно божеству, и материя предвечна — идея сотворения мира из ничего чужда Аристотелю, как она чужда, и притом органически, и здравому греческому уму вообще. Ни божество, ни материя не имели начала, а значит, не имело начала и их движение. Божество — причина, но не начало движения материи.

Здесь — то, что для нас непонятно, и тоже органически. Философия Аристотеля сводится к эволюционизму, но к эволюционизму не во времени, а в причинности. Примиримся — и, для этого, смиримся.

Материя (*hylè*), сама по себе бесвойственная и бесформенная, безгранично освойствляема и оформляема: она — безграничная *возможность* (*dynamis, potentia*). В ней, значит, *потенциально* (динамически) заключены все свойства и все формы; постепенное осуществление этих свойств и форм, приведение их из потенции к актуальности, или *энергии*, приводит ее самое из состояния бесвойственной и бесформенной материи в состояние освойщенной и оформленной *сути* (*usia, substantia*).

Постепенное осуществление — но, повторяю, постепенное не во времени. Первая ступень — четыре стихии. Обе противоположные (земля с ее тягой вниз и огонь с его тягой вверх) и обе посредствующие. Вторая ступень — вещества неорганической природы. А затем, на следующей ступени является уже *душа*, и дальнейшая степенность развивается в ней и через нее. Душа *растительная*, способная к росту и к плодотворению. Душа *животная*, способная к чувственному восприятию. И, наконец, — пропуская везде переходные формы — душа *человеческая*, способная к мышлению, обладающая *разумом*.

Разум, таким образом, ядро человеческой души в ее растительно-животном естестве; он действует в ней приблизительно так же, как божественный разум действует в материи. Он и сам, как разум божественного происхождения, искра того высшего наднебесного огня. Он поэтому и не подвержен разложению и смерти. Хотя рассуждения Аристотеля о судьбе души после смерти тела и отличаются крайней осторожностью и сдержанностью — Лютер вывел из них даже заключение, что Аристотель отрицает бессмертие души, за что и проклял его, — все же видно, что смертность он ограничивает растительно-животным естеством человеческой души. Освобожденный от его пут, божественный разум вернется к своему источнику и воссоединится с ним в единой, великой сути; так Аристотель принял в свою философию глубокомысленную притчу орфической религии.

Но уже при жизни человек в силу паличности этой искры разума в его душе сродни божеству. Разум делает его способным к высшему роду добродетели, к добродетели *дианоэтической*, отличной от покоящейся на природных свойствах и бес-

сознательном навыке добродетели *этической*; разум же дает ему возможность хоть изредка оторваться от тяги своей растительно-животной души, погрузиться в самого себя и путем *внутреннего созерцания* (*theôria, contemplatio*) предварить свое конечное блаженство, когда он, воссоединенный со своим наднебесным источником, будет участвовать в его мышлении вечной, нетленной красоты.

33. Дом и сад у Дипилонских ворот в Афинах начала III в.; скромный дом и скромный сад. Из того дома в этот сад верные друзья выносят в теплые дни неизлучимо больного человека, чтобы мягкий воздух и мягкое солнце облегчило его страдания. И тогда больной человек читает им философию своей болезни.

Это — *Эпикур*.

Все зависит от тела, все на свете — тело и тела. Тело образуется посредством скопления и сцепления атомов различных форм. Самые гладкие из них образуют то, что мы называем нашей душой; проликая в силу своей гладкости в наше тело, они сдерживают его и в свою очередь сдерживаются им — некоторое время. Смерть, разлука души и тела, имеет последствием разложение того и другого: медленное разложение тела и мгновенное — души. Ее бессмертие — праздная мечта.

Мир — тоже лишь тело, совокупность обнимаемых им тел; он возник во времени путем скопления и сцепления тех же атомов и тоже со временем рассыплется и погибнет. И не он один, а все миры, сколько их ни есть.

А боги? Конечно, они суть, раз их признают все — тут единоличное дискурсивное мышление Эпикура преклоняется перед соборной интуицией. И они именно таковы, каковыми все их признают: во-первых, бессмертны, во-вторых, блаженны. Конечно, и они телесны и, значит, состоят из атомов, но они обладают способностью вечно делать то, что мы, люди, делаем лишь на время, т.е. обновляться выделением одних атомов и присоединением других. Миры этой способностью не обладают; в них поэтому боги и не живут. Живут они в *междумириях* — своего рода тихих оазисах между бурями миров. А раз они блаженны, значит, они — и тут взор больного с любовью и грустью ласкал его друзей, озабоченно следивших за всеми симптомами возвращения его страданий, — значит, они свободны от забот о роде человеческом и о мире вообще. Значит, мир и род человеческий всецело предоставлены механическому действию своих атомов, всецело управляются двумя слепыми силами — необходимостью и случаем.

Не всецело. Мир, да; но человек обладает, кроме того, свободной волей, точнее силой предпочтения (*prohaeresis*), дающей ему возможность извлекать лучшее из положений, созданных для него необходимостью и случаем. Это не вытекало логически из механических предпосылок мудреца, но вытекало силой очевидности из того безропотного мужества, с которым он побеждал свою болезнь, из той тихой и ласковой улыбки, с которой он переносил ее мучительные приступы.

Как бы то ни было, но человек предоставлен самому себе; боги, не участвуя в становлении мироздания, не заботятся о нем. *Божьего промысла нет*. Это неопровержимо следует из основной предпосылки блаженства богов; и столь же неопровержимо из жизненного опыта. Разве было бы возможно благополучие злых и — тут опять вид страданий учителя исключал возможность возражения — несчастье добрых, если бы боги действительно пеклись о нашей судьбе?

Воздержимся пока и мы от возражений, додумаем мысль Эпикура до конца. Что это — религия или отрицание религии? Боги признаются — бессмертными, блаженными, даже человекоподобными, ибо, “раз человеческий образ самый совершенный из всех, нельзя допустить, чтобы боги ему предпочли какой-либо иной”. Но в то же время у них отнимается всякое участие в управлении миром и судьбой человека, они удаляются на уединенные острова междумирий. Какой же при таких условиях может быть культ? К чему воссылать молитвы, которые не будут даже услышаны? К чему приносить жертвы, справлять праздники, которые не обрадуют чествуемых? А какая же религия без культа?

Тут презрительная улыбка мелькала на устах мудреца. Да, люди, это похоже на вас: вы хотите извлечь пользу из вашего служения. А мы в ней не нуждаемся. Мы поклоняемся богам как образцам совершенства, как высшим существам, не зараженным бренностью и разрушимостью мира. Мы участвуем в ваших молитвах, жертвоприношениях и праздниках; но в отличие от вас, мы делаем это бескорыстно.

Как видит читатель, в центре религиозной философии Эпикура стоит идея *божьего промысла* — точнее, ее отрицание. Ни Платон, ни Аристотель с ним бы не согласились. У Платона бог, источник всех благ для людей, видимо подает им руку помощи, действуя через своих служителей-демонов; у Аристотеля он делает это косвенно, осуществляя в мироздании свою предуказанную цель красоты и блага. И менее всего согласились бы они с

доказательствами, которые приводил Эпикур. Их два — доказательство сверху и доказательство снизу. Сверху: блаженство богов, несовместимое будто бы с заботой. Вот поистине философия болезни! Нет, для здорового — блаженство в силе и в проявлении ее, в деятельности и действительности, в осуществлении благой цели. Есть и у сильного своя слабость: он пуждается в том, кому нужен он. Но без этой слабости не было бы и силы, не было бы и блаженства.

Доказательство снизу: благополучие злых и несчастье добрых. Возражения Платона и Аристотеля мы разберем ниже; теперь же укажем на почву, на которой только и могли возникнуть как эти возражения, так и само доказательство. Читатель не забыл того полного, счастливого сознания, которое в эпоху наибольшей силы эллинского духа предупреждало самую возможность Эпикурова довода — не забыл *филономизма*. Так вот теперь следует прибавить, что уже с конца V в., уже с Еврипида филономизм идет на убыль. Он еще держится в обществе средних людей, находя себе опору в государственных учреждениях, вызванных им в старину; но ему противодействовали все учения, утверждающие ценность единоличной души, не исключая и Академии, и Лицея. Эпикуру болезнь не позволила основать семью; у этой обреченной на бесцельное увядание ветви не было сознания солидарности с отпрысками, которые ей не были суждены. Непозволительно обобщая свою философию болезни, он и другим советовал не обзаводиться семьей, этим источником постоянных забот, — а забот более всего боялась его болезненная душа. Понятно, что он весь стоял на почве онтономизма.

... Не в религиозной ее части сила философии Эпикура; ее сила — в ее физике, в ее, хотя и не оригинальной, но самостоятельно воспринятой и развитой атомистике, которая после многих метаморфоз живет и ныне как основная теория физики и химии. Для развития же религиозной мысли эпикуреизм, очень влиятельный в течение последующих столетий, имел только отрицательное значение. Эстетический привесок богопризнания и богопочитания, не вызываемый непосредственно атомистической теорией как таковой, не имел большой важности для учителей и совершенно игнорировался учениками и обыкновенными людьми. Трудно было понять богов без божьего промысла; для большинства эпикурейцы все-таки были атеистами, своим атеизмом привлекавшими одних и отталкивающими других.

34. В самом центре Афин, на их городской площади, красовалось здание, в котором город Паллады мог по праву видеть памятник своего героизма; это была зала с колоннадой, именуемая Пестрой Стоей. Выстроенная в V в. героем персидских войн Кимоном, сыном героя Мильтиада, она по его же поручению была украшена фресками, изображавшими героические битвы афинян как в мифические, так и в исторические времена. В нашу эпоху, пока в больничной атмосфере сада у Дипилонских ворот распускался хилый цвет религиозной философии Эпикура, героическая Стоя на площади получила, наконец, свою душу в виде философии героизма — философии Стои, как ее принято было называть, или *стоицизма*.

Правда, в своем учении о божестве, Стоя несущественно отличается от Лицея; как то, так и другое исповедание можно было с одинаковой справедливостью называть и монотеистическим, и политеистическим, как это и естественно для продуманной, не закованной в цепи словопочитания религиозной мысли. Божество в сущности едино, но проявления его многи. Сильнее, чем Аристотель, Стоя настаивает на материальности единого божества; но, разумеется, это тончайшая материя — *огонь*, и притом не стихийный, а эфирный огонь, он же и принцип движения, он же и разум. В виде огня он проникает собою все мироздание, оживляя и одухотворяя его; стоическая религия — *пантеизм*. И притом пантеизм *эволюционный*: проникая мировую материю, огонь ведет ее ко все высшим и высшим формам. И смиряться нам здесь нечего: в согласии с нашим способом мышления и Стоя признает эволюцию во времени, а не в одной только причинности.

Мировой огонь, душа вселенной — отчего не назвать его Зевсом? — одухотворяя материю, создает прежде всего четыре стихии, тоже живые и божественные; землю — Деметру, воду — Посейдону, воздух — Геру и (стихийный) огонь — Гефеста. Внутри стихий — другие божественные формы, и прежде всего светила: солнце — Аполлон, луна — Артемида. Как видит читатель, греческой религии пошло впрок то, что она была в своей основе религией природы: благодаря этому своему основному свойству, она вся уложилась в систему стоицизма, вся была оправдана им. Но не только как религия природы: Зевс есть также и высший разум, и вся полнота божественного естества в красоте, добре и истине; и отдельные боги, как его преломления в материи, участвуют в этих его свойствах. Таким образом, в горшле стоического мышления

греческая народная религия достигла своей вершины в области мысли точно так же, как в своей обрядности она достигла своей вершины в области чувства.

Искрой божественного разума является *разумная душа*, вселяемая в человеческое тело, хотя и не при зачатии, и не при рождении: младенец неразумен, подобно животному, его душа — лишь *psychê*, а не *пнеума*. Нет, душу разумную человек всасывает лишь постепенно из атмосферы, в которой она разлита, но, всасывая ее, он ее индивидуализирует согласно своим предрасположениям, чеканит собственным чеканом, вследствие которого она по смерти уже не может раствориться в сути божественного разума, а сохраняет свое бытие как особи. Как видно отсюда, Стоя принципиально иначе относится к индивидуации, чем преображенный в учении Аристотеля орфизм; она не зло, а благо, и человек должен дорожить своими свойствами как особи, поскольку они хороши. Стоицизм — самое индивидуалистическое из философских учений древности.

И потому он принципиально онтономичен. А раз это так, то проблема Иова возникает перед ним во всем своем величии. Дурному живется хорошо, хорошему — дурно, и нет этому оправдания в жизни предыдущих, нет возмездия в жизни грядущих поколений, каждый отвечает за себя, каждая жизнь — нечто целое, со своей завязкой и развязкой. Где тут справедливость божьего промысла?

Быть может — в *загробной жизни*?

Быть может. Стоицизм ее признает, притом в духе народной религии, для каждой души в отдельности. Да, душа индивидуально бессмертна; да, ее ждет суд по оставлении земного поприща, а за судом и награда, и кара. Знаменитый “сон Сципиона”, которым кончается сочинение Цицерона “О государстве”, дает нам



Аполлон

достаточно величественную картину стоического рая, которая многих воодушевляла и в христианские времена. А впрочем, хотите — верьте, хотите — нет. Стоицизм, будучи и в этом отношении сродни религии Аполлона, предполагает загробный мир, но на подробностях не настаивает.

Как ответить на вопрос, почему дурному живется хорошо, а хорошему — дурно? Отрицанием самого вопроса. Следуя заветам Платона, Стоя именно здесь развивает свою величавую этику. Неправда, что дурному живется хорошо и хорошему дурно: “хорошо” значит “в обладании добром”, “дурно” значит “в лишении добра”. Добро же одно — “добродетель”; ею хороший обладает всегда, дурной — никогда. *Добродетель довлеет себе для счастливой жизни.*

Вот философия героизма.

Стоицизм и эпикуреизм властвуют над умами в течение четырех столетий по обе стороны Рождества Христова; а в эту эпоху уже не Греция, а Рим был ареной человеческой культуры. Здесь мы поэтому можем присмотреться к урожаю, данному тем и другим учением, и на этой пробе проверить их ценность; а это, полагаю я, проба решающая. Эпикуреизм — это в лучшем случае ласковые эстеты, подобные Аттику или Меценату, а в худшем — себялюбивые прожигатели случайного дара обезбоженной жизни. А стоицизм — это Катон, Брут, Фрасея, Сенека, Марк Аврелий — это все те славные, своей жизнью и смертью давшие свидетельство о добродетели, которая их воодушевляла. Он поистине оправдал себя: не только в прохладной тени Пестрого портика, но и на знойном поприще жизни он был философией героизма.

VIII. Объявление бога в истине

35. Подобно двум другим высшим объявлениям бога, и его объявление в истине — явление производное в развитии религиозной мысли человечества. Гомер от него еще довольно далек. Бог у него, во-первых, даже и не всегда знает истину: его знание вначале так же ограничено, как и его могущество, и только “Одиссея” провозглашает принцип “боги все знают” паравне с принципом “боги все могут”. И по давню он не чувствует необходимости всегда вещать истину. Зевс посылает на Агамемнона обманчивый сон; Паллада в образе смертного призраком удачи соблазняет Пандара нарушить перемирие предательским выстрелом; и та же Паллада, явившись своему любимцу Одиссею в образе смертного, с милой улыбкой выслушивает его вымышленный рассказ о себе и, дав себя узнать, ласково прощает ему его вымысел, сознаваясь, что и она бывает охоча хитрить.

Но как солнце рассеивает туман, так и лучи Аполлона в VIII — VI веках разрушают в человеческом сознании всякую мысль о совместимости понятий “божество” и “ложь”. “Лжи не дозволено касаться тебя”, — говорит пророк Аполлона Пиндар о своем боге, причем он под “ложью” понимает не только субъективное, но и объективное отклонение от истины. “Истина” и “свет” — это как бы соответствующие друг другу понятия; Аполлон властвует и здесь, и там, а за ним и прочие боги. И в этой области успешно трудилась просветительница Эллады в VI в., пифагорейская школа; самому учителю приписывается знаменательный ответ на вопрос: “Когда человек более всего уподобляется богу?” — “Когда он говорит правду”.

А так как гомеровские поэмы все-таки оставались на поверхности, и вместе с ними и игривые представления о легком отношении богов к истине могли проникнуть в сознание людей, то Платон в своем “Государстве” настаивает на их недопустимости. Нет, бог несовместим с ложью. Он не может ошибаться, ибо он знает все; он не может облекать свои слова в ризу лжи или своего образа в ризу притворства, ибо он весь истина и только истина. И если Пан представляется двуобразным, то это имеет символический смысл — Пан есть слово (logos). А слово двуобразно, будучи правдивым и лживым, пребывая своим правдивым естеством в горних, в общении с богами, а своим лживым — в

нижней сфере, где только и место “козлиной” природе... В подлиннике игра слов: “козлиный” гласит по-гречески “трагический”, и выбором этого термина Платон намекает на мифологию, искажившую представление о богах.

Да, бог есть истина, он и знает, и вещает ее. В боге истина и в истине бог.

Мы должны основательно внедрить в себя это убеждение, вполне согласное, конечно, с учением всякой религии высшего порядка. Мы должны слить с ним и другое убеждение, тоже вполне естественное для нас, христиан — что бог *любит* человеческий род и заботится о нем. Тогда мы, быть может, поймем — не возникновение, но упорное, даже в умах самых просвещенных людей, пребывание того красивого пустоцвета греческой религии, которому имя *мантика*, или ведовство.

36. Не возникновение, сказал я. Действительно, мантика как таковая древнее обоих убеждений, позднее служивших ей опорой. В своих примитивных формах она даже мало связана с религией. Вспомним разнообразную систему *примет*: запрыгала жилка в правом виске — “к чему” это? Задел погой за порог, уходя, змея переползла через дорогу, кто-то чихнул и т.д. Тут, с одной стороны, наивная эмпирия, замеченная повторяемость следующих за данными приметами явлений; с другой стороны, кажущаяся аналогия так называемой *прогностики* важной для жизни в природе: ласточки высоко летают — это к ведру. Неразвитая наука не дает еще возможности различать между совпадением таких явлений, связь которых только загадочна, и таких, где она невозможна; все одинаково растворяются в общем тумане таинственно тяготеющих друг к другу частиц природы и жизни.

В нашу эпоху просвещенные люди отдавали себе уже отчет в том, что эта мантика примет принадлежит к области суеверия; Феофраст в своей характеристике “суеверного” (*deisidaimôn*) уделяет ей должное внимание. Другое дело — мантика *религиозная*. Конечно, при желании можно было и мантику примет туда же подвести: мало ли какими средствами может пользоваться любящий бог, чтобы предостеречь нас от пагубного решения. Понятно, что граница тут очень зыбкая, и если кому угодно было, насилуя здравый смысл, обращать внимание на все бесчисленные приметы и этим превращать свою жизнь в ад — его воля. Но разумного человека выручал именно его здравый смысл.

Оставляя в стороне и мантику примет, и отличную от нее, но столь же низменную мантику всякого рода ворожбы — по решету, по муке, по клеву куриц и т. д., — обратимся к той, связь которой с религией была очевидна и всеми сознавалась. Она распадалась на мантику “атехническую”, или *вещание*, и мантику “эптехническую”, или *гадание*. В первом случае бог непосредственно обращается к человеку, во втором он посылает ему знаки, пуждающиеся в истолковании через опытного гадателя. Конечно, четкой границы и здесь быть не могло; самая известная в древности и поныне мантика *вещих снов* занимала среднее место, так как сны иногда были символические и нуждались в гадателе для их истолкования.

С них мы и начнем. Если мы видели во сне умершего, то ясно, что именно его душа нас навестила, познавши тайны подземного мира, она стала вещей, и если она к нам дружелюбно настроена, то мы можем положиться на ее слова. Если мы видим живого, то это можно объяснить тем, что бог создал его призрак и прислал нам его как своего вестника, и тогда его слова тоже достоверны. Но возможно также, что само Сновидение приняло на себя его образ, и тогда дело осложняется. Дело в том, что Сновидения обитают там же, где и души, в преисподней: днем они, подобно летучим мышам, дремлют в пещере; ночью вылетают, иногда по поручению соседки-души, иногда и по собственному желанию, и являются снящим. Таков знаменитый Морфей, прозванный так потому, что берет охотно на себя “образы” людей. Во всяком случае, вполне полагаться на такие сны нельзя; конечно, как демоны, и Сновидения могут вещать истину — вопрос, однако, пожелают ли? Все зависит от того, через какие “врата” они вылетели: на беду их двое... и если мы прибавим: “одни — роговые, другие — из слоновой кости”, то читатель должен будет перевести эти атрибуты по-гречески, чтобы понять, почему первые — достоверны, а вторые нет. А так как они нам не сообщают, через какие врата они к нам прилетели, то... Оттого-то Еврипид и рассказывает нам в шуточной песне, как Аполлон, чтобы прекратить неудобную конкуренцию, упросил Зевса отнять достоверность у снов.

Читатель, конечно, давно понял, что все сказанное — фантазия певцов, необязательная для веры. Вообще же мнение о вещем значении знаменательных снов было очень распространено, и нам сохранен “Сонник” Артемидора, обстоятельный, интересный и сравнительно серьезный. Даже философия считалась с

этим мнением, объясняя вещей характер снов тем, что душа спящего, не будучи связана путами тела, обретает свое божественное естество. Но зато и наша утешительная пословица: “Страшен сон, да милостив Бог” была известна древним: если человеку привиделся тревожный сон, он утром “рассказывал его Солнцу” (психологически тонкий акт), очищая себя его лучами, а затем молился Аполлону, чтобы он исполнил его лишь постольку, поскольку он благоприятен, а поскольку враждебен, обратил на врагов.

Вещий характер, приписываемый душам умерших, заставляет людей иногда обращаться к ним самим, т.е. вызывать их... Греция тоже знала своих аендорских ведьм. Только в благозаконных государствах их не терпели. Одержимые роковым любопытством должны были отправиться к *некромантам* в дикий Эпир или полудикую Аркадию. Читатель может прочесть у Геродота рассказы о том, как коринфский тиран Периандр вызывал душу убитой им жены Мелиссы, или спартацкий царь Павсаний — душу тоже убитой им византийской девушки: они очень внушительны.

В чистой сфере витают *боги*. Входя в тесное общение с известными, возлюбленными ими людьми, они делают их *пророками*. Так, Гесиод в начале своей “Теогонии” рассказывает нам о том, как Музы, явившись ему на Геликоне, сообщили ему

пророческий дар — и по справедливости этот рассказ беотийского певца был сравниваем со словами ветхозаветного Амоса о поставлении его во пророки. Таковы были Бакиды и Сивиллы — и при греческой свободе неудивительно, что появилось и немало юродивых обоего пола, находивших себе публику среди простонародия. Иногда благодать бога была наследственна — так мы слышим о пророческом роде Иамидов в Олимпии; иногда



Аид

она простиралась на всех жителей определенного города, напр. Тельмисса. Правда, она могла состоять не столько в собственно пророческом даре, сколько в искусстве гадания по знакам, и в таком случае преемственность естественна.

Но бог мог сообщить вещую силу непосредственно не человеку, а месту — очень понятное последствие обожествления природы. Тут мы подходим к самому славному проявлению древнегреческой магии — к оракулам, и прежде всего, разумеется, к



Аполлон и Артемида

“общему очагу всей Эллады”, к *оракулу в Дельфах*. На склоне Парнаса, у подножия двух отвесных, голых скал, Федриад, между которыми стекает Касталийский ручей — это место и поныне поражает странника своей величавой красотой. Здесь некогда возвышался посредине священной рощи храм Аполлона, окруженный целым лесом сокровищниц, статуй и прочих приношений всякого рода, живой музей не только греческой религии, но и греческой истории. Сюда в определенные дни — раз в месяц, а то и чаще — стекались паломники, желая спросить бога. После жертвоприношения они, определив порядок жребием, предлагали богу свой вопрос, кто устно, кто письменно, не переступая порога храма. Священнослужитель передавал его жрецу, тот относил его во внутреннюю часть храма, в его святая святых... (adyton). Здесь на треножнике сидела дева-Пифия, впавшая в беспамятство, говорят, от испарений земли, поднимавшихся из-под треножника. Ее слова, часто бессвязные, подхватывали стоявшие тут же “пророки” и приводили их в порядок, который в торжественных случаях был стихотворным; это и был ответ бога.

Так происходило дело с древних времен до императора Юлиана Отступника, тысячу с лишком лет: как мог так долго держаться обман среди умнейшего народа древности? Именно тем, что никакого обмана здесь не было; была, если угодно, иллюзия. Случаи явного предсказания будущего — и Эдипу, и Крезу — относятся к области легенд; в историческое время Дельфы были обителью доброго совета о том, как поступить, чтобы было “лучше”; это “лучше” (αμείνον) вообще — лозунг дельфийского бога. Понятно, что в этой форме ответ бога был неопровержим: даже в случае неудачи нельзя было утверждать, что при неисполнении данного совета не вышло бы еще хуже. Все же, спросив бога, верующий чувствовал себя бодрее, самоувереннее — а бодрость и самоуверенность всегда лишний шанс успеха.

Переходим к *гаданиям*; мы коснемся лишь двух самых торжественных способов — гадания по полету птиц и по жертвам. Первое имело своим основанием веру, что боги, и в частности Зевс, обитают в горных; птицы, и притом хищные, — только по ним и гадали — ближе всех к ним подлетали и поэтому могли считаться их вестницами. Конечно, наблюдать их можно было не везде: птицегадатели имели свои вышки, с которых они следили не только за полетом орлов, но и за их клекотом, за их обращением друг с другом и с прочими птицами или животными (особенно змеями) и т.п.; усмотренные явления затем подвергались истолкованию.

Во время жертвоприношения человек вступает в непосредственное общение с богом; понятно, что он в различных признаках, сопровождающих его, старается угадать волю того, кому жертва приносилась. Эти признаки были двойные: одни касались самого горения жертвенного огня, другие состава и формы внутренностей принесенного в жертву животного, особенно рисунка жил его печени. Конечно, и это все должно было быть искусно разгадано. Гадание этого рода было особенно в ходу перед сражениями, чтобы узнать, благословляет ли бог данный момент, или же “лучше” будет подождать. Поэтому полководцы обыкновенно имели при себе гадалей; все же нас наводят на размышления слова Лахета у Платона, что “гадатель должен быть во власти полководца, а не полководец во власти гадалателя”.

В последние столетия жизни древнего мира — позднее той эпохи расцвета, которую имеем в виду мы, — возник и развился особый вид гадания, затмивший все остальные и перешедший,

несмотря на все протесты церкви, даже в христианство; это была *астрология*. Ее элементы Греция получила уже в III в. до Р.Х. из Вавилона через ученого жреца Ваала, Бероса; но ее превращение в мудреную систему было уже ее собственным делом.

37. Практика невзыскательна; средний эллин обычно прибегал к мантике, не особенно углубляясь в ее научные предпосылки; он обращался к богам с такой же доверчивостью, с какой дети обращаются за советом к родителям.

Но для мышления мантика представляла мучительную загадку — и притом не для одного только философского.

Конечно, боги любят нас и поэтому предостерегают, обращаемся ли мы к ним или нет; прекрасно. Но какой же смысл имеет при этом *избегание дурной приметы*? Вы отправляетесь в путь — и притом не прощаетесь с дорогим вам человеком из боязни, что он будет плакать, и его слезы навлекут на вас несчастье. Вы приехали на повозке — и, сильный, здоровый человек, зовете слуг помочь вам сойти, чтобы, упаси бог, не оступиться и этим не приворожить беду. Какой тут смысл? Быть может, бог желает вам послать примету, чтобы вас предостеречь, а вы ему мешаете!

Конечно, это бессмысленно; ну, а мы зачем избегаем подавать гостю руку через порог и садиться тринадцатым к столу? Очевидно, здесь произошел сдвиг: примета-вещание и примета-предостережение превратилась в примету-ворожбу. В этом убедиться нетрудно даже верующему в ведовство. Он убеждается — и все-таки по возможности избегает дурных примет: как-никак, а неприятно.

И, конечно, боги знают все... что это значит, все? Прошедшее — пусть; Демарат спрашивает дельфийского бога, кто *был* его отцом, это понятно. Настоящее — пусть: я могу спросить того же бога, где ныне находится мой беглый раб, это тоже понятно. Но будущее? — Посмотрим. Ведь будущее зависит, между прочим, и от того, так или иначе я поступлю; кто говорит: “Бог знает будущее”, — тот этим самым говорит мне: “Бог знает, как ты поступишь”. Но если так, то это значит, что мои действия предопределены: это значит, что свободной воли не существует.

А между тем свобода воли — основной постулат всего греческого мышления, всей греческой морали. Как же быть?

Более древняя эпоха нашла себе исход в молчаливой теории, которую я назвал “обусловленным фатализмом”. Да, моя воля свободна, но она ведь — лишь один из моментов, влияющих на будущее; выделим же его. Пусть ответ бога будет условным: “если Лаий родит сына, он будет им убит”; “если Крез перейдет Галис, он разрушит великое царство”. Ну, а если нет, тогда, конечно, нет. В поэзии это очень красиво, но более обстоятельное и глубокое размышление подскажет нам, что эта теория годится только для Робинзонов. Для живущего среди других людей человека будущее обусловлено не только его волей, но и волей всех окружающих его, и ответ бога поэтому должен быть обставлен таким множеством условий, которое лишит его всякой ценности.

В серьезной философии мы поэтому и не встречаемся с обусловленным фатализмом. Там вопрос о ведовстве непосредственно связан с вопросом о *божьем промысле*; и поэтому понятно, что положительно к ведовству относится ревнительница промысла Стоя, имея против себя не только школу Эпикура, но и скептиков Новой Академии. Книги Цицерона о “ведовстве”, столь важные для вольтерьянства XVIII в., дают нам отголоски этого интересного спора.

Мы здесь займемся только положительным отношением к делу, т.е. учением Стои. Если бы ведовства не было, то это значило бы, что боги или не знают будущего, или не желают нам его сообщить, потому ли, что не заботятся о нас, или же потому, что считают его знание для нас бесполезным. Первое предположение противоречит представлению о всезнании божества, второе — о его всеблагости, третье — здравому смыслу. Такова знаменитая трилемма Стои, воскресшая в оптимизме Лейбница.

Будем откровенны: два последних пункта неопровержимы. Да, даже третий. Будет простой придиркой, если мы возразим, что часто знание будущего вредно для человека; несомненно, что часто оно и полезно, а этого для Стои вполне достаточно. Единственный слабый пункт в ее трилемме — это первый, и мы уже знаем почему. Знание богом будущего предполагает его предопределение, а предопределение исключает свободу воли.

...Исключает ли? Детерминизм и индетерминизм: антиномия Канта.

Стоя не углублялась в *эти* дебри; она искала исхода в другом направлении. Различала “рок”, “судьбу”, “случайность”; писала длинные трактаты “о возможности”. Вообще, видимость

брала свое, сводя мало-помалу свободу человеческой воли к добровольному следованию року. Ибо

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Таков герой “Энеиды” Вергилия, принципиально отличный от героев свободной воли, изображенных в древней и новой трагедии, и поэтому принципиально непонятный для плоской критики современности, особенно немецкой — Буассье, тот его понял. На его челе запечатлен только что приведенный лозунг, осеняя его трагической грустью. И тот же отпечаток грусти мы находим и на челе других великих стойков империи — Сенеки, Эпиктета, императора Марка Аврелия. Оно и понятно: кто заглядывал в вещь бездну Трофония, говорили древние, тот уже не смеялся никогда.

Преклонимся перед ними — и вернемся душой к тем, которые, не вникая в метафизические загадки, просто чувствовали над собой участливый взор любящего божества и отвечали ему сыновней благодарностью. Таков Тесей в “Просительницах” Еврипида:

*Хвала тому бессмертному, который,
Над дикостью звериной нас подняв,
Дал разум нам и голос открыл
Осмысленною речью; кто от стужи
Нам дал оплот и от жары небесной;
Кто нам ладью морскую даровал,
Чтоб меною взаимной доставляла
Нам то, в чем наш нуждается народ;
Кто пред завесой будущего темной
Пророков достоверных вдохновил,
Чтоб по приметам огненных разгаров,
Иль по узору жертвенных частей,
Иль по полету вещунов пернатых
Грядущий рок истолковали нам.*

38. “В боге истина” — это одна сторона интересующей нас здесь догмы, если так угодно назвать ее. “В истине бог” — это другая. И здесь уже не придется говорить о красивом пустоцвете, возникшем на древе греческой религии, а о могучей и цветущей ветви, давшей и дающей поныне много прекрасных плодов.

От бога и во славу бога всякое искусство — ибо бог объявляется в красоте. От бога и во славу бога всякая наука — ибо бог объявляется в истине. Певцы были первыми учителями Греции; Муза их не только вдохновляла, но и сообщала им те знания, которые они передавали людям. Если бы нам была сохранена вся богатая дидактическая поэзия школы Гесиода в VIII — VI вв., мы могли бы подтвердить сказанное здесь многочисленными прямыми свидетельствами; но и те косвенные заключения, которыми мы вынуждены ограничиться, вполне надежны. И если сама Муза, как мы это видели, до последних времен удержала свое место в школе грамоты, то это было лишь онтогенетическим выражением ее давнишней филогенетической роли.

Из практики Асклепиевых врачеваний развилась медицинская наука: отец научной медицины, Гиппократ, происходил из рода жрецов — Асклепиадов на Косе, а этот остров, центр культа Асклепия, был и в позднейшее время своего рода медицинским факультетом. Побочным отпрыском науки Асклепиадов было знание целебных трав, ставшее со “временем фармакологией и в качестве таковой — одним из обоих корней научной ботаники; другим, давшим ей ее имя, было знание кормовых трав, дарованное богами скотоводства, Гермесом и Аполлоном. Гадание по полету птиц заставило обращать внимание на их жизнь и нравы; так создавалась орнитология, первая отрасль зоологии. Таким образом, и тот пустоцвет был не вполне бесплоден. Равным образом и изучение внутренностей жертвенных животных, важное для другой отрасли гадания, дало в виде побочного результата анатомию, которая, хотя и не была корнем медицины, но все же соединилась с ней и превратила ее этим из эмпирии в науку. Отец же греческой и нашей математики, Пифагор, был собственно пророком Аполлона. И легенда глубоко права, рассказывая нам, что он, открыв свою знаменитую теорему, принес гекатомбу вдохновившему его богу.

Но внутренней силой каждой науки, приспособляющей ее вывести из данных предпосылок должное заключение, был Логос — а он был посвящен Гермесу, который поэтому и назывался Гермесом-Логием. Был посвящен... этим слишком мало сказано. Нет, если подлинно “в истине бог”, то Логос был самим богом, был божественным сыном Гермеса, каким его и признает “герметизм”. Я в другом месте говорил об этом замечательном

явлении, установив происхождение от греческой религии, а не от философии, того божественного Логоса, который приобрел такую важность для христианского богословия.

А потому и все честные труженики Логоса были в большей или меньшей степени пророками бога. Когда для Диогена начался томительный период скитания мысли, он с сыновней доверчивостью обратился в Дельфы к Аполлону. И Аполлон, входя в его положение и намекая на профессию его отца, синопского менялы, посоветовал ему “перечеканить свои монеты” — в каком совете читатель без труда узнает знаменитую “переоценку ценностей” философа недавнего прошлого. Диоген, как известно, последовал этому совету с полной готовностью; но он этим лишь повторил пример другого философа, еще гораздо более знаменитого — того, карикатурой которого его некоторые называли. *Сократ*, тот не решился обратиться в Дельфы сам; сделал это за него один из его восторженнейших учеников. И Аполлон объявил Сократа мудрейшим из смертных. Ответ этот озадачил мыслителя; он был бесконечно далек от того, чтобы считать свое незнание мудростью. Но это незнание делало его учеником каждого встречного... каждый, ведь, воображал, что он что-нибудь да знает. И Сократ просил его уделить ему своего знания, и вместе с ним, пользуясь заступом Логоса, старался докопаться до его основ — и опускал руки, видя безуспешность этих попыток. Но теперь, окрыленный словом бога, он с удвоенным жаром продолжал свое служение Логосу; а когда встревоженные его деятельностью граждане хотели заставить его прекратить ее, он ответил: “Не могу: это было бы неповиновением богу”. Многие читали Платонову “Апологию Сократа”, из которой я беру эту черту; но многие ли обратили внимание на то, что в ней так ясно сказано — что ее герой не просто мудрец, а мудрец-пророк?

Это и факт, и символ: благословляя Сократа на вечное ученичество во имя Логоса и присуждая ему за него пальму высшей мудрости, бог повторил на одном лице то, что он еще раньше сделал для всей Эллады. И она признавала себя вечной ученицей чуть ли не всех народов, с которыми ее сводила судьба, — чем и ввела, к слову сказать, и вводит поныне многих в заблуждение. И благодаря этому она стала мудрейшей из всех, стала учительницей нового мира.

39. “В истине бог” — это глубокое слово содержит в себе, однако, страшную опасность. И слава Эллады была бы неполна, если бы мы не могли доказать, что она этой опасности избежала.

Истина одна; если в истине бог — то кто же в неистине?

Решитесь ответить “дьявол” — и вы развяжете уста анафематствующим, вы зажжете костры для еретиков. Вы оправдаете всякое проявление *нетерпимости*.

Мы уже знаем: греческой религии дьявол был чужд. Есть бог — и земля, “мать”-земля, “материя”; это латинское слово прекрасно передает глубину синтеза, скрытого в этом понятии, по греческому чувству. Мать же не может быть дьявольской силой. Бог есть добро, но материя не есть зло: она лишь не вся равномерно прониклась благостью бога, и “злом” мы называем лишь то, что в недостаточной степени согрело солнцем добра.

То же самое и здесь. Бог есть истина, конечно; и все-таки ложь (в общем смысле неистины) не есть дьявол и не может им быть, так как дьявола вообще нет. Ложь — это просто та область нашего сознания, которая недостаточно озарена солнцем бога-истины.

А раз это так, то и проклинать и анафематствовать нечего; бросьте изгонять несуществующего дьявола. Старайтесь, чтобы солнце победило; в этом будет все.

IX. Заключение

40. Факты, приведенные в настоящей очерке, в своем подавляющем большинстве не составляют тайны для исследователей греческой религии; если же тем не менее она в нем получила такое освещение, какого еще не получала нигде, то это объясняется тем основным принципом, о котором было сказано во вступлении: мы зажгли в своем сердце светоч религиозного чувства — и оставили дома тусклый фонарь конфессионализма.

Но чем прекраснее и совершеннее представилась в этом освещении греческая религия, тем навязчивее стал вопрос: да почему же она исчезла? Мы привыкли верить в справедливость приговоров истории... и именно Греция научила нас верить в нее. Где же здесь была Правда, сопредстольница Зевса?

Вопрос требует ответа; он и будет “заключением” настоящей книжки.

Мы могли бы ответить просьбой сравнить тех гордых, свободных эллинов, которые в эпоху Перикла и Платона молились Деве-Афине Фидия и справляли таинства Деметры в Элевсине, с теми униженными греками, которые несколько веков спустя приняли религию креста. Могли бы показать, как постепенное их порабощение, утрата гражданской независимости, экономическая эксплуатация, расхищение религиозно-художественных сокровищ, оскудение праздников мало-помалу лишило их того подъема, который составлял одно целое с их радостной религией. Право выбора предполагает духовно свободных людей; порабощенный жаждет властного голоса господина, жаждет канона, снимающего с него обузу — да, обузу свободы. И в этом ответе будет значительная доля истины.

Мы могли бы показать, что даже в этом своем состоянии умственного порабощения греки — жители старой Эллады не вполне добровольно дали у себя вырвать старую религию. Проповедь ап. Павла на Ареопаге афинян не обратила; так же и в последующие времена правнуки Периклов и Софоклов туго поддавались соблазну чужеземной веры. Увы! То, что составляло главную прелесть греческой религии, ее культ видимой красоты, ее обоже-ствление природы, ее прекрасная и радостная обрядность — все это представляло также и ее уязвимую сторону для насилия. Разрушение дома Иеговы на Сионе не причинило ущерба иудаизму: он уцелел в свитках Торы и пророков, и синагога успешно продолжала дело храма. Но когда гот Аларих, христианин и варвар, разрушил

храм Деметры Элевсинской; когда молот изуверов раздробил пророческие откровения Фидиев и Праксителей; когда были запрещены шествия к Палладе на ее Акрополь и зрелища в театре Диониса — тогда поистине и душа греческой религии захилела и пошкля. И в этом ответе будет другая доля истины.

И, наконец, — этот третий ответ с виду противоречит первым двум, на деле же их дополняет — и, наконец, греческая религия вовсе не исчезла из сознания охристианенного мира; она перелилась в него, живет в нем поныне и будет жить, пока будет живо и само христианство. В этом ответе — третья и главная доля истины. Знаатокам он известен, широкой публике — нет; а так как настоящая книжка назначена именно для нее, то будет уместно здесь его развить.

41. Корнем христианства принято считать иудаизм; с него мы и начнем.

Мы не должны быть слепы к высоким достоинствам — не только поэтическим, но и нравственно-религиозным — Ветхого Завета. В абсолютной оценке он занимает очень почетное место; в сравнительной — тоже, если сравнивать с его религией религию окружающих Израиля народов, этих Ваалов и Астарт с их человеческими жертвоприношениями и религиозной проституцией. Но здесь приходится его сравнивать не с ними, а с религией народа, которого его творцы не знали; с религией народа, который, хотя никогда не называл себя избранным, но, несмотря на это... нет, именно поэтому воистину им был. И тут результат сравнения и сравнительной оценки не может быть сомнительным.

Иудаизм, прежде всего, не признавал объявления бога в красоте — один из трех идеалов совершенства был им выключен, оторвана одна из трех сторон священного треугольника, в котором для нас покоится недреманное око божества. С ней отпало и обожествление природы: иудей не испытывал сыновних чувств к великой матери-Земле.

Оставались — добро и истина; но и здесь придется сделать значительные ограничения. В идею добра у иудея не входило чувство общечеловеческого братства, чувство гуманности: свою привязанность он ограничивал крошечной частицей человечества, брезгливо чуждаясь всех остальных, ставя непреодолимую преграду между собой и ими в виде своих запретов общей трапезы, о которых он и сам сознавал, что Иегова их ему дал именно для того, чтобы затруднить его общение с “язычниками”.

Внутри своего народа он опять-таки отвергал одну половину, считая ее недостойной полной милости Иеговы, — женщин. Всякому, кто только знаком с греческой религией, незабвенен образ греческой жрицы и пророчицы; нам лишь вскользь приходилось говорить о ней, как и о жречестве вообще, но все же, надеюсь, не исчезнут из сознания читателя имена Феапó и Диотимы. Если он желает дополнить этот образ — пусть он сравнит пророчицу Феопóю в “Елене” Еврипида, Пифию в его же “Ионе” или хоть жрицу Афродиты в “Капате” Плавта. Израиль в древнейшие времена еще знал пророчиц, вроде Деворы, но уже к исходу царства пророчицы Израиля занимались “сшиванием чародейных мешочков под мышки”, а результатом развития была известная молитва раввина Иехуды-бен-Илаи, открыто благодарившего Бога за то, что он не создал его женщиной... Следует, впрочем, признать, что это обстоятельство нимало не повредило иудаизму среди женщин в эпоху прозелитизма; наоборот. Но это — особая загадка, находящая себе разрешение на почве не истории религий, а женской психологии — и скорее всего в том, что женщинам более всего нравятся не только те мужчины, но и те религии, которые их менее всего любят.

И, наконец, даже в своем мужском кругу иудей понимал идею добра, в противоположность к эллину, преимущественно в ее отрицательном смысле, как воздержание от дурных действий: дурными же считались те, которые прямо или косвенно, хоть в отдаленной степени, могли нарушить закон. Развилась та особая, законническая мораль, сосредоточенная в бесчисленных правилах о соблюдении суббот и о запрещенных яствах; идеалом иудейского праведника стал фарисей.

Ограничения необходимы и для принципа “бог объявляется в истине” на почве иудаизма. Да, конечно, и для иудея Бог был истиной, и он признавал ведовство и пророков. Но, во-первых, этот принцип не имел коррективы в принципе “истина есть Бог”: иудей не находил в своей религии побуждения для творчества в области знания, для науки иудаизм был так же бесплоден, как и для искусств... Позднее евреи (не иудеи) и в той, и в другой области достигли больших успехов и вписали много славных имен в скрижали прогресса: но это стало для них возможным лишь после того, как и потому, что они как народ приобщились к общечеловеческой культуре и, стало быть, косвенно к тому же эллинизму.

А, во-вторых, та опасность, от которой эллины были обеспечены своим органически отрицательным отношением к дьяволу, она по соответственной причине сказала на иудаизме с ужасающей силой: для иудея *его* истина с самого начала выступает огражденной изгородью *нетерпимости*. И в этой нетерпимости заключался — чтобы сказать это тотчас — его самый роковой дар христианству.

Скажем и это тотчас: когда имеешь дело с рабскими душами, в этой нетерпимости заключается важный залог успеха; этим мы можем дополнить наш вышеприведенный первый ответ. Нетерпимость христианских апологетов, которая бы обрекла их на осмеяние в Афинах Перикла, сильно действовала на рабские умы его потомков шесть веков спустя. Мы можем это проверить на сравнительно недавнем примере. Изо всех реформированных исповеданий самым просвещенным и симпатичным был несомненно социнианизм; истый сын Возрождения, он унаследовал также и возрожденческую терпимость; и именно от нее он погиб. Психология тут очень простая. “Скажи, Социн, могу я спастись, будучи — примерно говоря — кальвинистом?” — “Конечно, если будешь добр и честен”. — “Благодарю. А теперь скажи ты, Кальвин: могу я спастись, будучи социнианцем?” — “Конечно, нет; за что же я сжег Сервета?” — “Итак, я перехожу к Кальвину: оно, выходит, на оба конца надежнее”. Предполагается при этом, повторяю, что имеешь дело с рабской душой.

И еще одно должен сказать я тотчас: роковой дар нетерпимости, полученный христианством от иудаизма, оказался поистине обоюдоострым мечом; христиане обратили его против своих же учителей. В этом великая, страшная наука: все гонения на евреев, позорящие историю христианской религии, имеют свой источник в Ветхом Завете. И, наоборот, слово терпимости по отношению к ним раздавалось под влиянием воскресенного античного мировоззрения: вспомните в эпоху Возрождения — Рейхлипа и его спор с кельнцами; вспомните в эпоху неогуманизма — Лессинга. И получается замечательная картина: антисемит в своем изуверстве оказывается действующим под прямым или косвенным влиянием иудаизма; человеколюбивый заступник евреев — под прямым или косвенным влиянием эллинизма.

Но человеколюбивое отношение к исповедывающим данную религию не исключает объективной критики ее самой; без критики иудаизма — краткой, как и все в этой книжке — нельзя было обойтись при ответе на вопрос о причине замены эллинской религии христианской.

42. В течение второго и особенно первого века до Р.Х. кольцо эллинизма все теснее и теснее смыкалось вокруг страны, управляемой Сионом; при последних Хасмонеях и в особенности при Ироде Великом Иудея стала уже в значительной степени эллинистическим царством. И если даже в Иерусалиме ревнители Закона и законнической морали яростно отбивались от всевозрастающего влияния “эллиниствующих”, то каково должно было быть настроение его привеска на верховьях Иордана, “языческой Галилеи”, лишь недавно подчиненной власти Закона? Мы можем здесь поставить только вопросительный знак: Галилея дохристианской эпохи для нас — великая загадка.

Но факт тот, что она еще более самой Иудеи была вклинена в эллинизм; факт тот, что появление Христа совпало с его сильнейшим влиянием на умы иудеев; факт тот, что Его учение было протестом против иудейского законничества в духе эллинской свободы, эллинского человеколюбия, эллинского сыновнего отношения к любимому богу. Вывод пусть каждому подскажет его научная совесть.

Как бы то ни было, но политически Галилея тяготела к Иерусалиму, и трагической мечтой Учителя было собрать детей его, “как птица собирает птенцов своих под крылья”. Отсюда иудеохристианизм первых десятилетий и в Палестине, и в рассеянии; отсюда роковая *иудаизация христианства*, привившая ему и то свойство, от которого оно потом уже не могло освободиться, — *нетерпимость*.

Мало-помалу, однако, иудаизм выделяет из себя несовместимое с ним христианство: гибнут христианские общины в Палестине, а в рассеянии новое учение из ядра иудейских общин переходит в окружающие кольца прозелитов и дальше, и дальше в “языческий мир”, которому оно было гораздо более сродни. Результатом этого перехода был важный и плодотворный процесс, сущность и значение которого выяснила научная работа последнего столетия — *эллинизация христианства*.

Правда, эта эллинизация христианства идет рука об руку с разрушением эллинизма; борьба обеих религий начиная уже с III в. сопровождается страшными утратами культурных ценностей человечества, при одной мысли о которых сердце обливается кровью. Поражаешься этой бессмысленной самоубийственной яростью народа против всего, что было им создано самого прекрасного, самого благородного со времени его существования на земле.

Можно было приспособить “языческие” храмы к христианскому богослужению — пример Парфенона это доказал. Нет: жилища “дьяволов” надо было разрушить. Можно было сохранить как музейные достопримечательности плоды вдохновения Фидиев и Праксителей, так даже требовал эдикт христианнейшего императора Феодосия — нет, кумиры “дьяволов” надо было уничтожить. Погибла эта видимая красота; но погибла также и вся литература, имевшая касательство к “языческому” богослужению, все литургические гимны, все сочинения богословов и экзегетов. И читатель даже этой книжки должен помнить, что прочитанное им изложение основано на данных, почерпнутых из светской литературы; что если бы в наших руках были сочинения античных пророков и толкователей родной религии — ее образ вышел бы настолько ярче, насколько ярче было бы и изложение истории античного искусства, если бы наши музеи, вместо поздних и большей частью посредственных копий, вмещали подлинные творения Фидиев и Праксителей.

Прошелся самум по лугам и рощам Эллады, и она пожелтела, почернела. Но все же она осталась Элладой, и на выжженной почве мало-помалу стали появляться новые всходы разрушенной растительности. Назло изуверам охристианенный эллис вернул себе древний дар своего Олимпа, объявление Бога в красоте. Правда, эта красота была очень скромная, пришлось человечеству пережить новую эпоху Дедалов, — но все же зародыши будущего были спасены. Божество преломилось в трех ипостасях, Богородица и святые населили пустынные высоты небес — и противопоставление христианского единобожия “языческому” многобожию стало простой иллюзией. Новый культ расцвятился символической обрядностью, которая, правда, была лишь слабым воспоминанием в сравнении с исчезнувшими навсегда Панафинейми и Элевсиниями, но все же радовала и утешала душу. Пытливый ум устремился в тайны откровения, соединяя спекуляцию Академии, Ликея, Стои с основными положениями новой религии, и, ведомый рукой античного Логоса, создал христианское богословие... Правда, нам трудно при мысли о нем отделаться от представления об анафематствованиях и гонениях, о казнях и религиозных войнах; но в них уже Эллада неповишна. Сам по себе спор Ария и Афанасия о естестве Христа был так же безобиден, как во времена оны спор Ликея и Стои о естестве богов — как споры, они вполне

аналогичны. То, что их отличает — это в христианском споре переход от слов к делу, от диспута к гонению; это — несчастное убеждение, что от принятия той или другой теории зависит спасение души, что одна из них от Бога, а другая — от дьявола. А откуда это, — это мы тоже уже знаем.

Действительно, эллинизованное христианство, на горе себе, не могло отделаться от неправильного отождествления своего Бога с богом Авраама, не

могло освободить себя от Ветхого Завета — этой великой и замечательной книги, которая, однако, может только выиграть в глазах христианина, если он перестанет видеть в ней книгу откровения. Виной была иудео-христианская иллюзия, будто приход Христа был возвещен ветхозаветными пророками — иллюзия, так основательно и так немилосердно разбитая совместной работой как еврейских, так и христианских исследователей новейших времен. Средневековая церковь, чуя



Менады

опасность, делала все от нее зависящее, чтобы ее предупредить: она, с одной стороны, развивала эллинские элементы христианства в обрядности и богословии, развивала успешно, местами даже превосходя свой первообраз — вспомним задушевный символизм вечернего благовеста, *che pare il giorno pianga, che si muore*, величавую музыку органа, задумчивую красоту стрельчатых сводов, благотельность человеколюбивых учреждений с их тихим миром и действенной верой — а с другой стороны, она старалась

по мере возможности обезвредить другой корень своего учения. Но отсечь его она не могла: а его сохранение грозило, рано или поздно, *реиудаизацией христианства*.

Она пастушила в XVI в.; имя ей — реформация.

Вторично было устранено объявление Бога в красоте; икоборство разрушило церковную живопись средневековья, оно разрушило и зародыши дальнейшего ее развития: Дюрер, Крапах, Гольбейн уже не нашли себе последователей в протестантской Германии. Была разрушена также и красивая, символическая обрядность средневековой церкви: вопреки психологии, по в угоду синагоге богослужение было сосредоточено исключительно в слове. Природа вновь была обезбожена: исчезли Распятая, знаменовавшие вершины холмов и перекрестки дорог, часовни и образа Богородицы и святых, освящавшие урочища и рощи, каменные гроты и дупла старинных деревьев и напоминавшие странникам о присутствии божества.

Реакцией и здесь был неогуманизм XVIII века: сближение с античностью неизбежно повело за собой и сближение с эллинистическим христианством. Правоверные протестанты и теперь не могут примириться с тем, что Шиллер становится “католиком” в “Орлеанской девице” и в “Марии Стюарт”, Гете “католиком” в “Фаусте”, особенно в его второй части. Но делать нечего; роковой круг эволюции совершился, иудаизованное христианство само себя опровергло в последнем фазисе своего развития, в школе Гарнака. Оно признало правоту вещего слова Гете: *Gefühl ist alles. Религиозное чувство — ядро религии*; все остальное — лишь притча.

И это сознание должно нас заставить серьезно и любовно относиться к той религии, которая предоставила религиозному чувству верующих такое широкое и благодарное поле, которая первая познала откровение и в красоте, и в добре, и в истине, и создала тот священный треугольник, в котором для нас покоится недреманное око божества.

РЕЛИГИЯ ЭЛЛИНИЗМА

І. Введение

1. Мой очерк о древнегреческой религии был представлен читателю как самодовлеющая обработка определенной и замкнутой в себе темы; это значение я и теперь желал бы за ним сохранить. От историзма я в нем сознательно отвлекся; не оспаривая его прав в руководстве большого объема и строго научного характера, каковое и поныне составляет долг всенародной филологии по отношению к исследователям и читателям, я там поставил себе более скромную и не менее заманчивую задачу — изложить в поперечном разрезе сущность греческой религии в период расцвета греческого народа, в тот период, когда он дал миру Софокла и Платона, Фидия и Праксителя. Если мой труд был не напрасен, то читатель моего очерка знает, что религия, которую исповедовали эти люди, никоим образом не может быть причислена к религиям низшего достоинства, к “языческим” в той окраске, которую иудейская нетерпимость придала этому слову; и если мы сохраняем его как подчас удобный термин, то, конечно, без той окраски и исключительно в угоду обычаю.

Думаю, однако, и даже знаю, что на мою долю достался еще другой успех, не имевшийся у меня в виду, но тем более отрадней. Отдача худшего за лучшее ни в ком не возбуждает удивления; но чем прекраснее и совершеннее представилась моим читателям очищенная от пыли и паутины религия современников Перикла и Демосфена, тем неотвязчивее становился вопрос: да как же объяснить, что культурное человечество решилось ею пожертвовать, решило отказаться от своего, родного в пользу пришлого, в пользу учения, занесенного к нему с далеких берегов Иордана, да к тому же еще выходцами из народа, отнюдь не пользующегося его уважением и расположением? Этот вопрос совпадал с тем, который я сам себе ставил уже давно, с тех самых пор, как перестал смотреть на античную религию через установленные нашей традицией очки.

Формула, в которой я сосредоточивал ответ для себя и своих слушателей и читателей, что “античная религия — это и есть настоящий ветхий завет *нашего* христианства”, могла скорее подзадорить, чем удовлетворить нашу общую любознательность; к тому же, она сама по себе своей необычностью вызывала недоумение. Правда, это не была формула предвзятая: в своем двухлетнем университетском курсе, не раз повторяемом, я делился со

своей аудиторией теми фактическими материалами, из которых она была мною извлечена. Но то была университетская молодежь, своего рода кружок или круг посвященных; раз сама формула была вынесена наружу, возникал неоспоримый долг, в предупреждение указанного недоумения, дать ей в сопровождение и подтверждающий и основывающий ее материал. А при таком понимании задачи элемент эволюционизма, старательно устраненный из вышеназванного очерка, заявлял о своей паличности и о своих правах.

Все же я не решился приступить к той истории античной религии, о которой мечтал некогда, когда еще надеялся, что мне будет дозволено провести вечер моей жизни в тихой работе над излюбленными задачами, в постоянном плодотворном общении с товарищами по специальности в западном мире. Вышло иначе, а жизнь не ждет — и подавно не ждет и смерть, даже напротив. Приходится ставить себе задачи в зависимости от возможности их исполнения — и ограничиться, вместо сплошного продольного разреза, рядом поперечных, но произведенных так, чтобы они, сопоставленные, создавали хоть иллюзию продольности.

При такой постановке задачи мой очерк о древнегреческой религии, не утрачивая своего значения как самодовлеющее изложение этой религии для V и IV вв. до Р. Х., станет в то же время и первым поперечным разрезом через всю историю античной религии вообще. Для второго мы перешагнем через три столетия: они дали эллинской культуре победу надо всем ближневосточным миром, а это в свою очередь повело к взаимному проникновению греческой и восточной религий, к эллинизации восточных и ориентализации греческой; результатом этого двойного процесса была та *религия эллинизма*, изложению которой посвящен настоящий очерк. Этот поперечный разрез будет произведен, согласно сказанному, для I в. до Р. Х., накануне зарождения самого христианства.

В сущности, к этим эллинизирующимся и ориентализующим религиям греческой вселенной принадлежит и религия того народа, который расположился на берегах Иордана; но ее важность для позднейшего христианства не позволяет излагать ее наряду с религией какой-нибудь Великой матери, не говоря уже о том, что ее неорганическое включение в “религию эллинизма” непомерно увеличило бы объем посвященного последнему выпуску; она поэтому будет предметом следующего очерка, числом

третьего, посящего заглавие “Эллинизм и иудаизм”. Оговариваюсь теперь же, что под иудаизмом, в отличие от древнего Израиля, с одной стороны, и еврейства, с другой, здесь разумеется исключительно средний период в религиозном развитии еврейского народа, эпоха второго храма, как ее тоже называют, между возвращением из вавилонского пленения и разрушением иерусалимского храма — только эта эпоха испытала сближение с эллинским миром, только она имела важность для зарождающегося христианства. Все же она не вся войдет в наше изложение: поперечный разрез и здесь будет произведен для I в. до Р. X.

Греческую вселенную сменила римская; но прежде, чем перейти к ней, необходимо будет наверстать религию того народа, который положил на нее свою государственную печать. Четвертый очерк поэтому будет посвящен *религии республиканского Рима*. По времени он будет параллельным обоим предыдущим, т. е. поперечный разрез и тут будет произведен для I в. до Р. X., для эпохи Цицерона. Вслед за тем наступило под сенью императорской власти культурное объединение римского Запада с греческим и негреческим Востоком; для этой римской вселенной христианство было предначертанной религией; но прежде, чем пайти в нем свое успокоение, она из совокупности своих религиозных сил создала нечто своеобразное, отличное и от предыдущего и тем более от того, что последовало. Эта *религия вселенской империи* — примерно эпохи Диоклетиана, т. е. конца третьего века по Р. X., — и должна составить содержание пятого очерка. И, наконец, шестой даст завершение здания — *раннее христианство*, но все же не совсем раннее, а определившееся в своей идее, каковым его знала эпоха непосредственно после окончания арианского спора.

Таков план; удастся ли его выполнить — покажет будущее.

2. Бывают брахилогии содержания, как и брахилогии формы; к первым принадлежит ходячее мнение, что та греческая вселенная, религиозным показателем которой была представленная в этом очерке совокупность верований и культов, возникла вследствие побед Александра Великого. Я не возражаю против нее; но, будучи вполне хороша во всемирноисторической схеме, она требует известного, так сказать, разрешения в более обстоятельном изложении. Таковое должно состоять в указании подготовительных процессов, предшествовавших решающему удару царя-завоевателя и обусловивших его успешность.

Как читатель мог заметить, мы пользуемся в настоящем очерке словом “эллинизм” в значении, не только не совпадающем со значением слова “эллинизм”, но отчасти даже противоположном ему. Эту дифференциацию ввел двумя поколениями перед нами Дройзен; хороша ли она или дурна — это другой вопрос, ставить который уже поздно: она привилась и приходится ею пользоваться наравне с прочей научной терминологией.

Религией эллинства была именно представленная в первом очерке: она была многообразна в своем расщеплении, соответствующем расщеплению самого народа, и лишь выдающаяся культурная роль Афин в V — IV вв. дозволила нам сосредоточить свой интерес на них и изобразить афинскую религию указанного периода под именем древнегреческой. Переход эллинства в эллинизм — переход медленный и постепенный, как и всякое прочное историческое становление, — совершился в ряде одновременных процессов, сплетающихся друг с другом и взаимно друг друга обуславливающих, из которых главными были следующие.

Первым было постепенное объединение отдельных эллинских племен, совершающееся как в массах, так и в малочисленных, но влиятельных кружках. То “аттическое государство”, которое было политической сигнатурой пятого века после освободительных войн, объединило Афины со всем почти ионийским миром, правда, этим самым еще более подчеркивая его антагонизм с тоже эллинской зарубежной стихией. Причины экономического характера заставляли эллинскую молодежь искать службы, преимущественно военной, вне пределов собственной Эллады; припомним те десять тысяч храбрецов, которые последовали за знаменами Кира Младшего в его не очень почтенный поход против своего старшего брата. Это были выходцы из разных стран; беотиец сражался рядом с афинянином, с лакедемонянином; их родные государства воевали друг с другом, но они чувствовали себя товарищами в виду окружающих их варварских народов, чувствовали себя эллинами, поклоняющимися тем же богам, говорящими почти что на одном и том же языке и, во всяком случае, понимающими друг друга без толмача. То были грубые души; пусть, хотя все же среди них был и Ксенофонт. Но того же Ксенофонта история показывает нам и в другом обществе — товарищем афинян Антисфена и Платона, но и фиванцев Симмия и Кебета, и мегарца Евклида, и элидца Федона, и Аристиша из далекой африканской Кирены. Много

ли осталось от эллинской расщепленности в этой дружеской атмосфере, созданной теплым словом Сократа? А далее — Платон и его Академия, Исократ и его риторическая школа, Аристотель и его Ликей, ряд культурных центров, сглаживающих племенные различия в угоду общеэллинской солидарности. Это и была та эллинская стихия, с помощью которой Александр и его преемники подчинили себе культуру завоевавшего азиатско-африканского мира.

Конечно; но для этого все же был нужен Александр. А для того, чтобы возник Александр, нужно было предварительное падение междуэллинской гегемонической идеи, составившей добрую часть содержания политической истории Эллады в IV веке. Афины еще в конце V века потерпели крушение со своей великодержавной в тогдашнем и тамошнем масштабе политикой; прекрасно. Но что же будет дальше? А дальше будет то, что станет невозможна гегемония уже не только Афин, но и всякого эллинского государства, так как против каждого, претендующего на таковую, образуется коалиция из ближайших к нему по могуществу, и этой коалиции ему не одолеть. Спарта требует для себя гегемонии после падения Афин — ее союзники Коринф и Фивы объединяются с ее врагами Афинами и Аргосом и вступают ее в Коринфскую войну, после которой — несмотря на ее сравнительно благополучный для нее исход — Фивы торжествуют над расслабленной посетительницей гегемонии. Фивам многое удается, благодаря гению Эпаминонда; но их успех сближает Афины со Спартой, и фиванская гегемония не доходит до своего осуществления. Правда, Эпаминонд воссоставляет порабощенную Спартой Мессению, объединяет против той же Спарты Аркадию, создает для обеих областей центральные города — Мессену в Мессении, Мегалополь в Аркадии, — но политическим последствием этих мер было не упрочение фиванской гегемонии, а только окончательное разрушение спартапской. После гибели Эпаминонда, схоронившей надежды его родины, Афины могли бы вновь занять убылое место; но даже тот небольшой перевес, который они получили, поднял против них их ближайших союзников, и к середине IV века крушение междуэллинской гегемонической идеи было уже совершившимся фактом.

Централизирующая сила не могла явиться изнутри — она пришла извне; ее посетительницей стала не республика, а монархия. Филипп Македонский восторжествовал там, где изнемогли в

непосильной борьбе Афины, Спарта, Фивы; после двадцатилетней междуэллипской анархии умный македонский властитель заставил себя признать гегемоном эллинов в походе против варваров, уже в течение двух поколений владевших жемчужиной эллипского мира — Ионией. Осуществить этот замысел, вследствие его ранней смерти, пришлось его сыну Александру Великому; осуществление же было таково, что не только Иония, но и весь ближний Восток до границ Индии и Египет подчинились вождю эллипов. Правда, еще более ранняя смерть также и этого победителя раздробила только что объединенную вселенную; но и в занявших ее место греко-восточных государствах правящим элементом стала эллинская по языку элита, руководимая македонским монархом.

То были правящие; а кто же управляемые? Вполне ли чуждыми явились эллинские пришельцы в принявшую их поневоле варварскую среду? И тут надо сказать, что IV век в значительной степени подготовил то, что расцвело в III. Иония была связана морскими путями с коренной Элладой, но сухопутными — с персидской монархией; к тому же пограничные с нею провинции — Фригия, Лидия, Кария — уже с давних пор успели подчиниться культурному превосходству эллипского гения. Греческие художники, не находившие поля для своего таланта в своей оскудевшей родине, охотно следовали заманчивому призыву азиатских князей и правителей; их резиденции украшались памятниками греческого искусства, и мы легко можем себе представить, как заразительно пример властителей действовал на вельмож, пример вельмож — на прочих; ученые, в особенности медики из последователей Гиппократы, были почетными гостями даже царского двора; предприимчивые торговцы тоже охотно следовали туда, куда их звала надежда на прибыль, почти несомненная при их веками воспитанной изворотливости. Все эти люди цепко держались друг за друга, переноса и на чужбину кружковую жизнь своей родины; но они не чуждались и туземных элементов, поскольку таковые сами не относились к ним слишком нетерпимо. Так постепенно, шаг за шагом, вступала греческая культура в пределы азиатской монархии; почва была уже в значительной степени подготовлена, когда песокрушимыы фаланги Александра Великого разнесли последние перегородки между греческим и восточным миром и дали эллипской культурной идее прочное положение в бывшей персидской державе.

3. Ближайшее сорокалетие после смерти Александра до битвы в равнине Кора (281 г.), симметрично разделенное на две половины битвой под Ипсом (301 г.), было временем хаотического бурления в завоеванной территории, продолжением хаотической борьбы греческих государств за гегемонию. Идею гегемонии сменила идея объединения монархии, и масштаб из узкоэллинского стал мировым в смысле тогдашней греко-восточной вселенной; но, впрочем, мы имеем тот же роковой закон — претендент на венец Александра этим самым объединяет против себя остальных и гибнет в неравном бою. Антипатр, Антигон, Селевк — все трое чередуются на мировой арене с неизменно одинаковым успехом. Быстра карьера первого; Антигона уносит Ипс, Селевка — равнина Кора. А кругом них сколько других выходцев из того же Александрова гнезда — все способны, все могучи, все запечатлены печатью имморализма. На то это македонцы, продолжатели нравственности Архелаев, Аминтов, Филиппов. Жутко становится при чтении их деяний, столь несогласных с душою подлинного эллинства; сыновья убивают мать, отец убивает сына, вассалы убивают царей, воинство покидает вождя, браки заключаются и расторгаются по требованию минуты, царства сколачиваются почти в одну ночь и разваливаются в следующую. История, достойная пера Тацита, находит в лучшем случае какого-нибудь Дурида Самосского, да и его изложение мы вынуждены восстанавливать из производных источников. Религиозные итоги этого бурления мы в свое время подведем; здесь необходимо вкратце подвести политические.

Держава-мать огромной империи, *Македония*, не в состоянии осуществить свои права на нее; даже ее влияние на покоренную Филиппом Грецию оспаривается могучим Антигоном и его смелым сыном, Деметрием Градоосаждаателем. Вскоре она и сама делается яблоком раздора между полководцами. Сын Антипатра, Кассандр, ненадолго переживает Ипс; спертая между Эпиром с запада и фрако-фригийским царством Лисимаха с востока, она достается то ему, то Пирру, то вышеназванному Деметрию, по получает ее в конце концов, вскоре после решающей битвы в равнине Кора, сын Деметрия, Антигон Гонат, основатель династии македонских царей, Антигонидов.

Восточная соседка Македонии, управляемая Лисимахом *Фрако-Фригия* вырастает после Ипса за счет анатолийского царства Антигона и, благодаря своему выгодному положению на проли-

вах и обладанию высококультурной Ионией и прилежащими эллинизованными провинциями, обещает стать руководящим членом эллинистической семьи; но гибель Лисимаха в равнине Кора и пачавшееся вслед за этой битвой пашествие галлов разрушили эти мечтания. Галльский поток залил это государство, омывая, однако, *Пергамскую* скалу, на которой засел умный Филетер. С этой скалы и поднялся со временем тот полководец, который вогнал этот поток в его позднее русло вокруг нынешней Ангоры и подчинил новообразовавшуюся варварскую “Галатию” эллинистическому царству Атталидов; но это случилось приблизительно через сорок лет после Кора — в ущерб той династии, которая рассчитывала завладеть наследием Лисимаха, династии преемников Селевка.

Царство Селевка — третье числом среди эллинистических — возникло как-то внезапно из наместничества восточных сатрапий и за счет державы представителя единства, засевшего в Анатолии Антигона; этой естественной и неминуемой враждой и была обусловлена политика Селевка, ведшая его от успеха к успеху, вплоть до торжества на Коре, вскоре после которого насильственная смерть положила предел дальнейшим победам старого Победоносца (Nikatôr), как его по праву прозвали. Счастливее Антипатра и Лисимаха, он стал основателем династии, подобно своему врагу Антигону, но более надежным и покойным путем: царством Селевкидов стало царство самого Селевка, персидский Ближний Восток. Но удержать его в его полном объеме они не могли. Мы видели уже, как в Анатолии отщепилось пергамское царство Аттала и Атталидов; почти одновременно с ним (около 240 г.) Селевкиды потеряли заевфратскую Персию, образовавшую отдельное парфийское государство Арсакидов. С тех пор их царство почти ограничивается *Сирией*, имея своей столицей одну из жемчужин эллинистического мира, прекрасную Антиохию на Оронте.

После Македонии и Пергама Сирия была третьим крупным эллинистическим царством; четвертым и главным был *Египет* с его столицей Александрией. Благодаря проницательности своего первого правителя, Птолемея “Спасителя” (Sôtêr), умевшего и ограничивать свое честолюбие, и отстаивать его облюбованные границы, он первым, непосредственно после смерти Александра, выделился из всеобщего хаоса и зажил мирной культурной жизнью. Недоступные в пределах своего царства, огражденного пус-

тынями и морем, Птолеми могли бы и вовсе отказаться от участия в эллинистической войне; но политико-экономические условия заставляли их иметь свою руку в Элладе, если они не желали, чтобы греко-македонская элита рассосалась в окружающей египетской среде. Отсюда их войны за Кирену, за Кипр, за пограничную с Селевкидами “Полую Сирию”. Особенно важной по своим религиозно-историческим последствиям была война за последнюю, так как непосредственно задела Иудею; но этот эпизод мы приберегаем для следующего очерка.

Год 240 может считаться веховым для истории эллинистических царств: именно с него определяется их состав, те четыре державы — Македония, Пергам, Сирия и Египет, — которые мы выделили только что. Неодинакова была судьба эллинизма в этих четырех. Македония стала как бы новой Элладой, но Элладой единой и монархической, в отличие от республиканской раздробленности страны-матери; оба энергичные и талантливые представители власти, занявшие один за другим ее престол после упомянутой смуты, два Антигона — Гонат и Досонт, — с честью поддерживали знамя и эллинства, и монархизма, и лишь с преемником последнего, известного из войны с Римом Филиппа, началось падение страны. Но сплоченно-эллинской она оставалась и впоследствии, и после своего обращения в римскую провинцию, и ее новая столица Фессалоника, как один из главных городов Балканского полуострова, победоносно донесла свое эллинское наследие вплоть до последнего времени, вернувшего ей ее прекрасное имя после варварских Салоник и Солуни. Пергамское царство тоже было прочным центром эллинизма; греческое само по себе, оно было пасадителем греческого языка и культуры также в ближайших областях Анатолии, даже в варварской среде новообразовавшейся Галатии. Его задача была облегчена предыдущим развитием, неудержимо втягивавшим полуостров в круг эллинизма; труднее была задача правителя третьего эллинистического государства, Селевкидов. Но эта трудность уравнивалась поразительной энергией как самого основателя династии, Селевка Никатора, так и его преемников. Будучи убеждены в превосходстве греческой культуры, они усердно распространяли ее по всему протяжению своего огромного царства, главным образом, путем основания колоний, причем они следовали традициям самого царя-завоевателя, большинство “Александрий” которого пришлось именно на подчиненный позднее Селевкидам Ближний Восток.

Первое место, понятно, заняла столица царства, Антиохия на Оронте в Сирии с ее морской гаванью Селевкийей; второе — Селевкия на Тигре, наследница величия своего соседа Вавилона. Правда, этот сирийский эллинизм был особого рода: здоровая чистота выходцев греко-македонских гор не устояла против расслабляющего влияния повой среды, и современные ученые не без основания сравнивают этих антиохийских греков с пынешними левантитами. Труднее всего было положение эллинизма в Египте. Греко-македонский материал, имевшийся в распоряжении Птолемеев, был не особенно многочислен, широкой колонизаторской деятельности они развивать не могли; а с другой стороны, окружающая египетская культура в своей вековой определенности обладала огромной силой сопротивления. Правда, ее органом было жречество, а с ним Птолемеи старались поддерживать хорошие отношения; и, действительно, оно охотно признало новую династию законной преемницей старых фараонов и изображало на своих гранитных памятниках александрийских властителей, не умевших даже говорить по-египетски, в таком туземном виде и облачении, что они, наверное, сами бы себя не узнали. Но все это была лишь видимость; эллинизм прочно держался лишь при энергичных первых трех Птолемеях — Сотере, Филадельфе и Эвергете, — правление которых заняло первое столетие новой власти; начиная же с четвертого, Филопатора, националистическая реакция стала подмывать устои эллинизации, чем далее, тем успешнее: расслабленная кровосмесительными браками династия не могла больше ей сопротивляться. Все же язык администрации остался греческим, и сохранившиеся нам многочисленные памятники обыденной деловой жизни наглядно доказывают, что египетское население, хотя иногда и с грехом пополам, но справлялось с поставленной ему новым положением вещей лингвистической задачей.

Эллинистические государства полукольцом окружали старую коренную Грецию, прямо и косвенно определяя ее дальнейшее политическое развитие; роль ее, материально слабая, благодаря ее культурному превосходству оставалась довольно значительной. С исчезновением пугала гегемонии и междуэллинистские войны почти прекратились; Афины и окрепшая Спарта были в течение первого столетия эллинизма довольно важными политическими единицами, но их затмевали, с одной стороны, быстро растущий Родос, эта Венеция эллинизма, умело использовавший свое выгодное островное положение в точке пресечения торговых путей между новыми государствами, а с другой — оба новообразовав-

шихся союза второстепенных общин: “Этолийский” в средней Греции и “Ахейский” в Пеллопоннесе. Когда копчилось первое столетие после смерти Александра Великого, взоры эллинизма обратились на Запад, с замиранием следя за перипетиями борьбы между обоими гигантами тамошнего мира, Римом и Ганнибалом. Чувствовалось, что от исхода этой борьбы будет зависеть судьба также и восточного Средиземноморья. И, действительно, едва она кончилась победой Рима на рубеже III и II столетий, как началось вмешательство победителя и в его дела; умело используя имевшиеся причины раздора, вражду обоих союзов друг против друга и против Македонии, и Пергама против Сирии, Рим медленно и прочно распространял свою власть в восточном бассейне Средиземного моря. Не успело истечь первое пятидесятилетие II в., как Македония и Греция стали римскими провинциями. Второе отдало ей также и Пергам, уже раньше расширенный за счет Сирии; дело дошло бы и до нее, если бы восточный эллинизм не нашел себе заступника в демоической личности Митридата, царя эллинизованного Понта в задней Анатолии, а с другой стороны, внутренние неурядицы, последовавшие за реформами Гракхов, не отвлекли Рима от его внешнеполитических задач. Но это было лишь отсрочкой: неизбежное все-таки совершилось, и еще до истечения первой половины I в. Помпей обратил и Сирию в римскую провинцию. Оставался Египет, уединенный в своей отчужденности и от греческих, и от римских дел. Эта отчужденность продлила ему самобытную жизнь еще на одно поколение, но не более: романтическая любовь Антония и Клеопатры втянула и его в круговорот мировых событий, и в 30 г. до Р. Х. и он подчинился Риму. Этим круг был сомкнут. Через три столетия после Александра Великого его восточная греческая вселенная растворилась в полной греко-римской.

4. Рим мы, согласно сказанному, пока выключаем из круга нашего внимания. Хотя мы и заняли для своего наблюдательного поста то столетие, когда он уже подчинил себе Балканский полуостров с доброй частью Анатолии и оттуда угрожал Сирии, заглядывая по временам и в Египет, но это вмешательство нас не смутит, так как оно не отразилось еще на религиозной жизни восточного Средиземноморья и на том, что мы называли “религией эллинизма”. Расширяя площадь своего наблюдения шаг за шагом, мы в этом очерке будем иметь дело только с нею, с той своеобразной амальгамой греческих и восточных элементов, ко-

торая дала временное удовлетворение человечеству, покинувшему уютный круг своей национальной религии и искавшему религии вселенской.

С амальгамой... психологической, конечно, но, как показывает уже само выражение, аналогичной определенному металлургическому процессу, механическому по своему существу. Так, значит, создаются религии?

В переживаемое нами время не требуется никакого мужества для того, чтобы на этот вопрос ответить утвердительно: завеса сорвана, с религией не церемонятся. Скорее, требуется мужество для противоположного ответа. А где мужество, там и честь; а где честь, там и...

Но дело не в мужестве и даже не в чести: дело в истине. Истина же та, что религии механически не создаются; механически создаются только те гомункулы, выдаваемые за религии, которые не переживают кратковременной власти своих фабрикантов. Скажу больше: даже органически они не создаются, органически они только видоизменяются в своей оболочке, не в своем ядре. А как же они создаются? Не знаем; это — тайна, столь же непроницаемая, как и тайна зарождения жизни. И если вы хотите быть честным исследователем в области религиозной истории, а не шарлатаном, — первым делом водворите завесу обратно на то место, с которого ее сорвали шарлатаны.

Как автор нынешнего очерка, я приглашаю читателя с собой на путь честного исследования; этим все сказано — и прежде всего то, что мы завесы трогать не будем. Правда, этим сказано также и то, что у нас не будет речи о ней и по давню о том, что за ней скрывается; наша задача — исследование, и мы не касаемся того, что не может быть его предметом. Наш путь — трезвый, но не холодный путь науки: никого мы не намерены ни свращать, ни обращать.

Такова же была моя точка зрения и в первом очерке, посвященном древнегреческой религии; но там одна моя фраза могла вызвать и действительно вызвала недоразумение. В ней я приглашал читателя (стр. 39) “возжечь в своем сердце яркий светоч религиозного чувства и оставить дома тусклый фонарь конфессионализма”: отсюда можно было вывести заключение, что я старался настроить его враждебно к его вероисповеданию, рекомендуя ему какой-то неопределенный и гиперконфессионализм, вроде того деизма, которым часть европейской интеллигенции тешила

себя в XVIII в. Это заключение неправильно: конфессионализм не есть вероисповедание или конфессия, он отличается от нее именно тем элементом исключительности, который выражается суффиксом “изм”. Если бы я осуждал привязанность человека к его вероисповеданию, мне пришлось бы осудить прежде всего самого себя. Своим сердцем и душой, своей верой, надеждой и любовью я прочно коренюсь в том исповедании, в котором был воспитан с младенческих лет; эта привязанность, однако, была для меня не помехой, а подспорьем к тому, чтобы понимать умом и чувством религиозную жизнь тех многих, отчасти очень близких мне людей, с которыми меня сводила судьба. Мало того, могу сказать по совести, что я мог отдаваться религиозному чувству и испытывать религиозный подъем даже в турецкой тюрьме; но зато никогда не удавалось мне познавать ни того, ни другого в вольнодумческом крематории.

Читатель простит мне эту автобиографическую справку: я спокойно пользуюсь местоимением “я” там, где оно имеет “парадигматическое” значение как в геометрическом рассуждении: “я беру угол ABC...” Интерконфессионализм — не путь, а преграда, почти такая же, как и атеизм; а то, что требуется — я назвал бы это “супраконфессионализмом”, — не исключает конфессию, а, наоборот, имеет ее своим предположением. По долгу объективности я должен стараться быть понятным каждому интеллигентному человеку, будь он атеистом или верующим; но суть предмета такова, что первый поймет меня только умом, а второй — и умом, и сердцем. Пусть он только, этот второй, не затрудняет себе понимания предвзятой мыслью, будто симпатическое отношение к религиозным формам, предшествовавшим христианству, т. е. к так называемому “язычеству”, — равносильно измене его религии. Мне приходилось читать рассказы христианских миссионеров о религии среднеафриканских дикарей и с удовлетворением отмечать их симпатическое отношение к малейшим зародышам более возвышенного богопонимания и богопочитания у этих пасынков природы; неужели то, что было одобряемо там, должно быть осуждено здесь?

Но это уже взгляд вперед; мы же, естественно, в этом втором очерке должны оглянуться назад. Что религия древних греков V и IV вв. была религией высшего порядка, было доказано в первом очерке; была ли религия эллинизма по сравнению с ней прогрессом или регрессом — это мы увидим в следующих главах.

II. Религия таинств

5. В смущающей многочисленности имен и культов древнегреческого политеизма взору освоившегося с ней наблюдателя представляются два довольно четко отделенных друг от друга течения. Первое — это течение явное, участие в котором не было обусловлено ничем, кроме разве принадлежностью чествующего к соответственной гражданской общине; сюда мы относим большинство государственных культов Греции — и Зевса Олимпийского, и Паллады Афинской, и Аполлона Дельфийского. Но второе — это течение тайное; условием участия в нем было посвящение, посвящение же налагало на того, кто был его удостоен, обязательство — никому из непосвященных не выдавать тех священнодействий, участником и свидетелем которых он сподобился стать; сюда относится тоже ряд культов, хотя и значительно меньший, но особенно два: культ Деметры Элевсинской и культ Диониса, развитый его пророком Орфеем — другими словами, Элевсинские и Орфические *таинства*.

Там — Зевс и его обитающая в вечном свете олимпийская семья; здесь — Земля и мрак, полный жутких тайн... жутких, да, но в то же время и утешительных: ведь это же *мать*-Земля, Мы живем под всевидящими очами Зевса и прочих олимпийцев; но стоит нашему телу покрыться могильной перстью, и мы переходим под власть иных, “хтонических”, богов. Эта двойственность может нас озадачить — и, действительно, христианство ее отвергло. Но в сознании эллина она коренилась твердо — до поры до времени (ниже § 19, кон.).

От Земли Деметра, от Земли и Дионис; обаяние их учения заключалось именно в том, что они раскрывали перед смертным покров подземных тайн и не только удовлетворяли его любознательность, давая ему определенный ответ на мучительный вопрос, что с ним будет после смерти, но и учили его обеспечить себе лучшую участь на том свете. В те отдаленные времена, когда и сами боги еще не сознавались как стражи нравственности, и условия этой лучшей участи были скорее сакральные, чем нравственные, т. е. скорее сводились к исполнению обрядов посвящения, чем к справедливой жизни. Морализация таинств шла вровень с морализацией религии вообще; ко времени расцвета последней она также и в области таинств была совершившимся фактом.

Обаяние их вследствие этого росло и росло, но все же неодинаковым образом. Причиной разницы было то, что Элевсинские таинства были прикреплены к определенной общине, к аттическому Элевсису, и имели здесь свой административный центр в виде жреческой коллегии Эвмолпидов, между тем как Орфические, распространяемые через странствующих жрецов и пророков, были рассеяны по всей Элладе. Нам теперь трудно решить вопрос, что было выгоднее. Без сомнения, орфизму легче было находить себе поклонников, не только среди простого народа, но и среди поэтов и мыслителей, с Пиндаром и Платоном во главе; но чистоту и определенность учения легче было сохранить при наличности центральной коллегии, руководившей действиями своих эмиссаров, благодаря своему авторитету, основанному на преемственности полученного некогда от самой Деметры откровения.

В этом отношении элевсинская коллегия успешно могла соперничать с дельфийской; их положение было одинаково. Внешним образом это соперничество выразилось в том, что именно они — и только они, насколько мы узнаем, — имели в прочей Греции своих, так называемых, *эксегетов*, т. е. толкователей; засвидетельствовано это, правда, только для Афин, но при скудости наших сведений об организации сакрального дела в других эллинских общинах, заключение по аналогии здесь позволительно. Какова была роль такого эксегета, это нам показывает колебание отца платоновского Эвтифрона. Один его клиент на острове Наксосе в пьяном виде убивает его раба; так вот, хозяин, прежде чем отплатить ему равным, отправляет в Афины доверенное лицо, чтобы узнать от эксегета, как ему поступить. Мы понимаем его колебание: ведь если бы он без соизволения эксегета его казнил — он, как убийца, был бы исключен из участия в таинствах. Отсюда видно, что греческие эксегеты выработали особую систему сакрального права; это их сближает с понтификами в Риме. И те, и другие были не судьями, а скорее экспертами, но это не умаляет их значения: и здесь, и там суд не мог не считаться с их экспертизой.

6. Имея свой прочный центр в Элевсине, религия Деметры представляет нам две особенности, важные для ее дальнейшего развития. Первая — это та легкость, с которой она могла принимать в себя культы других богов и в известной мере амальгамироваться с ними; вторая — это энергия, с которой она, путем

основания подворий, распространялась по прочему греческому миру. Первая обуславливала вторую — в этом состоит характерная черта, отличающая терпимый эллинский прозелитизм от нетерпимого иудейского.

Нам необходимо бросить беглый взгляд на этот прозелитизм: как читатель увидит в дальнейшем, он был действительным началом в возникновении религии эллинизма.

Древнейшую, достижимую для нашего знания ступень элевсинского культа представляет для нас сохранившийся в Московской рукописи “Гомеровский” гимн Деметре; согласно ему, содержание священной драмы будет следующее. С разрешения Зевса его брат *Аид* похищает *Кору*, дочь Деметры, в то время как она играла с *девами-Океанидами* на цветистом лугу. Содействовала похищению сама Земля, произведя чудесный нарцисс; *Кора* его срывает и этим отдает себя во власть похитителя. Никто не слышит ее отчаянного крика, кроме “нежнодушной” *Гекаты* и *Гелия*. Но когда она, уже увлекаемая в глубь земли, крикнула вторично, ее услышала и мать. Она бросилась ее искать; девять дней она ее искала, не зная ни пищи, ни сна; на десятый с ней встретилась *Геката* и рассказала, что могла — что кто-то похитил *Кору*, но кто именно, этого и она не знает. С ней вместе *Деметра* отправилась к *Гелию* и от него, всевидящего бога, узнала всю правду.

Разгневавшись на Зевса, она отказалась от общения с олимпийскими богами и, превратившись в старушку, села у Девичьей криницы в Элевсине близ дворца *Келея*. Там ее нашли четыре дочери *Келея*; им она назвалась Дотой критянкай и рассказала, что она, будучи похищена морскими разбойниками, бежала от них. Они называют ей главных вельмож города *Триптолема*, *Диокла*, *Поликсена*, *Эвмолпа*, *Долиха* и самого *Келея*, и предлагают ей поустить няней к их матери *Метанире*, чтобы вынуждать их позднорожденного братца *Демофонта*. *Деметра* последовала за ними, но и в доме *Метаниры* продолжала горевать и поститься, пока служанка *Ямба* своими шутками не заставила ее улыбнуться. К своему питомцу она привязалась так, что пожелала сделать его бессмертным; с этой целью она ночью, тайно от родителей, держала его в огне, а днем намащала амброзией. Но однажды *Метанира* подсмотрела ее ночные чары и вскрикнула, думая, что чужая хочет известить ее сына; разгневалась богиня, дала себя узнать и повелела, чтобы граждане ей выстроили храм на холме своего города, а священнодействия она укажет им сама.

Еще год прошел, тяжелый для смертных, так как Деметра поразила бесплодием землю; тогда Зевс послал за разгневанной *Ириду* и затем всех прочих богов, но она упорно отказалась вернуться на Олимп. Пришлось ему покориться: он отправил к Аиду *Гермеса* с приказанием отпустить Кору к матери. Аид повиновался, но дал уходящей отведать сладкого зерна гранатового яблока, чем лишил ее права совсем его покинуть. Мать с дочерью встретились на Рарийской равнине, близ Элевсина; Кора рассказала про свое похищение, пазывая поименно своих товаров-*Океанид*, но вместе с ними и

обеих девственных богинь Олимпа, *Палладу* и *Артемиду*.

К разговаривающим подошла, по поручению Зевса, его и Деметрина мать *Рея* и пригласила их на Олимп, сказав, что по определению Зевса Кора будет отныне проводить только треть года с мужем, остальные же две трети — с матерью. Этот раз Деметра послушалась, но



Триптолем с Деметрой и Персефоной

прежде, чем покинуть Элевсин, она вернула земле плодородие и, в исполнение своего обещания, учредила в Элевсине свои таинства.

Кончая свой гимн, певец называет, кроме Элевсина, еще два других центра мистического культа Деметры; это — “окруженный морем” Парос и “скалистый” Антрон. О втором (в Фессалии) ничего не известно; о Паросе мы некоторые сведения имеем, но их здесь приводить незачем. Интереснее то, что певец умалчивает об Афинах: видно, что те две филиали возникли до соединения Элевсина с Афинами и превращения старинного элевсинского культа в общеафинский.

7. Само собою разумеется, что далеко не все поименованные в гимне лица были предметом культа в Элевсине. Что касается, прежде всего, богов, то Элевсин до позднейшего времени почитал только одну трицу, или, правильнее выражаясь, две пары с одним об-

щим членом в каждой. Это были, во-первых, “Бог” и “Богиня”, т. е. Аид-Плутон и Персефона-Кора, имен которых предпочитали не называть, а во-вторых, мать и дочь, Деметра и та же Кора, последняя в ее наземном бытии. Не так ясен для нас вопрос об элевсинских героях; здесь, несомненно, произошла известная эволюция. *Во-первых*, питомец Деметры — Демофонт — поблек в памяти позднейших; его заменил в этой роли тот Триптолем, которого автор гимна называет в числе знатных элевсинских граждан, получивших от Деметры ее таинства. *Во-вторых*, эта олигархия перво-посвященных с Келеем во главе сама уступает место своего рода сакральной монархии, сосредоточенной в потомстве Евмолпа, — того Евмолпа, которого гимн тоже знает только как одного из учредителей таинств.

Эта эволюция, обусловленная, скорее всего, борьбою родов в самом Элевсине, сопровождалась другой, более интересной и важной: постепенным превращением элевсинского культа из местного в общеэллинский. Отдельные фазисы этого развития нам неизвестны; когда оно завершилось, Элевсин занял место рядом с Дельфами, этим “общим очагом Эллады”. И действительно, они взаимно дополняли друг друга. Дельфийский Аполлон указывал смертным пути жизни, к нему обращались они в трудные минуты за советом и руководством; но о тайнах загробного мира он ничего им не говорил. Вот тут-то и начиналась власть Деметры, учившей доверяющих ей, как обеспечить себе “лучшую участь” в царстве своей дочери. Аполлон был от Зевса, Деметра — от Земли, если не самой Землею; в преобладании этих двух культов возродился исконный дуализм греческой религии.

Дуализм этот был признан и провозглашен Аполлоном Дельфийским; неудивительно, что и возвышение элевсинского культа состоялось по его указанию. Когда афиняне в 420 году обратились к союзникам и прочим эллинам с приглашением посылать пачатки плодов в Элевсин, они настаивали на том, что делают это “согласно обычаям отцов и дельфийскому прорицанию”.

Афиняне... в этом заключается третья реформа: администрация культа из местно-элевсинской стала элевсинско-афинской. Это было естественным последствием поглощения Элевсина аттическим государством. Когда же оно состоялось? По легенде, еще при царе Фесее, поколением раньше Троянской войны, т. е., по позднейшим вычислениям, около 1200 года; по предположению некоторых новейших ученых, не ранее VII века. Имею осно-

вашие полагать, что истина и тут заняла среднее место, но это не важно; важно следующее. Принятие элевсинского культа в число афинских должно было иметь последствием, во-первых, постройку элевсинским богиням подворья в Афинах; им стал “Элевсий” у подножья Акрополя. Во-вторых, обогащение обрядности самого культа. Конечно, элевсинское ядро, возникшее по открытию самой Деметры, должно было остаться неприкосновенным; но ничто не мешало учредить специально для афинских мистов особые церемонии в придачу к элевсинским, особенно если получить на это — что, вероятно, и было сделано — благословение дельфийского бога. Так были учреждены так называемые Малые мистерии, весенний праздник, как подготовка к великому осеннему; но и осенний требовал увеличения своей обрядности, по крайней мере, одним приращением, вызванным самой сутью дела — торжественным *шествием* посвященных из Афин в отстоящий приблизительно на 20 верст Элевсин. А это шествие повело к чрезвычайно важному обогащению самой элевсинской религии — такому, о каком, вероятно, не думали его учредители.

Радость, естественно охватывающая паломников по мере приближения к месту благодати, паходила себе выражение в ликующих возгласах и песнях, в так называемой *iachê*, “сопровождавшей” их на всем их пути от афинского до элевсинского Кефиса. Эта *iachê*, как часть священнодействия, была божественной... до сих пор наше религиозное чувство может уследить за эллинским, но в дальнейшем уже сказывается его собственная психология. Она была божественной — мало того: она была божеством — юным, ласковым, “сопровождающим” богом *Иакхом*. И вот этот созданный религиозным чувством паломнической радости бог Иакх облекается в плоть и кровь: ему тоже в Афинах строится капище, *lakcheion*; его кумир, несомый на руках афинских эфебов, “сопровождает” процессию в Элевсин и там припимается кем-то — в самом элевсинском празднике этот не предусмотренный Деметроу гость участвовать не мог.

Но кто же был он сам, этот ласковый вождь паломников? — Бог юный, радостный, любитель плясок, то и дело прерывавших торжественное шествие — а тут еще и созвучие: *lakchos*, *Bakchos*. Сомнения нет: он тождествен с одним из величайших богов греческого Олимпа, с *Дионисом-Вакхом*. Но если так, то этот юный бог не мог оставаться простым демоном частичного свя-

щеннодействия подобно какой-нибудь Ямбе: он требовал себе достойного места, рядом с четой великих богинь, как сын — да, как сын старшей и как брат младшей из них. Элевсинского культа это повшество, повторяю, не затронуло; но в Афинах триада, состоящая из Деметры, Керы-Персефоны и Иакха-Диониса, была признана! Случайное совпадение увеличило обаяние ее младшего члена: в самый день Саламинской битвы послышалось со Священной дороги в Элевсин ликование толпы в честь Иакха — итак, он сам пришел на помощь своему народу и благословил его оружие.

О важности этого приобщения Диониса к Элевсинской чете мы можем только догадываться: учение ведь было тайным. Но обе мистические религии были родственны между собою, обе давали ответ на вопрос о судьбе душ на том свете и учили людей обеспечивать себе “лучшую участь” за пределами смерти. Не было бы ничего удивительного, если бы элевсинское учение о загробном мире приняло в себя некоторые дионисические, т. е. орфические, черты и, равным образом, если бы шумные дионисические оргии или строгие предписания “орфической жизни” повлияли на элевсинскую обрядность. Но не будем, подобно ряду ученых, теряться в заманчивых, но беспочвенных догадках: вернемся к нашей теме.

Последствием возведения элевсинского культа в афинский были, как мы видели, во-первых, постройка афинского подворья в виде “Элевсиния”, во-вторых, обогащение элевсинской обрядности учреждением Малых мистерий и священной процессии с ее Иакхом-Дионисом; третьим последствием должна была стать *общая администрация* таинств. Для нее Элевсин дал свой первенствующий со времени объединения род Эвмолпидов: из него во все времена ставились как главный иерофант, так и обе “иерофантиды” обеих богинь. Но и Афины дорожили тем, чтобы быть представленными если не на первом месте, за отсутствием у них преемственности для исходящего от самой Деметры откровения, то хоть на втором. Остановились (кто, не знаем) на роде Кериков (т. е. глашатаев), производивших себя от Гермеса и дочери древнейшего афинского царя Кекропа; им была передана, не считая других, менее важных жречеств, вторая по достоинству после иерофанта сакральная должность дадуха, т. е. “светоченосца”. Благодаря этому привлечению Кериков, и их родовой бог Гермес был поставлен в близкие отношения к элевсинским

божествам; правда, в самом Элевсине эти отношения остались довольно внешними — нам известно только, что ему там в дни великого праздника приносили в жертву козу, — но в Афинах дело обстояло иначе. Когда обнаружилась необходимость искушения насильственной смерти глашатая Копрея от руки афинского царя Демофонта, Керики, вступаясь за своего бога-родоначальника, покровителя глашатаев, наложили на Афины своеобразную епитимью: их эфебы должны были сопровождать элевсинское шествие в траурных хламидах. Только в 160 году по Р. Х. Герод Аттик, тоже из рода Кериков, снял с них эту многовековую епитимью.

Но кроме рода Кериков еще один аттический род был приобщен к элевсинским священнодействиям, а именно к дадухии, хотя подробности тут представляются спорными; это были Ликокиды, славный род, долженствовавший со временем дать Афинам и Элладе великого Фемистокла. Их родина — аттическое село Флия — была богата храмами и алтарями; но все другие культы затмевал культ “Великой Богини”, под которой разумели Землю — мистический культ, непосредственно родственный элевсинскому культу Великих Богинь. Он и был родовым культом Ликокидов; а при его наличии их привлечение с афинской стороны также и к администрации элевсинского культа вполне естественно. Свидетельства источников не позволяют нам идти далее установления этой связи: при каких условиях Ликокид в дадухии мог заменить Керика, — этого мы сказать не можем. Но и этого установления достаточно, чтобы понять дальнейший шаг в победном шествии элевсинской религии.

8. В последние дни героической борьбы мессенцев со спартацами за свою независимость прорицатель Феокл, узнав по известным приметам, что их гибель неминуема, счел за лучшее открыть божью волю также и народному вождю Аристомену. Дело в том, что у последнего имелся талисман, “уничтожение которого навеки похорошило бы Мессению, между тем как его сохранение, согласно оракулу Пандионова сына *Ли́ка* (родоначальника Ликокидов, замечу между скобок), было залогом ее возрождения в далеком будущем”. Аристомен внял голосу прорицателя: прокравшись на вершину Итомы, родной горы мессенцев, бывшей тогда уже во власти врагов, он зарыл талисман,

помолившись Зевсу Итомату и прочим богам, чтобы они сохранили доверенный им клад и не позволили спартамцам уничтожить единственную надежду мессенцев на освобождение.

Это случилось около середины седьмого века. Вскоре затем последний оплот мессенцев пал; пастушили для ее жителей три столетия порабощения. Но вот, около середины четвертого века, и звезда спартацев померкла, к мессенцам явился освободитель в лице Эпаминонда. Была основана новая столица освобожденной страны, Мессена; а вождю, которому было поручено Эпаминондом восстановление мессенского государства, — это был Эпитель, родом аргосец, — явился во сне незнакомый муж, предложивший ему отправиться на Итому и, найдя растущие рядом тис и мирт, разрыть землю между ними. Эпитель повиновался и принес Эпаминонду найденную на указанном месте старинную гидрию; вскрыв ее, они нашли в ней записанный на оловянных дощечках *устав таинств Великих Богинь*. Это и был талисман Аристомена.

Я воспроизвел местами буквально сохраненную Павсанием легенду о возрождении Мессенских таинств; полагаю, что мне нечего учить моих читателей, как следует обращаться с сакральной легендой вообще и с легендами о “найденной книге” в частности. Но то, о чем придется говорить теперь, уже не легенда, а история.

Древнейшей столицей Мессении до ее порабощения была Андания; здесь, значит, и следовало учредить возрожденные таинства, причем можно было поставить этот оскудевший городок в такие же отношения к новой столице Мессене, в каких Элевсин находился к Афинам. Само же возобновление таинств надлежало поручить сведущему человеку — конечно, из жреческой коллегии элевсинского культа. Такогого нашли в лице некоего *Мефана* (Metharos), родом Ликомида — опять, прошу заметить, Ликомида. Это была интересная во многих отношениях личность, настоящий апостол мистических культов. Как Ликоמיד, он был руководителем своего родного культа Великой Богини-Земли; но в то же время он был также чем-то вроде дадуха в Элевсинских таинствах. Как опытный в мистических культах богослов, он был приглашен фиванцами в эпоху Эпаминонда руководить реформой их *культа Кабиров* в связи с перестройкой посвященного этим божествам загородного храма.

Несколько слов об этом культе, о котором у нас до сих пор не было речи. Основанный некогда финикийскими пловцами на острове Лемносе, он перекинулся на соседние острова и нашел со временем свой центр на Самофракии; все же, во время греческой независимости эти “самофракийские мистерии” владели довольно темное существование, и только после Александра Великого расцвели, заняв место рядом с Элевсинскими и Орфическими таинствами. Греция их чуждалась, очевидно, ввиду их семитического происхождения, о котором свидетельствовало и имя почитаемых в них богов (Kabirim — “Великие” боги); приняли их, быть может, по той же причине Фивы, приписывающие свое основание финикийскому выходцу Кадму. Здесь еще в VI в. был основан храм Кабиров, тот самый, перестройка которого в IV в. дала повод к миссии Мефапа.

Восточная неопределенность Кабиров, в связи с естественной потребностью их почитателей сблизить их с религией окружающего эллинского мира, повела к отождествлению Великих богов с теми или другими образами греческого Олимпа, причем они могли, в силу той же неопределенности, произвольно менять и свое число, и свой пол.



Персефона

Первоначально их было, кажется, двое, “Кабир” и его “сын” — Зевс и Дионис, значит: удобный предлог для внесения в кабирические таинства элементов дионисизма и орфизма. Под влиянием этой мистической религии чета превращается в троицу, два брата Кабира убивают третьего, причем его смерть и воскрешение или воскресение образуют священную легенду культа, параллельную ле-

генде о смерти и воскрешении первоначального Диониса. Но в силу другой метаморфозы первоначальная чета, приобщив к себе два женских божества, становится четверицей; в ней узнают элевсинскую троицу — Деметру, Аиду, Персефону — с прибавлением к ней родоначальника Кериков, Гермеса, что указывает на специально афинское влияние. Так, собирая в себе лучи и Дионисических, и Элевсинских таинств, Само-

фракийские становятся всеобъемлющей мистической религией, готовясь этим к своей вселенской роли при наследниках основателя вселенского эллинизма.

Фиванский росток этой религии и был поручен заботам элевсинского апостола, Ликомида Мефапа. Частности его деятельности уже от его современников были скрыты непроницаемой завесой; нам о них и подавно спрашивать не приходится. Но вот возвращается свету для талисман Аристомена; поработанные до тех пор месенцы вместе со свободой обретают вновь и свою национальную святыню. Понятно, что об ее восстановлении заботятся те же фиванцы, которые своими победами им и свободу возвратили; понятно, что они поручают это дело тому самому апостолу элевсинской Деметры, которому они уже были обязаны упорядочением своего кабирического святилища, — Мефапу. И вот Мефап отправляется в освобожденную страну: он принимает — будем продолжать легенду, переливая ее в историю, — от аргосца Эпителя найденный им талисман Аристомена и на основании его, а также и своего прочего святительского знания и опыта *учреждает в Андании мистический культ элевсинских богинь.*



Гермес

Поручение было из самых почетных, и гордость апостола законна. О своей деятельности он сам оставил потомкам свидетельство в той надписи, которую он велел вырезать на пьедестале своей статуи, посвященной им в палатку Ликомидов в Афинах:

*Дом я очистил Гермеса и путь благодатной Деметры
С Дщерью ее первородной, в том граде, в котором Мессена
Праздник святой учредила во славу Великим Богиням.*

Гермес здесь назван наряду с Деметрой и Корой: это нас не удивляет, родовой бог афинских Кериков не мог отсутствовать в культе, учрежденном афинским Ликомидом. О других его особенностях нас оповещает знаменитая, найденная в середине

прошлого столетия *анданийская мистическая надпись*, состоящая из 200 без малого строк. Кто ныне стал бы подходить к ней со священным трепетом, надеясь найти в ней сам талисман Аристомена или уже, во всяком случае, изложение самой сути религии таинств, того бы постигло горькое разочарование: в ней говорится исключительно о внешностях культа и его благочинии, и при этом чаще упоминаются штрафы и даже телесные наказания его нарушителям, чем это приятно для нашего религиозного чувства; но если присмотреться ближе, то и из нее можно извлечь немало для нас интересного. Вызвана она была, прежде всего, превращением самого культа из родового в государственный, состоявшимся в начале I в. до Р. Х. — до тех пор, значит, т. е. в течение двух с половиной веков, его ведал определенный род, соответствующий элевсинским Эвмолпидам — быть может, род Кресфонтидов, потомков древних мессенских царей. Но вот последний иерофант из этого рода, Мнасистрат, — по собственному ли почину, или по желанию народа — отдает свой святиТЕЛЬСКИЙ сан в распоряжение государства, а вместе с ним и “ковчег и книги”... по-видимому, те самые, в которых легенда видела талисман Аристомена. Эта передача вызвала и ряд других реформ, закрепленных в нашей надписи.

Божества анданийских мистерий перечисляются в следующем, хотя и не очень строго соблюдаемом, порядке. На первом месте стоит, как это и понятно, Деметра; на втором — Гермес, в угоду, как мы видели, Афинам и их Керикам; на третьем — Великие Боги, т. е. Кабиры, — мы узнаем соглашательскую деятельность Мефапа; на четвертом — Аполлон Карнейский, в ограде которого и происходил праздник — это для нас нечто новое, но отнюдь не удивительное. Аполлон Карнейский (прозвище темное) был национальным богом спартанцев, иго которых лежало на Мессении в течение ряда столетий; теперь иго было разбито, но Аполлон оставался Аполлоном, и его пришлось поставить в связь с возобновленным национальным культом возрожденной Мессении — интересный образчик греческой религиозности. Наконец, на пятом месте стоит богиня о страшном имени, робко нарекаемая в надписи описательным обозначением Чистой (Нагна); это, как мы знаем из других свидетельств, сама царица подземных глубин, Персефона, она же и Кора. Удивляет нас отсутствие ее супруга Аида, неустрашимого участника священной драмы; но наш недоуменный вопрос не получает сколько-нибудь определенного ответа.

Как бы то ни было, но круг чествуемых божеств роковым образом расширяется при каждом новом переходе: афинский культ был шире элевсинского, анданийский стал шире афинского. Местные особенности стираются в угоду общей религии таинств, конечной цели развития мистического культа.

Священная драма предполагается и здесь: упоминается “театр”, а также и “те, которым надлежит приспособиться к представлению богишь”: нам при этом вспоминается и “путь Деметры и Коры”, о котором говорится в надписи Мефапа. Из остальных постановлений нас интересует клятва “святых” обоого пола, т. е. непосредственных распорядителей празднества; она касалась вообще его благочиния, но от женщин требовалась в придачу и клятва, что они “по чести и правде блюли свое сожительство с мужем”. Интересна также и заботливость, с которой устранялась всякая роскошь в нарядах и всем прочем: она лишила бы праздник Деметры его демократической общедоступности. А на этой демократичности устав настаивает: как в Элевсине, так и здесь наравне со свободными посвящаются и рабы.

9. Мы по этому вопросу, как и везде, находимся в досадной зависимости от наших источников: связного изложения элевсинской религии нам не сохранилось, наши сведения о местах и обрядах случайны и отрывочны. Связь с Элевсином иногда ясна, иногда более или менее затемнена; иногда переносится миф, но в то же время его содержание прикрепляется к новому месту. Так, таинственная бездна, через которую Аид умчал Деметрину дочь в свое царство, показывалась и в аркадском Фенее, и в аргосской Лерне, и в других местах. В иных случаях мы вправе предположить учреждение, так сказать, на свежем месте элевсинского культа; в иных — его слияние с другим, исконным, путем отождествления издревле почитаемого божества с Деметрой или Корой. В иных случаях культ, как и в самом Элевсине, был мистическим; в иных мистический элемент отпал, остался самый миф о похищении Коры Аидом и о даровании человечеству хлеба ее божественной матерью.

Здесь не место собирать отдельные обломки элевсинской религии со всех частей эллинского мира — тем более что эта работа уже сделана; возьмем для иллюстрации по образчику с трех его концов — западного, южного и восточного.

Сицилия, благодаря своему изумительному плодородию, вся считалась посвященной Деметре; ее культ распространен здесь повсюду, но нас удивляет то, что не какая-нибудь греческая коло-

ния была его центром, а далекий от моря туземный город, Эшна. Вероятно, здесь придется признать отождествление старинной местной богини с Деметрой; но оно могло быть только основанием перенесения в Эшну элевсинского мифа как последствия культовой ее эллинизации, пути перенесения нам неизвестны. Похищение божественной девы было локализовано именно здесь, близ Эшны, у озера Перга; здесь Кора рвала цветы на зеленом лугу, здесь из разверзшейся земли появился царь преисподней на своей колеснице, запряженной черными конями; свою добычу он умчал по поверхности земли, пока нимфа сиракузской речки Кианы не преградила ему пути; разгневанный, он через ее русло проложил себе путь в преисподнюю.

Когда состоялось перенесение элевсинского мифа в Сицилию? Во всяком случае, очень давно. Когда в самом начале своего республиканского быта Рим вычитал в книгах куманской Сивиллы повеление дать у себя место культу элевсинских божеств, он заимствовал его не из Элевсина, а — прямо или косвенно, не знаем, — из Сицилии. И вот, в Риме был воздвигнут первый греческий храм для греческого культа с соблюдением греческой обрядности — храм, посвященный *Cereri Libero Liberae*. Церера, это Деметра; неопределенная римская богиня зреющей нивы была отождествлена с греческой даровательницей хлеба. Либера, “дочь”, это буквальный перевод греческой Кору; но кто такое Либер? Это слово значит “сын” — сын Деметры, надо полагать, коль скоро Либера — ее дочь; но римляне во все времена разумели под ним Вакха-Диониса. Вот он, значит, “юный бог” священного шествия Иакх, олицетворенное ликование чающих близкую благодать паломников. Слияние с Афирами создало и само шествие и сопровождающего его бога; а если так, то и в создании сицилийско-римской троицы придется признать влияние Афин.

Принятие в Рим этой троицы составляет событие скорее римской, чем греческой, религиозной истории; все же на одну особенность мне хотелось бы и здесь обратить внимание. Я уже имел случай указывать на демократический характер элевсинской религии — тот же характер, в силу которого она стала святыней угнетаемых Спартой мессенцев. Его она оправдала и здесь. Основание элевсинского храма в Риме совпало с началом борьбы сословий; и вот он становится религиозным центром плебеев в их двухсотлетних усилиях добиться гражданского равноправия в общем государстве.

Не знаем, был ли эпейский культ мистическим; римский, во всяком случае, таковым не был. Можно представить себе, что трезвый, деловой дух римлян той эпохи не чувствовал той религиозной потребности, которая в Греции находила себе удовлетворение в мистицизме; во всяком случае, факт не подвержен сомнению. Мистическим был зато тот, о котором я имел сказать на втором месте — культ *александрийский*; о нем мы кое-что знаем, благодаря тому случайному обстоятельству, что нам сохранился написанный Каллимахом в честь его гимн. Античный его толкователь приписывает второму Птолемею, Филадельфу, учреждение если не самого праздника, то одного его обряда, а именно шествия с кошницей, “в подражание Афинам”; на беду, мы о таком обряде в Афинах ничего не знаем, но это при отрывочности наших сведений об афинской обрядности не может служить опровержением. С другой стороны, наличие александрийского пригорода по имени “Элевсии” служит немаловажным подтверждением этой преемственности, особенно если к этому прибавить, что автор гимна Каллимах до своего призвания в Александрию был учителем именно в этом Элевсине. Получается, таким образом, довольно стройный ряд совпадений, достаточно доказательный; ответов на все возникающие у нас вопросы мы требовать не можем.

Александрийский культ был мистическим: “непосвященным” гимн запрещает смотреть с высоты на шествие с кошницей. Его учреждение требовало своего апостола, нового Мефапа; кто им был? Не знаем; но его — кажется — непосредственного предшественника мы назвать можем. Об этом потом. Самый гимн дает нам интересное свидетельство об изменении религиозного настроения в сравнении с древнеэлевсинскими временами. В самом деле, возьмем в вышеупомянутом “Гомеровском” гимне то место, где говорится о посте скорбящей Деметры (ст. 47 сл.).

*Девять скиталася дней в безутешной печали Деметра,
Путь освещая ночной пылающих светочей парой.
Не прикасалась она ни к амбросии сладкотекучей
В горе своем материнском, ни к нектару; тела купелью
Тоже она не свежила. Но с новой зарю появленьем...*

С этим объективным, хотя и небезучастным, описанием прошу сравнить слова Каллимаха (ст. 10 сл.).

*Как тебя ноги носили, владычица, к солнца закату,
 К черных жилищам людей, где сверкают плоды золотые?
 Столько не ела ты дней, не пила, не хотела умыться!
 Трижды ведь ты перешла среброструйного брод Ахелоя,
 Столько же раз перешла остальные потоки Эллады...
 И не хотела устами коснуться их вод и умыться!
 Други, умолкнем о том, что на слезы Деметру наводит!
 Лучше расскажем, как грады в законах она воспитала,
 Лучше о том, как... и т. д.*

Эта чрезмерная участливость, доходящая до сентиментализма и вместе с тем пизводящая богиню с ее пьедестала на общий со всеми уровень, это усиление любви в ущерб благоговению — характерно именно для той эпохи, которая, будучи подготовлена развитием греческого искусства и греческой религиозности в IV в., пришла к сознанию самой себя после Александра Великого. В этом отношении сопоставление обоих переведенных отрывков очень поучительно: оно наглядно нам показывает разницу между религиозным чувством древнего эллинизма и религиозным чувством эллинизма.

Античный комментатор гимна, на которого мы сослались выше, уж очень немногословен, и было бы слишком поспешно — из его слов, что Птолемей Второй ввел обряд шествия с кошницей, — выводить заключение, что он же перенес в свою столицу и весь элевсинский культ; это перенесение, которому Элевсин Александрийский обязан своим именем, могло состояться и раньше, при Птолемеи I Сотере.

Как бы то ни было, отметим эту паличность мистического культа Деметры и Керы у самого порога греческого царства, возникшего в стране древних фараонов.

Обращая свои взоры на восток, мы находим, можно сказать без преувеличения, всю эллинскую Малую Азию освященной элевсинским культом, особенно, что и понятно, ее ионийскую часть. Правда, наши сведения тут более отрывочны, чем где-либо; часто они ограничиваются изображением на монете или упоминанием какой-нибудь улики в надписи. Не всегда мы даже можем утверждать с уверенностью, что культ обеих богинь носил мистический характер. Сама паличность легенды о похищении Керы его не доказывает; но если, например, в Кизике на Пропонтиде эта Кора почитается под именем Спасительницы (Sôteira) так же, как и в Элевсине и в некоторых других мистических центрах, то мы

вправе думать о милостивой спасительнице душ умерших из тьмы поддошного царства. В Смирне, в Эфесе, в Микале прямо упоминается мистический или элевсинский культ; то же можно предположить и для ряда других мест. Особую важность имеют тут два: Кизик и Пергам. О них еще будет речь (§ 12); но уже здесь следует подчеркнуть мистический характер культа в раскопанном пергамском храме с его Девичьей кришицей и ступенями для смотрения священной драмы. Местные традиции связывают эти малоазийские колонии с Афинами, как с их признанной общей метрополией; филиали элевсинских мистерий были лишь религиозным показателем этой связи. Итак, мы видим, что старинная богиня таинств прочно укрепились в сознании греческой Анатолии; это подготовило ее слияние с могучей туземной богиней и, как последствие этого слияния, — одну из самых влиятельных и живучих отраслей религии эллинизма.

10. О ней будет речь в следующей главе. Прежде, чем покончить с настоящей, соберем ее разрозненные лучи в один общий фокус, представим себе, что давала элевсинская религия таинств религиозному сознанию греков на пороге эллинизма — именно на пороге эллинизма и, стало быть, в отличие от того, что она же ему давала в эпоху Перикла.

Тогда она была лишь одной из нескольких форм мистического общения с божеством — пусть чистой, пусть влиятельной, но все же лишь одной, и посвященный, доверивший участь своей души иерофанту-Эвмолпиду, даже независимо от всякого профессионализма, не мог питать полной уверенности, что он не обеспечил бы ее лучше, поступив в какой-нибудь другой мистический кружок. Теперь различия были сглажены. Великие богини не одни встречали паломника на своем светозарном лугу. Он видел рядом с ними Гермеса с его аггцем на плечах, доброго пастыря, возвращающего стаду его отбившегося и заблудшего члена; там же и Диониса-властителя шумных оргий, ведущего верующих по своему пути к той же цели; там же и загадочных Великих богов из Самофракии, уже и здесь спасающих пловца от гнева моря в ожидании того дня, когда они спасут его от еще более грозных сил подземного мрака; там же и Аполлона, всеведущего руководителя его земной жизни; там же и других богов, которым его с детства научили молиться. Получалась утешительная *сборность божественных сил*, растворение каждой от-

дельной единицы не в одной всеобъемлющей — этого еще не требовалось, — а в объединенном сообществе. Как это назвать? Единобожеством? Многобожеством? Я уже восставал против этого противопоставления в пределах подлинной эллинской религии; эллинистическая не изменила своей родительнице. Достаточно, что человек и в этом меньшем кругу чувствовал себя так же удовлетворенным, как и в том широком, члены которого чередовались между собою в обладании городами общей греческой родины и праздниками ее благословенного года.

Посвящение оставалось сакральным условием обещанного блаженства, но вторым была нравственная жизнь. В прищине, тут ничего нового не было; ту же двойственность мы могли установить уже для V века. Но, принимая во внимание общее настроение эпохи, мы не ошибемся, предполагая, что центр тяжести чем далее, тем более перемещался с сакрального условия на нравственное. Уже четвертый век был эпохой усиленной этической пропаганды — платонизма на верхах, киизма — на низах; третий прибавил к ним и стоицизм, крепче, чем какое-либо другое направление связавший религиозный и нравственный идеалы.

Угодно убедиться, как глубоко было влияние этих духовных сил? На Родосе, в Лице находился важный для той местности храм Афины; недалеко от него некто Селевк... но пусть он сам нам расскажет про себя:

*Здесь я, Селевк, Шептуну храм выстроил многоколонный,
Я ж и украсил его, как он мне сам приказал.
Пусть его жертвами чтут, у кого безупречная совесть,
Драхмой героя даря (менее он не хотел).
Будет посредником он для допущенных к храму Афины,
Чтоб возделенный успех жертве сопутствовал их.*

Был ли этот герой или демон Шептун (Psithyros) назван так потому, что шепотом внушал верующим свои наставления, или потому, что полагалось шепотом поверять ему свои просьбы, или по обоим причинам — во всяком случае, читатель согласится со мною в том, что этот непрошенный посредник, за драхму обещающий паломникам протекцию у своей госпожи, никакого доверия не заслуживает; оттого-то я и выбрал его предпочтительно перед ней и многими другими почтенными богами и богинями. В самом деле, не знаменательно ли, что даже он не довольствуется своей драхмой, а требует от жертвователей еще “безукоризненной совести”? После этого образчика нас уже не

удивит “священный закон”, относящийся к тому же Лиду и, быть может, даже к той же Афинае: “должно следовать во святилище благочестиво, прежде всего и главным образом соблюдая свои руки и свою душу чистыми и здоровыми и ничего грешного за собою не созная”.

Мы отвлеклись, однако, от непосредственной характеристики религии таинств, стараясь путем аналогии заполнить пробелы традиции о ней; возвращаясь к теме, подчеркнем еще раз ту повышенную *участливость*, которой эллинистическая религия отличается от своей предшественницы. Спешу прибавить, что и эта разница, подобно предыдущей, лишь количественная: само создание трогательного мифа о горе и скитаниях Деметры, а равно и обряд симпатического поста, доказывает, что посвященные уже и тогда роднились душой со своей богиней, переживая ее горе и радость. Но в силе все-таки разница есть. Я не буду особенно возражать, если читатель, сравнивая участливость эллинистической религиозности, поскольку о ней свидетельствует Каллимах, с той прежней, назовет ее сентиментальной и слащавой; это дело вкуса. Но раньше взоры горюющей богини, полные неисповедимых чар, скользили поверх ее робких поклонников и, не давая и не требуя взаимности, терялись в недоступной дали; теперь они спускаются к человеку, отвечая лаской на ласку. Во времена Гете еще не различали эпох; но я беру на себя смелость утверждать, что та богиня, которая умела своим участливым взором приголубить обиженную Миньону — “дитя мое, что сделали с тобой?” — была скорее эллинистической, чем древнеэллинистической богиней.

Происходило ли это усиление нравственного элемента и углубление участливости самопроизвольно или сознательно, благодаря учению призванных реформаторов? Вероятно, одно содействовало другому. Во всяком случае, второй путь тоже не был исключен. Конечно, при скудости наших сведений было бы легкомысленно утверждать, что апостолы элевсинских богинь, вроде вышеупомянутого Мефана, появились лишь на пороге эллинизма; более, чем вероятно, что уже передача их культа в Аргос, Феней, Кизик, Эфес, да и само его слияние с Афинами состоялось при содействии сведущих жрецов из рода Эвмолпидов, а позднее и Кериков и Ликомидов. Вероятно даже, что эти апостолы — так их принято называть — видели свою главную задачу в том, чтобы перенести на новое место сакральный устав

культы согласно древнему откровению Деметры, предоставляя утвержденным центральной инстанцией в Элевсине толкователям (экзегетам) и местным поэтам, вроде Каллимаха, вложить в этот внешний устав живой современной души. Мы можем здесь только указать на пробелы нашего знания и на возможные пути их заполнения. Утверждать, что указанный путь совпадает с истиной, было бы легкомысленно; но еще более удалится от истины тот, кого недоверие к этим предположительным путям заставит умолчать о самих пробелах.

И, наконец, позволительно будет сослаться на правильную мысль Шиллера, что сообщество всех усиливает веру (*Die Gemeinschaft aller starkt den Glauben*). Мы видели, что вера в загробное возмездие у среднего афинянина эпохи Перикла была далека от полной уверенности: с одной стороны, различие культов в расщепленной Элладе, с другой стороны, и софистическое движение V в. не давало ей возникнуть в сознании мыслящего человека. Теперь софистическая буря улеглась, скептицизм остался уделом немногих, наиболее влиятельные философские школы признали религию, а в то же время росло и росло число посвященных и в самом Элевсине, и в его многочисленных подворьях, причем другие мистические культы не прекословили его учению, а, напротив, шли ему навстречу. Неудивительно, что сообразно со всем этим росла и уверенность в том, что было лишь возможностью или, в лучшем случае, вероятностью для дедов. Кто знает, не смерть ли наша жизнь, и не жизнью ли пазывается там ввиду наша смерть? — спрашивал Еврипид. Теперь это знали, и чем дальше, тем прочнее:

*Девять он лет всем смертным являл откровенья Деметры,
А на десятый и сам был он к богам вознесен.
Слово от мира владык то прекрасное: смерть почитайте,
Люди, не только не злом — нет, но добром для себя.*

III. Великая Матерь богов

11. Деметра Элевсипская, мать Кору, владычица таинств — кем была она с точки зрения той религии природы, которая если не совпадала вполне с древнегреческой религией, то, во всяком случае, составляла значительную ее часть? Вдумчивый эллин несомненно ответил бы: “это — Мать-Земля”, — как это и сделал Еврипид устами своего пророка Тиресия (Вакх. 275 сл.):

*Послушай, сын мой. Два начала в мире
Суть главные: одно — Деметра-матерь
(Она ж — Земля; как хочешь, называй).*

Но это толкование, как и вообще религиозные толкования в Древней Греции, не было обязательным, и какой-нибудь другой богослов мог бы оспорить его довольно вескими соображениями, ссылаясь и на миф, и на земледельческий характер культа. В мифе Земля тоже выступает, но, скорее, как противница Деметры: это она производит, “угождая Аиду”, тот волшебный нарцисс, обладание которым отдает Кору похитителю; а если отождествлять Мать-Землю с Реей, матерью и Деметры, и Аида, и самого Зевса — как это делали многие, — то ведь и Рея выступала в мифе отдельно, как примирительница



*Деметра, Триптолем и
Персефона*

в споре своих детей. Земледельческий же характер культа заставлял видеть в Деметре богиню хлебопашества, т. е. той человеческой деятельности, которая насильовала Мать-Землю, заставляя ее против своей воли служить человеку своими дарами.

На деле греческая религия переросла старинную религию природы, почему Деметра и оставила далеко за собой тот символический образ, с которым она некогда была тождественна; но все же он и впредь оставался ей родственным. Мы стали бы бесплодно тратить свое время, стараясь разобраться в том, в чем уже эллины цветущей эпохи разобраться не могли; здесь достаточно будет отметить, что Деметра сознавалась как богиня, если не обязательно тождественная с Матерью-Землею, то, во всяком случае, родственная и поэтому тяготеющая к слиянию с нею.

Но мы должны пойти дальше: даже символический образ Матери-Земли не един, даже он существует в мифах и, в особенности, в культах в двух, так сказать, ипостасях: как Мать и как Земля. Понятно, что эти две ипостаси и по давню сознаются как родственные и поэтому тяготеющие к слиянию; но все же, повторяю, и мифы, и культы их разъединили. Мы здесь оставляем пока в стороне Землю, всецело коренящуюся в религии природы; займемся только богиней-Матерью (*Mêtêr*). Ее культ принадлежит к самым запутанным проблемам древнегреческой религии. С одной стороны, мы должны различать чисто греческую богиню-Мать; ее нам представляет уже доисторическая критская культура II, если не III тысячелетия: это — женская фигура на вершине горы с копьем в руке, по обе ее стороны стоят львы, вблизи — символы критского Зевса, перед ней — адорант в экстаической позе. Так как Крит и позднее считался родиной Зевса и местом культа его матери Реи, то соблазнительно присвоить это имя безыменной, как и все доисторические фигуры, древнекритской богине львов, особенно если согласиться с тем, что само имя Реи (*Rheîê = (o) reiê* “горная”) означает “горную” богиню; но читатель сейчас увидит, какие трудности этим создаются. Эта богиня-Мать, но не под именем отличающейся от нее Реи, и в раннее историческое время пользовалась культом в Греции; в Афинах, как и в Олимпии, ей были посвящены старинные храмы, *Mêtêra*, из коих афинский служил государственным архивом, и благочестивый Пиндар выстроил ей капище у своего дома, в котором он чествовал ее вместе с божествами природы, Папом и шимфами.

От этой греческой богини-Матери мы должны отличать азиатскую, чтимую в Греции и греками под тем же именем. В самом чистом, но именно азиатско-чистом виде, ее культ правился в Пессисуште, в той области азиатской Фригии, которая в III в.

была занята пришлыми галльскими племенами (выше § 3); по на религиозном сознании коренной Греции этот азиатский образ с окружающим его своеобразным культом долгое время действовал не непосредственно, а через свои сильно эллицизованные претворения в греческой Азии. С чрезвычайной опаской подходим мы к этому вопросу: свидетельства с культе Матери в греческих колониях Анатолии многочисленны, но очень лаконичны. Они большею частью устанавливают только наличие в данной общине нашего культа, ничего не говоря ни об его характере, ни по давню об его филиации с пессипунтской Матерью, с одной стороны, и с ее культами в коренной Греции, с другой. Оставляя в стороне тернистый и неблагодарный путь культо-исторического и культо-топографического исследования, которому здесь не место, ограничимся общей характеристикой религии этой азиатско-греческой Матери, средней между чисто греческой и чисто азиатской — той, которую знала коренная Греция V и IV вв.

Эта азиатско-греческая Мать, называемая иногда, подобно своему пессипунтскому первообразу, *Кибелой*, представлялась всепревосходящей по своему могуществу богицей, как и подобало той, которая родила Зевса; это к ней относится молитва хора в “Филоктете” Софокла (ст. 391 сл.):

*Царица гор, ключ жизни вечный,
Зевеса мать самого,
Что златоносного Пактола
Блудешь течение — Земля!
Чьей волей над быком могучим
Ретивый торжествует лев...*

Таинственный символ заклания быка — точнее, растерзания быка львом — проходит через всю греческую религию от ее зародышей до позднейших времен, поскольку она находилась под азиатским влиянием; что он означает здесь, тщетно спрашивать — это было одной из тайн мистического культа. Непосвященные знали только, что торжествующий над быком лев сам был покорен Великой Матери: прирученный, он ластился к ее ногам, смиренно лежал на ее коленях — вы представляете себе ее исполинский рост, — но еще чаще пара или четверка этих хищников везла колесницу, на которой разъезжала их повелительница — Одна? В Греции — да; но если она и сидела в недостижимом величии одинокая на своей чудесной колеснице, то ее

оказывали ее демоические прислужники — *корибанты*. Кто они — опять тщетно спрашивать; их роль напоминает роль сатиров в оргиастическом культе Диониса: но в то время как в тех мы легко узнаем леших народной веры и наше почтение к их божественности приправлено доброй долей насмешливости, по отношению к корибантам никакой юмор неуместен: их впечатление — безумие и ужас. Не обрадуется тот, кого в безлюдии встретит Царица гор со своею шумною свитою корибантов: не скоро вернется к нему его спугнутый их внезапным появлением разум. Правда, и здесь “ранивший исцеляет”: чтобы вылечить обезумевшего, прибегали к помощи корибантов. Сами они, конечно, на зов не являлись; их заменяли “корибантствующие”, смертные жрецы или священнослужители Великой Матери. Обступив связашого и осепешого покровом больного, они плясали вокруг него, сопровождая свою пляску оглушительной музыкой на кимвалах (медных тарелках) и тимпанах (тамбуринах). Эта дикая пляска должна была вызвать в больном искусственный экстаз, а затем, по охлаждении пыла, вместе с этим новым безумием его покидало и прежнее... так, по крайней мере, надеялись.

Этой надежде культ Великой Матери был обязан значительной частью своей популярности. Как видно из сказанного, он был экстастическим: “оргии” Великой Матери упоминаются в литературе. Были ли они оргиями также и в нашем смысле слова? Об этом знали точнее справлявшие их, но слава их была не безукоризненна, и законодательница пифагореизма Фития не допускала для порядочных женщин участия в мистериях Великой Матери. Действительно, ее оргиастический культ был в то же время и мистическим, т. е. участие в нем обуславливалось предварительным посвящением; это его сближало, с одной стороны, с элевсинским, с другой стороны — с дионисическим. С первым он разделял особу центральной богини, нередко отождествляемой с Деметрой; но больше точек сближения было со вторым. Я уже упоминал о сходстве корибантов с сатирами; но и весь оргиазм, весь орхестически-музыкальный элемент был общей чертой обоих культов. Еврипид полагал даже, что тимпаны от культа Матери попали в культ Диониса; и действительно, там они были исконны. Сама Мать часто изображается с тимпаном в руке.

Прибавим, раз речь зашла об изображениях, что она изображается сидящей на престоле; легко понять происхождение этого воззрения от представления о ней, как об обожествленной Земле. Во всяком случае, это сидение и этот престол для нее характерны; посвященные ей обрядовые песни называются “престольными” (*enthronismoi*): таковые для нее сочинял Пиндар, тот самый, который основал ее культ у себя в Фивах. На то же родство с обожествленной Землей указывает и ее (необязательный, впрочем) головной убор — цилиндрический сосуд, первоначально — хлебная мера, характеризующий ее как богиню плодородия и урожая. Из этого сосуда развился со временем стеной венец; мать Кибела стала богиней-покровительницей укрепленных городов.

Таковы положительные черты, отличающие эту азиатско-греческую Кибелу, с одной стороны, от чисто греческой Матери, с другой — от чисто азиатской; на практике пограничная линия не везде проходила достаточно четко, но это нас здесь не касается. Зато одна отрицательная черта резко отличает греко-азиатскую Кибелу V—IV веков от ее пессинунтского первообраза; это — отсутствие рядом с ней ее пессинунтского спутника, Атгиса. Огромное значение этой разницы станет для читателя ясным, когда он познакомится с этой культовой личностью и с той своеобразной обрядностью, которая с нею сопряжена.

12. Но до Пессинуита нам еще далеко; вступая на почву Анатолии, мы первым делом сталкиваемся с культурами Матери в ее прочно эллинизованной части, и прежде всего — в Троеде. Вышеприведенная молитва Софокла обращена именно к троянской Матери, хотя поэт и называет ее имя рядом с именем золотоносной реки, омывающей лидийскую столицу Сарды. И здесь нас положительно дразнят совпадения с далеким Критом, не объясняемые сколько-нибудь ясными для нас путями культового общения между обеими странами. Возвышающаяся над Троей гора Ида дала имя “Идейской Матери”; по Иду, и притом в культовой близости с Матерью-Реей, имеем мы и на Крите. Там — корибанты, здесь — куреты, тоже демонические существа, заглушавшие некогда своей шумной пляской и музыкой крик поворожденного Зевса; разницу между ними установить можно, но факт тот, что уже древние их отождествляли. Критскую Мать зовут Реей, и она, как “Зевеса мать самого”, заняла прочное

место в генеалогиях; положим, имя Реи для Идейской Матери в Трое непосредственно не засвидетельствовано. Но, во-первых, если мы правильно истолковали это имя как “горная”, то оно уже заключено в имени Идейской, так как Ида означает именно “лесистая гора” или “пагорный лес”. А во-вторых, и это еще больше нас дразнит, — мы встречаем его в римском отпрыске Идейской богини в Трое, матери близнецов-основателей, Реи Сильвии: ведь и “Сильвия” — не что иное, как перевод греческого *Idaia* в смысле “лесная”. Но об этом здесь распространяться не приходится.

Но вот что нас еще более поражает: Идейская Мать, пусть не Рея, но зато Кибела, согласно свидетельствам греков исторической эпохи — главная богиня Трои; казалось бы, она должна бы была быть главной покровительницей ее народа в его борьбе с пришлым врагом. Об этой борьбе повествует Илиада — и вот, Илиада совершенно умалчивает об Идейской Матери. Как это объяснить? Должны ли мы допустить, что культ Матери на Иде или под Идой, еще неизвестный Гомеру, был введен в эпоху, отделяющую его от V века? Но позвольте, ведь эта эпоха была эпохой усиленной эллинизации анатолийского побережья; возможно ли, чтобы результатом этой эллинизации было введение на Иде азиатского культа, между тем как в гомеровскую эпоху там нераздельно царили боги греческого Олимпа?

Вот это последнее обстоятельство и дает нам, думается мне, ключ к разгадке. Гомер был великим эллинизатором: как он, лишь скрепя сердце, удерживает местами имя троянской реки Скамандра, оставшееся за нею в извращении и поныне, и предпочитает на “языке богов” называть ее Ксанфом, так он, мы можем быть уверены, и троянских богов нам представляет под их принятыми в Греции именами. С какими же греческими богинями отождествлялась азиатская Мать? Мы можем назвать даже несколько. Во-первых, Деметру, что после сказанного не удивительно; это отождествление произошло в Кизике, мистерии которого были слиянием элевсинских мистерий (выше § 9 коп.) с мистериями Великой Матери... очень интересными для нас, к слову сказать, как мы увидим ниже. Но Деметры Гомер почти не знает; о причинах много спорят, но факт несомненен. Во-вторых, Артемиду; уже давно установлено, что недевственная “великая Артемида Эфесская” лишь греческая перелицовка местного материнского божества. Ар-

темиду Гомер знает, и притом в ряду сочувствующих Трое богам, но особенно он и ее роли не выдвинул. Наконец, в трогских, Афродиту; ее с нею отождествлял старинный историк Харон из Лампсака, что для нас особенно драгоценно ввиду близости Лампсака и Трои. И, конечно, внимательный читатель Гомера не станет сомневаться, что это и есть искомое божество: никто так любовно, так страстно не заступается за обреченный город, как именно она.

Итак, Афродита — Мать? И Мать Идейская? Да, именно Мать — мать Энея, прежде всего, того Энея, который пережил Троию и стал царем-родоначальником Энеадов, сначала под той же Идой, а затем и в других местах, кончая Римом. И именно на Иде; об этом нам расскажет другой Гомер — автор “гомерического” гимна только что названной богине.

Не будем только требовать от него особой глубины религиозного чувства: Афродита в его эпоху неизбежно наводила людей на игривые мысли. Да что людей! Самого владыку Олимпа не пощадила она, внушая ему предосудительную страсть то к той, то к другой женщине, на великое огорчение его божественной супруге Гере. Это ей, однако, не сошло безнаказанно: Зевс ее самое заставил испытать такую же участь (ст. 53 сл.):

*В душу внедрил Афродите томящую страсть он к Анхизу,
Что на лесистых отрогах ключами прославленной Иды
Пастырем стад был коровых, богам красотой подобный.*

Страсть требовала удовлетворения, а гора не знает греха. Украсилась богиня, как подобало, а затем (ст. 63 сл.):

*Следует снова на Иду, зверей многовлажную мать,
Прямо к загону стремясь через гору; склонялись за нею
Волки седые, и львы о бесстрашных очах, и пантеры, —*

признавая в ней, несмотря на перелицовку, очевидно, не только Афродиту, но и исконную усмирительницу львов. Анхиза она пашла вдали от других пастухов, занятого игрою на кифаре. Он сначала, руководимый верным чувством, принял ее за богиню, но она его разуверила: нет, она дочь Отрея-фригийца, научившаяся говорить по-трояньски от своей троянской няни; Гермес ее вырвал из хора подруг, чтобы она стала женой его, Анхиза, и родила ему дивных детей. И свершилось заветное дело, согласно страстному желанию обоих (ст. 168 сл.):

*В час, когда к стойлам обратно с лугов упестренных
цветами*

*Гонят рогатых коров пастухи и овец белорунных,
Сон разлила беспробудный на вежды Анхиза богиня,
Сладкий, сама же на члены прекрасные ризы надела
Стала она у дверей, с потолком головою равняясь
Свет неземной красоты на ланитах сиял Афродиты,
Дивный, какой подобает прекрасновенчанной Киприде.
Сон ему с тела спугнув, она слово Анхизу сказала:
“С ложа воспрянь, Дарданид! Ты не в вечный же сон
погрузился.*

*Встань, посмотри: покажусь ли тебе я такой же и ныне,
Как и недавно, когда пред тобой я впервые предстала?”
Молвила; он же с очей стряхнул свою дрему немедля,
Но лишь увидел глаза и чарующий стан Афродиты,
Робость его обуяла: он вспять обратил свои взоры,
Краем плаща торопливо свой лик осенил миловидный
И, ублажая богиню, смиренное слово промолвил:
“Только увидев тебя, я признал тебя дочерью Зевса,
Дивная; ты же тогда не сказала правдивого слова,
Но заклинаю, богиня, эгидодержавного бога
Именем грозным тебя: да не стану я в людях бессильным!
Нет, пожалей: цвет жизни навеки теряет тот смертный,
С коим в горячей любви свое ложе разделит богиня”.*

Афродита утешает его; не будет ему вреда ни от нее, ни от других, так как он любезен богам. Сына, которого ей предстоит родить, она отдаст на воспитание нимфам и через пять лет приведет к нему; но пусть он никому не говорит, кто его мать, иначе Зевс поразит его своим перуном. Здесь гимн Гомерида кончается, или, вернее, обрывается; кто его продолжал, мы не знаем, но разумеется, Анхиз не соблюл запрета той, которая удостоила его столь неслыханной милости: за кубком вина он разболтал тайну и был наказан согласно предостережению. С этой поры он — тот расслабленный старец, которого представил Вергилий во II и III песнях своей Энеиды.

После падения Трои Эней, дивный сын Анхиза и Афродиты, согласно местному преданию, остался в Троаде под Идой; там и царствовали его потомки, а при них расцвел и культ их богини-родоначальницы, которая вне горизонта гомеровской поэзии, разумеется, сохранила свое исконное имя Матери — Матери Идейской, пожалуй, и Кибелы. Священным мифом этой Матери была

ее любовь к пастуху Анхизу и его расслабление; кто этот Анхиз? Этимология на греческой почве (от *anchi* “близко”) ничего не объясняет, и ученые скорее склонны признать ее “народной этимологией”, само же имя — приспособленным к греческой речи фригийским именем. Как же оно звучало по-фригийски? Быть может, и на этот вопрос удастся ответить.

Поселки Энеадов под Идой влачили, по-видимому, довольно жалкое существование в раннеисторическую эпоху, и Идейская Мать нам известна гораздо лучше из упоминаний греческих поэтов, чем по непосредственным свидетельствам об ее местном культе. Но не очень далеко от разрушенной Трои, на Пропонтиде, лежал довольно значительный ионийский город *Кизик*, о котором уже дважды была речь в нашем изложении. Он славился, во-первых, как один из анатолийских центров элевсинского культа Деметры; рассказывали, что Зевс дал его Коре в приданое по случаю ее свадьбы с Аидом, похитившим ее именно здесь; об ее мистическом имени как Спасительницы уже говорилось. Этот культ элевсинских богинь в Кизике тем более замечателен, что для Милета, его метрополии (Кизик осн. 6756 г.), он вовсе не засвидетельствован; придется допустить, что он был занесен туда в историческое время прямо из Элевсина, через одного из, по-видимому, многих предшественников вышеупомянутого Мефапа.

Причину его занесения нам объяснит, быть может, наличность в Кизике культа Великой Матери, о которой вскользь было упомянуто выше. В его исконности не может быть сомнения: его учреждение приписывается самому Ясону, посетившему со своими Аргонавтами эту страну фригийских долионов задолго, разумеется, до основания в ней города Кизика. Это обстоятельство заставляет нас внимательнее отнестись к кизикенским мифам об Аргонавтах; правда, наш древнейший источник — Аполлоний Родосский (III в. до Р. Х.), но на его добросовестность положиться можно. Итак, рассказывается, что Аргонавты на пути в Колхиду заехали в страну долионов на Пропонтиде и были радушно приняты ими и их молодым царем Кизиком, сыном Энея (*Aineus*) и Энеты (прошу отметить это двойное созвучие с именем сына Анхиза и Афродиты-Матери на Иде). Все же, вследствие рокового недоразумения между обеими дружинами, возникла битва, в которой пал молодой царь. Ясон с Аргонавтами должным образом почтил память погибшего, учредил годовичное траурное празднество в честь него, и по этому поводу, мо-



Афродита

жем мы добавить, соединяя две разрозненные у Аполлония ветви предания, учредил также культ Великой Матери, грозной владычицы безумия. Точно так же ведь тот же Ясон на Лемносе искупил страшный “лемносский грех” женщин-мужеубийц учреждением у них тех мистерий Кабиров, о которых речь была выше (§ 8). Нельзя ли, кстати заметим, предположить, что и кизикенский культ Великой Матери принял в себя кабирический элемент? Еще раз вспомним Мефапа и его андалийские мистерии.

Но связь культа героя Кизика с культом Матери нам кажется несомненной: они объединяются личностью мифического основателя Ясона. А если так, то интересно, что рядом с Матерью почитается и юный герой, погибший во цвете лет, и почитается плачем. Кизиком он называется, разумеется,

только здесь, в том городе, который якобы был назван в честь него: его исконное имя, как спутника Великой Матери, должно было быть другое. Какое — это мы увидим.

Об этом кизикенском культе Матери мы еще нечто узнаем и притом для нас очень интересное. Скиф *Анахарсис*, рассказывает Геродот (IV, 76), “объездив значительную часть земли и усердно приобщившись ее мудрости, возвращался в свою родную Скифию. Плывая через Геллеспонт, он останавливается в Кизике. Случилось, что как раз тогда кизикенцы очень торжественно справляли праздник в честь Матери богов; и вот Анахарсис дал Матери обет, что, если он здоровый и невредимый вернется на родину, он справит в честь нее торжество по тому же уставу, по какому его справляли кизикенцы, и отпразднует панихиду (т. е. “всенощную”). Когда поэтому он вернулся в Скифию, он удалился в так называемую Лесную (а это местность близ Ахиллова ристалища, и она изобилует всякого рода деревьями), — удалившись, повторяю, туда, он справил богине празднество во всей его полноте, имея в руке тимпан и

увешавшись священными изображениями. Но вот один из скифов подсмотрел, что он делает, и донес царю Савлию; тот явился сам и, увидев, что Анахарсис действительно делает то, что про него говорили, убил его выстрелом из лука”.

Греческий историк приводит это предание в доказательство нетерпимости, с которой скифы относились к чужестранным, особенно же к греческим, обычаям; мы бы его охотно спросили о другом. Был ли кизикенский культ Матери мистическим? В пользу этого говорит аналогия, затем таинственность, с которой его справляет Анахарсис в Скифии (хотя тут возможно и другое объяснение), тимпан и священные изображения. Правда, пришлось бы допустить, что скифский путешественник в свою краткую и, по-видимому, случайную побывку в Кизике дал себя посвятить; но это вполне возможно. На приобщение кабирических элементов указывает одна подробность: обет Анахарсиса на случай его невредимого возвращения домой — а возвращался он морем; мы знаем, что кабирические мистерии обещали посвященным именно счастливое плавание на море; этому обстоятельству они и были обязаны своей популярностью среди моряков. И еще хотели бы мы узнать, в каких отношениях находился этот мистический культ Матери с мистическим же культом Деметры и Коры; что заставило кизикенцев, уже обладавших первым, еще послать в Элевсин за вторым? На этот вопрос мы никакого ответа не получаем; мы должны удовольствоваться самим фактом существования обоих. Деметра и траур по Коре — Великая Матерь и траур по Кизике: там — воссоединение и “лучшая участь”, а здесь?

Еще отметим, что и кизикенская Мать, подобно Идейской, была “горной”: она так и называется Идейской также и в Кизике (а поскольку это считалось важным, видно из того, что Анахарсис в Скифии, где гор нет, справлял свое празднество в “Лесной”), но еще популярнее было ее прозвище “Диндима”, по имени горы Диндима, возвышающейся над Кизиком. Так же называлась и пессинунтская гора; ясно, что и имя горы вместе с самим культом было занесено в Кизик из Пессинунта, вероятно, задолго до основания там греческой колонии. Но если так, то как же могло явиться предание, что он был учрежден Ясоном? Очень вероятно, что этот “Ясон” был не столько учредителем самого культа, сколько соединителем с ним тех кабирических элементов, о которых была речь; педаром Аполлоний причиной

учреждения выставляет бурю, мешавшую отправлению Аргонавтов. Другими словами, в “Ясоне” придется признать первого пророка-эллицизатора пессинунтского культа... А вторым, быть может, был тот, который перенес в Кизик культ элевсинской Деметры? Быть может; догадка дозволена, не следует только выдавать ее за факт. Мы еще не кончили нашего изложения; возможно, что в дальнейшем некоторые вопросы получат и более определенные ответы.

13. И вот, наконец, мы в Пессинунте; от Матери-Афродиты и Матери-Деметры переходим к их первообразу, к Матери-Кибеле, как гласит ее исконое имя. Пессинунт — город жрецов, подобно Мекке или Лхасе, управляемый старшим из жреческой коллегии, своего рода Далай-Ламой. Политические перевороты оказались бессильными перед этой сакральной организацией; даже дикие галлы, занявшие всю страну, преклонились перед таинственным обаянием святыни, покорившей их — быть может, своей непонятностью, но, быть может, и тем, что она напомнила им друидов их далекой родины. Правда, Рим впоследствии... но о Риме здесь говорить не приходится.

Итак, величественный храм странной азиатской архитектуры и посад при нем, кругом горы — Агд, Диндим. Посад омывает речка по имени Галл... да не смутит читателя созвучие с хозяином страны, оно чисто случайное; она после короткого течения вливается в реку Сапгарий, сохранившую поныне свое фригийское имя. Мы в самой родине религиозного экстаза, в самом сердце Анатолии, проявившем свою чрезмерную чуткость и в “пепузских святых” раннего христианства, и в мусульманском дервишизме. Но эта чуткость — не наша, как не была она и эллипской; и полезно предупредить читателя, что ему предстоит познакомиться с повым и отгалкивающим проявлением религиозного чувства и в мифах и в обрядах.

Сексуализм сам по себе — неизбежное последствие антропоморфизма, соединенного с многобожием; мы имели его и в древнегреческой религии, но в его здоровой форме, соответствующей человеческому браку, как условию деторождения. Эротизм в нем первоначально отсутствовал и был введен лишь поэтами в видах вящего очеловечения мифа. Не то имеем мы в семитических религиях: они — за почетным исключением древнего Израиля — широко отворяют двери эротическому сексуализму и притом извращенному, как в его избыточно положительной

форме религиозной проституции, так и в его избыточно отрицательной форме религиозного скопчества. Здесь будет речь о последнем; и если пессинутский миф, который мне придется рассказать, покажется читателю отвратительным, то пусть он поставит это впечатление в счет чуждой обстановке, в которую ему предстоит вступить.

Сила Зевса во время его сна стекает на землю; оплодотворенная Земля рождает страшное двуполое существо, получившее от места своего рождения, горы Агда, имя *Агдистис*. Его разрушительная удаля заставила богов принять меры против него; по их постановлению, Дионис налил вина в источник, из которого оно утоляло свою жажду, последствием чего был глубокий сон опьяненного. Тогда Дионис тонкой веревкой привязал его мужской детородный член к его же ноге, так что оно, проснувшись, сильным и быстрым движением само себя оскопляет.

Из просочившейся на землю крови вырастает миндальное дерево; один его плод срывает *Нана*, дочь речного бога Саггария, и прячет в своем лоне. Миндаль внезапно исчезает, Нана же становится беременной и рождает дитя *Аттиса*. Аттис расцветает юношей неземной красоты; Агдистис, теперь уже только женщина, влюбляется в него, делает его своим товарищем на охотах и вообще всюду берет его с собой. Но и царь страны, Мидас, обращает на него свое внимание и назначает его мужем своей дочери — *Ии*, как ее называют некоторые источники. Во время свадьбы врывается ревнивая Агдистис; при ее виде всеми овладевает безумие. Аттис схватывает свирель Агдистис, бежит в горы и там под сосной сам себя оскопляет. За этим самоизувечением следует смерть. Тогда Агдистис раскаивается в своей ревности: она просит Зевса вернуть жизнь ее любимцу. Это, однако, оказывается невозможным; единственное, что он может ей даровать, это — нетленность его тела: его волосы продолжают расти, его мизинец продолжает двигаться. Агдистис хоронит тело Аттиса в Пессинуте и учреждает в честь него, как бога, ежегодное празднество и жреческую коллегия — тех оскопленных “галлов” (местных, пессинутских, названных так от реки), которых мы там встречаем.

Этот миф об Аттисе мы заимствуем из христианской апологии Арнобия (III в.), который, в свою очередь, ссылается на “Тимофея, известного богослова (theologum), почерпнувшего свои сведения, как он сам говорит, из заповедных старинных книг и из самой глубины таинств”, а также и на “других не менее

сведущих людей”. Это значит, если принять во внимание распространенный у древних метод цитирования: “моим источником был позднейший компилятор, называющий в числе своих источников также и Тимофея”. Для нас здесь традиция Тимофея имеет исключительный интерес; ее мы (следуя Гендингу в его книге об Аттисе) выделили из рассказа компилятора и представили в чистом виде.

Но и в этом чистом виде традиция Тимофея носит на себе следы согласовательской работы; самый явный — рассказ об исходе самого героя. Одержимый безумием, он бежит, оскоряет себя под сосной и там же умирает. Это — обычное в подобных случаях *удвоение* мотива, если автору традиции угодно было заставить Аттиса умереть, самооскорение было излишне; если он хотел, чтобы он, в пример жрецам-галлам, жил оскоренным слугой своей богини, ему не следовало отправить его тотчас же на тот свет. Вспрашиваясь в эти два соединенные Тимофеем мотива, мы легко убедимся, что один из них греческого происхождения, другой — азиатского. В самом деле, сосредоточимся на первом. В прекрасного пастуха Аттиса влюбляется богиня Агдистис, она берет его с собою на охоту — не так ли и Артемида сопровождала прекрасному охотнику Ипполиту? Но юношу не удовлетворяет любовь богини: он ей изменяет ради царевны и становится жертвой ее ревнивого гнева, лишая себя жизни под влиянием посланного ею безумия, — не так ли и Дафнис, променявший божественную нимфу на смертную царевну, стал жертвой ее ревности? Но Агдистис раскаивается в своей суровости: она ищет своего возлюбленного, ищет его, ищет... и находит наконец во власти смерти — не так ли и Деметра искала свою дочь, пока не нашла ее во власти царя мертвых? — И это все? “Она хотела вернуть ему жизнь, но Зевс воспротивился”. Знакомый прием при рудиментарном мотиве: “Неосуществленное намерение”. Уже по этому одному мы можем догадаться, что первоначально Агдистис своею любовью вернула жизнь своему возлюбленному. Но это подтверждается и другими источниками: исходом Аттисовых мистерий было воскрешение их героя, символ и условие... по об этом после.

Не правда ли, какой прекрасный греческий миф мы обнаружили под неприглядной оболочкой пессинунтского сказания? И главное: какое сходство по исходу и смыслу с элевсинским

мифом! Любовь побеждает смерть, таков смысл и здесь и там — любовь любовницы здесь, любовь матери там. И в обоих случаях эта победа содержит в себе утешительную уверенность... но, повторяю, об этом после.

Но кто же он такой, этот “известный богослов” Тимофей? Ответ на этот вопрос дает нам Тацит (Ист. IV 83). Птолемей Первый “Тимофея афинского из рода *Эвмолтидов*, которого он еще раньше выписал из Элевсина, чтобы сделать его руководителем обрядов”... Как видит читатель, дело и мастер подходят друг к другу: элевсинская реформа пессинунтского культа имела своим автором жреца элевсинской Деметры. Этим определяется и время реформы — Тимофей был современником Птолемея Первого (правил 322-283); Пессинунт был тогда подвластен диадоху Лисимаху. И все дело представляется нам в следующем свете.

Как правитель фрако-фригийского царства, в котором греческая элита городов, особенно прибрежных, сожительствовала с туземным населением, Лисимах, верный заветам Александра Велико-го, пожелал объединить оба эти элемента общностью религии. Он обратился тогда к своему всегдашнему союзнику и свату, Птолемею Первому египетскому; тот прислал ему Тимофея Элевсинского, который перед тем в его египетском царстве произвел религиозную реформу, служившую такой же объединительной цели. Тимофей нашел свой путь предначертанным: не могло быть сомнения в том, что общей религией должна была стать религия Великой Матери, которой уже поклонялись обе части населения — правда, по обрядности настолько различной, что общих элементов в этом поклонении было очень мало.

Греки во многих городах справляли мистическую службу своей горной Матери, но ей одной, без Аттиса и подавно без его оскопленных последователей-галлов; именно их и признавали фригийцы, имевшие свой религиозный центр в Пессинунте.

Надлежало пайти средний путь. Было ясно, что греки не согласятся осквернить свой старинный культ Великой Матери обрядом оскпления, органически противным их религиозному чувству: упия — мы можем ее так называть — должна была совершиться на почве принятия Аттиса, но без его оскопленных галлов и, стало быть, без его самооскпления: Последнее следовало заменить смертью — остальное подсказывала элевсинская религия. За смертью, благодаря любви Матери, должно было последовать воскрешение, радостный и благоговейный конец “мистерий Аттиса”.

Ибо, само собою разумеется, что Агдистис — не более как прозвище Матери, владычицы горы Агда над Пессинунтом, вполне понятное там и непонятное в других местах. Отсюда извращения: Agdistis, Angdistis, Angistis, Angissis — все эти правописания в надписях встречаются. Кроме искажений, были возможны и перемещения, раз связь с горною Матерью была утрачена: далеко ли от Angissis до Anchisês, до того пастуха, которого любила Идейская Мать-Афродита (выше § 12)? Кайбель и я, мы оба, независимо друг от друга, дошли до этого отождествления; полагаю, что его можно считать достаточно прочным — а в то же время и подтверждением отождествления Идейской Афродиты с Великой Матерью.

Пред нами предстал один из самых замечательных людей в истории античной религии, новый апостол Деметры Элевсинской, Тимофей Эвмолпид. Он был много влиятельнее Мефапа: тот только освобождавшую Мессению просветил таинствами своей элевсинской владычицы, этот же создал на почве этих таинств религиозную унию для всей Анатолии. А если припомнить, что он до того так же эллинизировал и египетскую религию Исиды — об этом у нас речь будет в следующей главе — и что эти две богини, Великая Матерь и Исида, были обоими главными божествами греческого востока и остались таковыми и во всей вселенской империи, то можно будет сказать без преувеличения, что *Тимофей Элевсинский был основателем религии эллинизма*, этого моста между эллинством и христианством. И все, что мы узнаем об этом человеке, ограничивается немногими строками у Тацита, Арнобия и еще географа Стефана Византийского. Что его сочинение без остатка погибло, это нас не удивляет — такова была участь всех богословских сочинений “язычества”. Но что и память о нем почти угасла, это скорее может нас поразить. С этим, однако, приходится мириться: его дело зато оказалось очень живучим. Присмотримся к нему, насколько это позволяет завеса “Аттисовых таинств”.

14. Великая Матерь прежде всего и везде — горная богиня; в этом ее первоначальное значение. И ее праздник везде и всегда — весенний праздник. Теперь представим себе, что такое весна на горе, и искошный смысл таинств Матери на почве религии природы станет нам понятным. Здесь, на горе, грознее, чем где-либо, бушуют бури равноденствия, громче, чем где-либо, раздастся безумящий свист, вой и рев южного ветра, несущего с собой вместе с тем душистую влагу теплого моря и этим наполняющего

душу сладким чаянием какого-то неведомого блаженства. Из этих двух чувств, безумия и чаяния, рождается основное состояние для мистического воспринимания божества — экстаз.

Да, это царица гор, Великая Матерь, разъезжает по своему царству в сопровождении своей шумной свиты под звуки ее кимвалов, тимпанов и флейт; это ее львы оглашают гору своим рычанием — не забудем, что мы в Азии, — это они запускают свои когти в дрожащую плоть своей любимой добычи, дикого тура, чтобы отведать его горячей крови. Блажен, кто может душой приобщиться к ее блаженной свите! Путь указуют мистерии Великой Матери; они родственны мистериям Диониса, особенно же его фракийского двойника, Сабазия, почему и сливаются с ними очень легко. Великая Матерь сопоставляется с Сабазием; для какого общего действия? Почему нам знать! Греки, и среди них афиняне, поддерживали оживленные сношения и с фригийцами, и с фракийцами; частные религиозные кружки, уже начиная с V в., принимают их таинства, возбуждая этим насмешки не только комедии, но и серьезных государственных деятелей, вроде Демосфена, не упустившего случая уязвить своего противника Эсхина двусмысленной ролью его матери в распространении двусмысленных оргий фрако-фригийских божеств.

А там, в недоступной глубине Фригии, таинства Матери справлялись с жестокой, кровавой обрядностью. Не в виде ласковой женщины с символом плодородия изображалась горная Матерь: ее кумиром был черный камень, хранимый в пещерном храме ее горы. И экстаз участников ее весеннего праздника принимал грозный вид иступления: острыми камнями, черепками, ножами они наносили раны друг другу и себе и в крайнем разгаре страсти доходили до самооскопления. Это было симпатическим чувствованием любимца богини, Аттиса, впервые принесшего ей эту неслышанную жертву... Что это значит? Пытались объяснить это странное извращение религиозного чувства на почве религии природы: так и растительность гибнет перед зимней стужей. — Но ведь праздник справлялся весной? — Ну, значит, перед летней засухой: мы ведь на юге. — Это было бы смертью; но при чем тут самооскопление? — Так и растительность летом гибнет в цвету, не давши плодов. — Ну, нет, простите: если бы она погибала до принесения плодов, то она и продолжаться бы не могла. Нет, на почве религии природы загадка неразрешима; ее смысл должен быть иной. А какой, это, думается мне, укажет нам девиз позднейшего герметизма: “да познает мыслящий человек самого себя, что

он бессмертен, и что причина смерти — любовь”. Любовь продолжает жизнь в породе, обрекая смерти особь: если хочешь остаться лично бессмертным, не уделяй породе данной тебе искры жизни. Отсюда — половой аскез и его печать. Я не поручусь, что так рассуждали оскопляющиеся в момент самого акта: тут, скорее, проявляли свою силу особенно действительные у иступленного внушение и заразительность примера. Но если в обряде был смысл, то, скорее всего, этот.

Но вот реформа Тимофея и эллинизация семитской обрядности; Великая Матерь любит прекрасного Аттиса, он изменяет ей ради Ии — ее имя, к слову сказать, означает “фиалка”, — она своим ревнивым гневом доводит его до самоубийства, до смерти... и это конец? Нет, только начало; хотите узнать конец, дайте себя посвятить. Обряды посвящения были таковы, что христианский апологет Фирмик Матери (18,2) в них призвал учение дьявола: “В некотором храме человек, чтобы быть допущенным в святая святых и там принять смерть, говорит: я поел с тимпана, я напился с кимвала, я стал мистом Аттиса. Дурно, несчастный, сознаешься ты в допущенном грехе: ты внитал в себя снесь смертоносной отравы, ты под паитием нечестивого безумия вылакал чашу гибели; за такой пищей следует смерть и кара... Иная та пища, которая дарует спасение и жизнь”. Видно, апологет вспомнил христианское причастие и усмотрел козни дьявола в его кощунственном предварении для мистов Аттиса. У них тоже полагалась священная трапеза, они ели с тимпана и пили с кимвала, — что? Должны ли мы допустить и в этом сходство с христианским обрядом? Не будем догадываться; идем дальше.

Тем временем, в эти святая святых, — по-видимому, пещеру-усыпальницу под храмом — внесена сосна с привязанным к пей изображением Аттиса: он ведь погиб под сосной. Фирмик и в этом обряде видит козни врага человеческого рода (27, 6): “нечестивый палач установил, чтобы его служба всегда возобновлялась с помощью древа: зная, что человеческая жизнь, прильнув к древу креста, будет скреплена узами бессмертия, он хотел обмануть обреченных гибели людей подобием древа. В фригийском культе Матери богов ежегодно срубается сосна и к середине ее ствола привязывается изображение юпоши”. Следует погребение Аттиса — и, как с правдоподобием заключают из других свидетельств, симпатическое погребение его мистов: они ведь после священной трапезы, по вышеприведенным словам Фирмика, для того и были введены в усыпальницу, чтобы там “при-

нять смерть". Это и был момент "страха и трепета", о котором рассказывают посвященные: их зарывали в землю до головы, их отпевали, все среди глубокого мрака подземной усыпальницы.

Но послушаем опять Фирмика (22, 6); "Еще один символ должны мы привести, чтобы обнаружить нечестие оскверненной мысли: необходимо развить весь ее порядок, дабы все убедились, что закон Божьего устава был извращен порочным подражанием дьявола. В определенную ночь изображение лицом вверх кладется на ложе и оплакивается жалобной песнью. Затем, после того как люди насытились притворным плачем, вносится свет. Тогда жрец намазывает горло всех плакальщиков; а по окончании этого обряда намазвания тот же жрец тихим шепотом произносит слова:

*Воспряньте духом, мисты: бог спасен!
И мы обрящем от трудов спасенье.*

Что это? Идол хоронишь ты, идол оплакиваешь, идол выносишь из гробницы — и, несчастный, сделав это, ликуешь! Ты освобождаешь твоего бога, ты слагаешь лежащие члены истукана, ты исправляешь бесчувственный камень: пусть же твой бог отблагодарит тебя, пусть он воздаст тебе одинаковыми дарами, пусть уделит тебе самого себя: умирай, как он умирает, живи, как он живет. Да, и вот еще: горло намазывается маслом. Кто не презрит этого обряда, убедившись в его тщете? Есть, значит, и у дьявола свои помазанники (*christos suos*)".

Не все здесь ясно, но сосредоточимся на главном; а главное — это воскрешение Атгиса как залог воскрешения также и умиравших с ним его мистов. Воскрешение кем? Фирмик этого не говорит, но мы извлекаем это из других свидетельств: самой Матерью, любовь которой побеждает смерть.

15. Двум христианским писателям обязаны мы восстановлением творения Тимофея: из Арнобия мы позаимствовали миф, из Фирмика — обрядность мистерий. Действительно, полемика Фирмика может относиться только к учрежденной Тимофеем греко-азиатской форме таинств, — исконно греческая не признавала Атгиса, исконно пессинунтская, признавая его, признавала в то же время его самооскопление и оскопленных галлов, о чем у Фирмика нет речи. Случайного умолчания с его стороны быть не могло: враждебно настроенный против язычества христианин, конечно, не преминул бы упомянуть этот, для христиан сугубо отвратительный, обряд.

Все же я должен предупредить читателя, что установленная нами трехстепенность не исчерпывает всех разновидностей таинств ни во времени, ни в месте. Взаимные влияния различных центров друг на друга были неизбежны; есть даже основание предполагать, что и Пессинунт не остался в стороне от углубленной Тимофеем обрядности культа. Столь же неизбежны были, при отсутствии каноничности и церкви, и воздействия других мистерий и религиозных представлений: мы ведь видели, как под влиянием местных условий видоизменялся в различных своих центрах основной культ Деметры элевсинской.

Что же касается развития во времени, то мы далеко еще не



Психея и Эрот

прощаемся с Великой Матерью: она заставит нас вернуться к ней при изложении религии и республиканского Рима, и вселенской империи. Здесь только одна оговорка: мы старались в представленной общей схеме — частности мы нарочно устранили — ограничиться тем, что может быть пред-

положено для таинств Матери эпохи эллинизма, с выделением того, что было результатом позднейшего развития; но мы не можем поручиться, что это нам везде удалось. Ее религия еще не исследована обстоятельно на всем ее протяжении, да и не может быть исследована иначе, как в связи с общим религиозным развитием греко-восточного мира.

Оглядываясь, однако, на представленную общую схему, я полагаю, что читателя должно было удивить одно обстоятельство, именно — само имя Великой Матери, а тем более Матери богов. Оно и древним давало повод к обильным насмешкам: сборщику пожертвований “для Матери богов” киник Антисфен ответил: “Ничего не дам; пусть боги сами содержат свою мать”. Это бы еще ничего; но дело в том, что и в мифе и в культе эта Мать выступает не столько матерью, сколько любовницей. Это был большой соблазн, и

пересемешник Лукиан в своих “разговорах богов” (12) не отказал себе в удовольствии его развить очень основательно. У него Афродита журит своего сына Эрота: “Дерзкий, ты самое Рею, богиню уже пожилую и притом мать стольких богов, влюбил в того фригийского мальчишку. И вот она по твоей милости безумствует: запрягши своих львов, взяв с собою своих корибантов, тоже довольно шальные существа, она с ними мчится взад и вперед по Иде, причем она с воем кличет Аттиса, из корибантов же кто рашит себя мечом в локоть, кто с распущенными волосами исступленно мечется по горе, кто гудит в рог, кто стучит в тимпан, кто звенит на кимвале, и вообще вся Ида оглашена шумом и безумием” (между скобок: об оскоплении и здесь ни слова, мы на почве реформы Тимофея). Видно, идейский миф поступил в духе эллинского богопонимания, заменив Великую Мать — Афродитой и пастуха Аттиса — пастухом Анхизом (§ 12), причем от самооскопления любимца богини остался только один слабый след, его бессилие, да и то не в действительности, а в его опасении; тем же богопониманием была подсказана и реформа Тимофея, сохранившего, однако, по неволе издревле установленные имена. Но что сказать об исконном пессинунтском культе? Следует помнить, что там не только Мать была “матерью”, но и ее сопрестольник Аттис “отцом” — таково значение имен Attis, Attês, Atys — и еще более — его другого имени Парас. Видно, это древнейшее понимание родительской четы было оттеснено перенесением на “отца” того обряда, который был в ходу у его почитателей. Старший галл всегда носил имя Аттиса: это было в духе восточного отождествления посвящаемого с его богом. А раз Аттис-человек был скопцом, то и об его образце-боге пришлось допустить то же самое. Матерью же “богов” пессинунтская Кибела стала вследствие своего сближения с критской Реей, матерью Зевса и его братьев и сестер. Существование противоречий — дело обычное в религиях... до поры до времени (“закон совместимости”).

Итак, здесь Мать-любовница; а там, в Элевсине, Деметра-мать. Не будем торопиться с выводами; наш круг еще не закончен. Оставляем пока анатолийскую религию; но прежде, чем ее оставить, доведем ее до принятого нами исторического предела, т. е. до I в. до Р. X.

Решающая реформа Тимофея, как мы видели, должна была состояться около 300 г. по почину Лисимаха, тогдашнего царя фрако-фригийской области по обе стороны проливов. Состояла она в проникновении религии Великой Матери религией Де-

метры элевсинской; очень вероятно, что базисом для реформы послужил город, в котором оба культа существовали рядом, самый крупный из старинных городов в царстве Лисимаха, Кизик, роль которого в культуре античного мира была вообще очень велика. Правда, и Пергам не исключен: и он имел свой храм Великой Матери (Megalêsion), а его святилище Деметры и Коры восходит как раз к эпохе Лисимаха. Но царство Лисимаха было недолговечно: сам он пал на Коре в 281 г., вслед за тем нагрянули галлы, занявшие весь северо-запад Анатолии с пессинунтской областью включительно. Наступил сорокалетний хаос, из которого лишь мало-помалу выделяется и достигает политической самостоятельности царство Атталидов в Пергаме, основанное казначеем Лисимаха Филетером. Атталиды (я думаю, созвучие их имен с Аттисом не случайное, но объясняется старинным македонско-фригийским родством) постепенно расширяют свою область, занимают Иду, наносят галлам поражение в верховьях Каика, навязывают им свой протекторат. К концу III в. пергамские цари уже прочно держат в своих руках наследие Лисимаха, между прочим, и как покровителя культа Великой Матери. С Римом, победителем Ганнибала, они поддерживают дружбу: когда торжествующий город решает и у себя учредить культ Великой Матери, он обращается к пергамскому царю. Черный камень переносится из Пессинунта в Рим. Это вряд ли обошлось без смут, но мы о них ничего не знаем. Мы можем себе представить дело по аналогии перенесения чудотворных икон в христианскую эпоху: благодать не оставляет своего первоначального места, пессинунтский храм и впредь остался азиатской Меккой. Наступил II век, время высшего расцвета Пергама за счет утраченной Сирии Селевкидов; Великая Мать тоже процветала под соединенными ласками Пергама и Рима, тем более что и идейский центр ее культа был дорог Риму, потому старинной Трои. А к третьей трети столетия отношение становится еще непосредственнее: пергамское царство, под именем "провинции Азии", переходит во власть Рима. Последствием был новый подъем культа Великой Матери около 100 г. до Р. Х.; но им мы уже займемся в связи с религиозной историей республиканского Рима.

IV. Исид

16. Прошли те времена наивной и восхищенной веры, когда люди искали в замкнутой долине Нила таинственных истоков мистицизма, ревниво охраняемых молчаливой кастой жрецов и лишь путем посвящения или предательства ставших уделом также и чужеземных гостей. Чем более разбирались древние записи, смущавшие и подстрекавшие фантазию сторонних зрителей загадочностью своих прихотливых письмен, тем более трезвого, холодного света проливалось на сущность египетской религии. Развевались соблазнительные и жуткие призраки египетской ночи; то, что нам показал ворвавшийся свет еще только утреннего солнца, оказалось довольно бесцветным, житейско-практическим, убогим богопониманием, вряд ли даже составлявшим предмет тайного учения. С одной стороны, неопределенные и малоотличимые друг от друга местные божества, произвольно сплетаемые в троицы или девятицы по тоже местным соображениям соседства, — божества, награждающие своих поклонников и карающих своих врагов; с другой — ряд других с определенными функциями, управляющих путями солнца или нарастанием Нила и принципиально недоступных просьбам и угрозам людей.

Что могла дать эта религия ищущей душе чужеземных народов и особенно греков? То, что она им действительно дала: почти ничего. Уже одно то, что Египет представлял себе небо женским и землю мужским началом, делало понимание его религии природы невозможным для эллина с его исконным и основным дуализмом оплодотворяющего неба и оплодотворяемой матери-земли. Вольно было Геродоту — с доверчивостью любознательного ребенка прислушивавшегося к рассказам не очень сведущих, как оказалось, толмачей — объявлять чуть ли не весь греческий Олимп сколком с египетского паптеона; на самом деле общение Эллады с негостеприимной страной фараонов дало ей папирус и другие полезные товары, но не откровения о богах и религиозных началах мироздания. Ра и Птах, Нейт и Себек так и остались у себя дома.

Одно только божество, выделяясь из их среды, оплодотворило греческую религиозную интуицию — правда, лишь после того, как оно само было оплодотворено ею; это то, которое мы и поныне называем его эллинизованным именем, не будучи в состоянии произнести его исконно-египетского — *Исида*. Она, в

то же время единственная, о которой имеется настоящий *миф*, а не только мифообразная формула; правда, связным пересказом этого мифа мы опять-таки обязаны греку Плутарху, между тем как Египет сам его сохранил в клочках, подобно растерзанному телу его второго героя Осириса; но так как эти клочки укладываются в то целое, которое нам дает Плутарх, то мы и относимся с полным доверием к его знанию и добросовестности. Своим же исключительным воздействием на эллинское религиозное сознание Исида была обязана, в низменных сферах, тому, что она была волшебницей среди богов и учительницей *магии* — об этом потом; а в более высоких — тем ее качествам, о которых будет сказано здесь.

Итак, Исида — дочь отца-земли и матери-неба, Геба и Нут; это антифизическое сплетение жреческой теологии не важно, важно то, что она — мать молодого солнца Гора (Horus). Как таковая, она богиня восточного небосклона; богиней западного стала ее сестра Нефтида (Nephthys), и их братьями были дневное, надземное Солнце, Осирис, и ночное, подземное, Сет-Тифон (Typhon). Братьями и в то же время мужьями: Исиды — Осирис, а Нефтиды — Сет.

Это — в плоскости религии природы; а в плоскости истории — Осирис был древним царем Египта, мужем Исиды и братом обоих остальных. Но брак Сета и Нефтиды был бесплоден, что легко объясняется в плоскости религии природы; Нефтида устроила так, что Осирис совокнулся с нею, приняв ее за Исиду, и родила ребенка. Родив его, она, однако, из страха перед мужем, его бросила; Исида, зная о происшедшем, его отыскала и (из любви к мужу, дополняем мы) воспитала; это был Ану비스, отныне ее верный страж.

Сет (догадавшись и сам о происшедшем, дополняем мы опять) возненавидел своего брата и решил его погубить; для этого он воспользовался следующей хитростью. По размерам тела Осириса (которые он, надо полагать, узнал от Нефтиды) он заказал ларец; затем, устроив у себя пир и пригласив к нему и брата, он объявил, что подарит ларец тому, кому он придется впору. Стали пирующие поочередно в него ложиться; когда очередь дошла до Осириса, друзья Сета подбежали и заколотили ларец, после чего бросили его в Нил.

Узнала о случившемся Исида; отрезав свои волосы и одевшись в траурные ткани, она *отправилась искать своего мужа*. Тем временем Нил отнес ларец в море, а море выбросило его у

Библоса (египетского) на берег; на месте, куда он был выброшен, быстро выросло дерево-эрика и охватило его своим стволом. Библосский царь срубил дерево и, не заметив находившегося в нем ларца, сделал из него столб для своего дворца. Исида после долгих блужданий “по божественному паитию” пришла и в Библос.

... Я пропускаю здесь подробности, слишком уже напоминающие службу Деметры у Метанеры и, по-видимому, уже после эллинизации Иисиды заимствованные из элевсинского мифа; конец был тот, что Исида, выслужив столб, извлекла из него ларец и из ларца — труп Осириса. Она ласкает, оплакивает его; но что-то ее отзывает, она должна его бросить, а тем временем злой Сет подоспевает и находит тело своего брата. Чтобы предупредить его — не то оживление, не то похороны, он разрывает его на четырнадцать частей и разбрасывает по всей земле. Приходит Исида; новое отчаяние, новые поиски; она находит разрозненные части, собирает их; Нефтида присоединяется к ней, они вдвоем оплакивают погибшего. Но этого мало: Исида научилась волшебству, своими магическими средствами она возвращает покойному и целость, и жизнь.

Тем временем подрос и Гор, сын Осириса и Иисиды; подросши, он требует к ответу убийцу своего отца. Ответ в плоскости истории происходит перед судом, но в плоскости религии природы в пространстве, в “день ужасов”, в виде поединка Сета и Гора. Сет превращается в разные чудовища, между прочим, в вепря; ему удается вырвать глаз у Гора (намек на затмение солнца), но и у него его противник вырывает ядра. К сражающимся является Исида; своими магическими средствами она возвращает сыну его глаз, но когда она таким же образом исцеляет и его врага, своего брата, возмущенный Гор отсекает ей голову... эта “ужасная черта” не встретила доверия со стороны благочестивого Плу-тарха, но мы тем более должны считать ее исконной. Гермес-Тот, в свою очередь, исцелил Исиду, и при посредничестве богов спор между всеми участвующими был улажен.

Знакомый с греческим мифом читатель признает тут первообраз или, по крайней мере, параллель к трагической истории Атридов: Осирис — Агамемнон, Сет — Эгисф, Гор — Орест; Исида соответствует Клитемнестре, и для этой параллелизации мотив ее обезглавления ее сыном особенно драгоценен. Но это мимоходом. В египетской религии миф об Осирисе был прото-

типическим для обрядности похорон умерших в видах их оживления на том свете. Исида указала для этого путь; соблюдая примененные ею магические практики, всякий покойник становился Осирисом, с каковой целью ему и давалась в качестве путеводителя на том свете знаменитая книга “о выходе с дня” (“книга мертвых”, как ее со времени Лепсиуса принято называть). Магию мы пока оставляем в стороне; важно то, что Исида научила смертных, как уготовить себе... грек бы выразился: лучшую участь в царстве Аида.

Об этом тотчас; еще одно замечание, прежде чем мы покинем пересказ Плутарха. Внимательный читатель не мог не заметить, что в нем встречается явное *удвоение*: Сет дважды злоумышляет против брата, Исида дважды его находит, дважды оплакивает. Прибавим тут же, что древнеегипетский миф этого удвоения не признает: у него Исида только раз спасает Осириса, воссоединяя его тело. Не спорю, что в более обстоятельном рассказе крутость могла быть смягчена. Я представляю себе дело так: Исида находит труп Осириса в ларце, она хочет возратить ему жизнь, но для этого ей надо научиться магии. Спрятав дорогое тело, она отправляется к Гермесу-Тоту и становится его ученицей (на это имеются намеки в мифах). Опытной волшебницей она возвращается туда, где она спрятала труп Осириса — но его тем временем нашел и растерзал Сет. Она вторично его ищет, и т. д.

Так, вероятно, передавал дело источник Плутарха; но при всем том удвоение остается удвоением. И читатель не затруднится припомнить, что мы такое же удвоение на том же, так сказать, месте рассказа пашли и в мифе об Аттисе (§ 13). И там мы установили его происхождение и смысл: причиной возникновения был вариант, введенный Тимофеем Элевсинским в подлинный пессипунтский миф, а целью его введения было желание дать ему приемлемую для эллинского сознания форму. Как увидит читатель, то же самое случилось и здесь и притом по почину того же Тимофея.

17. Заговорив о чествуемом в Александрии Сараписе, Тацит (Ист. IV 83 сл.) следующим образом рассказывает о происхождении этого культа. Когда Птолемей I устанавливал богослужение в новооснованной столице своего царства, ему явился во сне юноша неземной красоты и роста и потребовал от него, чтобы он перенес с Понта его кумир на благо своему царству, после чего он, окруженный огнем, вознесся на небо. Птолемей сообщил

свое сповидение египетским жрецам; но так как они Понта и вообще чужих земель не знали, “то он обратился к Тимофею афинскому из рода Эвмолпидов, которого он еще перед тем выписал из Элевсина, чтобы сделать его руководителем обрядов” — а именно: как мы имеем право дополнить, основателем александрийского Элевсина и его воспетых Каллимахом таинств (§ 9). Тимофей, на основании рассказов бывалых людей, устанавливает, что разумелся понтский город Синоп и его пригородный храм Аида. Отвлеченный другими заботами, Птолемей не сразу воспользовался указанием своего советника; тогда тот же сон приснился ему вторично и уже в угрожающей обстановке. Пришлось повиноваться; Птолемей посылает сначала в Дельфы и после полученного там благословения — в Синоп, к царю Скидрофемиду. Не сразу согласился царь расстаться со своей святыней; но тут и ему приснился страшный сон, подтвержденный болезнью и другими явными признаками божьего гнева. Народ, узнав о происходящем, сплошной массой обступил храм, чтобы не допустить похищения кумира. Тогда сам бог покинул храм и через пораженную ужасом толпу проследовал на египетский корабль, который после невероятно быстрого плавания на третий день приходит в Александрию. Здесь и был построен величественный храм новому богу, как *Сарапису*, “на месте старинного храмика Сараписа и Исиды”.

Мы узнаем здесь обычного типа “аретологию”, т. е. храмовую легенду, имеющую целью прославить “доблесть” (aretê) чествуемого бога; такая же точно рассказывалась и про перенесение в Рим пессинунтского кумира Великой Матери. Чудесные прикрасы нетрудно выделить; в результате получится важная религиозная реформа, произведенная родоначальником новой династии египетских царей.

Таковые в Египте обычно отмечали свое восшествие на престол учреждением нового культа; египтяне ничего не могли иметь против возобновления старинной традиции. Но Птолемей преследовал еще другую, более важную цель: он хотел под знаком объединяющей религии сплотить между собою оба элемента своего народа, греческий с туземным. Для этого он обратился к Тимофею Элевсинскому с поручением насадить в Александрии его родные мистерии (§ 9); но культ чисто греческой Деметры, охотно принятый его подданными-греками — прошу вспомнить гимн Каллимаха — ничего не говорил чувству египтян. Тогда был сделан

дальнейший шаг: по свидетельству вышеназванного, очень добросовестного, Плутарха, “экзегет Тимофей с его заседателями и Манефон-себеннит доказывают Птолемею, что синопский кумир, который ему был привезен, представляет собою не кого-либо иного, а именно египетского бога Сараписа”. Итак, Птолемей образовал комиссию из представителей греческого и египетского жречества для учреждения нового, общего для обеих наций культа; представителем греческого был тот же Тимофей, учредитель элевсинских таинств в Александрии, успевший за время своей деятельности в этом городе присмотреться и к египетской среде, и египетский жрец Манефон, написавший по-гречески историю своего народа и, стало быть, освоившийся с пришлой, греческой частью александрийского населения. Их общим делом были культ и религия Сараписа, кумир которого был привезен из греческого города Синопа, имя же было заимствовано из недр египетского символизма, обозначая “ставшего Аписом — Осириса”.

Так мы, следуя древней традиции, представляем себе возникновение этой самой влиятельной ветви эллинистической религии, оставляя, по необходимости, побочные вопросы в стороне. Нечего говорить, что о нем существует целая литература; нечего говорить также, что и установленные главные вехи не остались неоспоренными. Но что можно сколько-нибудь разумно возразить против древней традиции? “Религии не создаются по приказу”. Не создаются, согласен, но очень часто реформируются по приказу, и лютеране это знают лучше, чем кто-либо; полагаю, что и у царя Птолемея был свой Вартбург, куда он отправил Тимофея, Манефона и их заседателей. — “Не стал бы Тимофей учреждением мистерий Исиды делать конкуренцию им же перенесенным мистериям Деметры Элевсинской”. По моему изображению нет места конкуренции; Сарапей стоит рядом с Элевсином александрийским, как Мегалесий рядом с храмом Деметры в Пергаме или как соответственные святыни в Кизике. — “Поптский Синоп назван по недоразумению; на деле Сарапис был взят из египетского Мемфиса, холм которого, освященный храмом этого бога, назывался по-египетски *Sen-Hâri* (“домом Аписа”), а по-гречески “*Sinôgrion*”. Созвучие очень интересное; действительно, оно объясняет нам, полагаю я, то, что до сих пор оставалось непонятным, почему кумир нового бога был взят именно из отдаленного Синопа на Евксипе. А в противовес этим несостоятельным возражениям сколько подтверждений! И аналогия нес-

сикутского культа, и явные элементы элевсинской религии в мифе об Осирисе-Сараписе, и указанное предательское удвоение. Прибавлю и одно хронологическое соображение. Кумир александрийского Сараписа приписывается славному греческому ваятелю Бриаксиду (Bryaxis), деятельность которого относится к середине IV века; между тем, учреждение его культа в Александрии состоялось полустолетием позже. Сколько гипотез вызвало это мнимое противоречие! Допускались самые невероятные хронологические натяжки, оспаривалось авторство Бриаксида, измышлялся никому неизвестный Бриаксид Младший — между тем как древняя традиция никакого противоречия в себе не содержит. Бриаксид и не думал о Сараписе: он, главный в Анатолии художник, изваял для синопцев их Плутона, которого затем Птолемей перевез в Александрию. Самый вид александрийского Сараписа, известный нам по многочисленным копиям, не оставляет никакого сомнения в том, что его художник имел в виду чисто греческого Аида-Плутона.

Итак, кумир — греческого, имя — египетского происхождения; этим обе нации были удовлетворены. Имя имело для египтян решающее значение: из него они путем этимологических хитросплетений выводили свои богословские построения, им они пользовались для своих магических практик; от имени они бы никогда не отказались. Напротив, особенностью греков было именно то, что они видели в имени лишь безразличную, меняющуюся ризу божественного естества. Пусть им предложат поклоняться богу с негреческим именем Сараписа: они не затруднятся это сделать, видя в нем своего родного бога Плутона.

Так Птолемей разрешил религиозную проблему, поставленную ему его призванием на обновленный эллинизм престол фараонов; решение было блистательным. Это доказала, во-первых, поразительная живучесть нового культа, культа Исиды и Сараписа: он пережил все остальные культы в Египте и был истреблен лишь императором Юстинианом в VI в., да и то только по видимости. Это доказала его еще более поразительная притягательная сила, проявленная в прозелитизме, его быстрое распространение по греко-восточному, греческому, грекоримскому и римскому миру. Это доказало, наконец, его обаяние среди чутких к мистическим восприятиям умов новой Европы; ведь не египетская богиня о непроизносимом имени, сопредельница Себека, Птаха, Хатхор и др., заворожала эти умы,

создавая “жриц Изиды” вплоть до последних времен, а богиня эллинистическая, Исида Тимофея, эллинистическое претворение Деметры Элевсинской.

18. Было бы, однако, ошибочно утверждать, что Исида до этого претворения была совершенно чужда внешнеегипетскому и специально греческому миру. Морские гавани, места прихода и ухода иностранных судов, были естественными местами оседлости также и для иностранных “колоний” в нашем смысле слова. Как в египетской Навкратиде была эллипская колония, Hellênion, отгороженная довольно прочной стеной от остального египетского мира, так, наоборот, в афинском Пирее жила колония египтян. Разница, правда, состояла в том, что Навкратиде была самоуправляющейся общиной, имевшей, естественно, и свои собственные культы, между тем как египетская колония в Пирее жила среди прочих жителей этого города. Но таким иностранным поселенцам предоставлялось при соблюдении известных условий образовать корпорации, thiasoi, которые были общинами в общине. И вот мы читаем в одной, случайно сохранившейся надписи, относящейся к 333 г. — как раз накануне основания Александрии: “по предложению (оратора) Ликурга, сына Ликофрона, из рода Бутадов и вследствие признанного законным прошения китайских (на Кипре) купцов, чтобы им было разрешено приобретение участка земли для постройки храма Афродите, постановляется: разрешить китийским купцам приобретение участка земли для постройки храма Афродите на тех же основаниях, на каких и египтяне построили храм Исиде”.

Итак, египетская “колония” в Пирее еще до птолемеевской эллинизации имела храм своей излюбленной богини; не следует, однако, преувеличивать значение этого факта. Современная ему афинская литература, очень живо откликнувшаяся на введенные частным образом чужеземные культы Адониса, Сабазия, Котитто, совершенно молчит об Исиде; очевидно, внутри своей специально египетской общины поклонников, при их строгой отчужденности от “варваров”, эта богиня не имела той жажды и силы прозелитизма, которую приобрела после реформы Тимофея. Зная отношения эллинов, и специально афинов, к чужеземным культам, и египтян к неегиптянам, мы наверняка можем утверждать, что пирейский храм Изиды — вероятно, наглухо замаскированный гражданскими пристройками — ничем не возбуждал внимания посторонних; египетского кумира с его непривычными скульп-

птурными формами и не видел афинский глаз, как никакое афинское ухо не слышало литургических причитаний в ее честь. А если и слышало, то ничего не понимало: причитания были на египетском языке.

Теперь все изменилось: в Александрии, гостеприимном греческом городе, в роскошном “Сарапее” рядом с кумиром бога, изваянным рукою эллина Бриаксида, стояла его супруга Исида, в которой каждый эллин должен был признать свою Деметру — действительно, чтобы это дополнить, раскопки на Делосе доказали нам, что Исида Тимофея первоначально изображалась в виде Деметры, пока для нее не нашли специально греко-египетской формы — что и неудивительно. Вся литургия была на греческом языке — для египтян был выстроен особый Сарапей в Мемфисе, более приноровленный к их религиозным нуждам, — и попеременно с переделанными по египетским образцам молитвами слышались пеаны — да, именно пеаны Деметрия Фалерского, ученика Аристотеля и бывшего правителя Афин, ныне советника царя Птолемея; пеаны, сочиненные им в честь новых богов в благодарность за исцеление от болезни глаз. Эта Исида, конечно, уже иначе действовала на религиозное чувство. Первым делом она привилась среди греческого населения самой Александрии: следовать примеру великого афинянина Деметрия ни для кого не было зазорно. А затем — мы уже видели, что Птолемеи поддерживали морские сношения с собственной Грецией, их флот разъезжал по Архипелагу — Исида получила новое значение как охраняющая на море богиня, значение, какого за ней не знали боявшиеся моря египтяне. Операционным базисом Птолемеев на Архипелаге были Киклады; и вот Делос, по-видимому, первый заводит у себя Сарапей — когда, наверно не знаем, но, конечно, в III в., прежде, чем Птолемеи потеряли свою власть на море. Политика их была антимакедонская; это их особенно сблизило с Афинами, которые были главным предметом завоевательных стремлений македонских царей. Птолемей II оказывает им помощь против Антигона Гоната; благодарные афиняне освящают новую филу в честь его, Птолемеиду, и, по-видимому, в то же время строят — уже не в Пирее, а в самих Афинах, недалеко от Акрополя — храм в честь Сараписа и Исиды.

Другим средством распространения их культа было наемничество. Как популярна была военная служба у Птолемеев, видно из стихотворений Феокрита. Из греческих наемников многие,

конечно, оставались в Египте, получая земельный падел в тамошних военных поселениях — лучшее средство эллинизаторской политики, которым располагали греческие цари Египта; но многие возвращались на родину и там, понятно, не переставали служить той богине, которая их охраняла в чужой стране. Так возникли культы Исиды на Крите, в Этолии и, по-видимому, во многих других местах.

Деметра Элевсинская, как мы видели, не делала разницы между свободными и рабами, всех одинаково принимая в свой храм посвящений; эту свою гуманную черту она, естественно, передала и александрийской Исиде. Отсюда возник — мы это можем удостоверить специально для ее беотийских культов — один обычай, несомненно увеличивший ее популярность в низших слоях общества: обычай отпущения рабов на волю путем посвящения их Исиде. Это делалось таким образом: сумма денег на выкуп, собранная или самим рабом, или его покровителями, или в видах юридической фикции объявленная самим хозяином, вносилась последнему от имени Исиды, которая, таким образом, становилась как бы госпожой отпускаемого. Это не стесняло его свободы, а только скрепляло ее, так как хозяин, в случае нарушения ее, подвергался не только светскому, но и духовному взысканию; но понятно, что освобожденный таким образом становился в особенно близкие отношения к своей госпоже, делался особенно ревностным ее слугой.

Одновременно с восточным греческим миром был завоеван и западный. Кирена была более или менее подвластна Птолеям, Сиракузы же через своего тирана Агафокла вступили с ними в родственные отношения. Это случилось еще в III веке; из Сицилии же богине нетрудно было перекочевать и в южную Италию, в ее главную гавань Путеолы и дальше. Посетителям Помпей памятен тамошний внушительный — не по размерам, а по загадочной архитектуре и не менее загадочным фрескам — храм Исиды; многие знают его также и по эффектной, но очень фантастической роли, которую он играет в известном романе Бульвера. Он был построен уже после землетрясения, незадолго до гибели города, но на месте более древнего, заложенного еще во II в. до Р. Х. А основавшись в южной Италии, Исида стала настойчиво стучаться и в ворота Рима, пока не добилась своей цели; но это уже выходит за пределы настоящего очерка.

Немногое из многого пришлось здесь привести; если читатель перелистает книгу Лафеи (Lafaye), посвященную внеегипетскому культу александрийских божеств, или хоть обстоятельную статью Дрекслера в мифологическом словаре Рошера, — он будет поражен триумфальным шествием эллинизованной Исиды по всему греко-римскому миру. Но он видит также, что громадное большинство свидетельств относится к эпохе империи: очень редко удается приурочить возникновение того или другого культа к эпохе эллинизма. Мы ограничиваемся, поэтому, сказанным и, переходя от внешностей к сути дела, постараемся дать ответ на более интимный вопрос: чего искали и что нашли новые поклонники египетской богини и ее супруга в их полу-восточной, полугреческой службе?

19. Начнем с того, чего они не нашли.

Не нашли они, во-первых, той особенности египетской религии, которая уже давно возбуждала их насмешки и с которой они никогда бы не примирились: обоготворение животных в виде ли придавания божественным изображениям животной или полуживотной формы, или в виде прямого поклонения разным священным баранам, котам, крокодилам и т. д. Надо, впрочем, сказать, что специальный культ Исиды и Осириса уже в своей позднейшей египетской форме был довольно свободен от этих уродливостей. Правда, Исида была для египтян собственно “небесной коровой” и вначале изображалась не то полной коровой, не то с коровьей головой; но до александрийской эпохи даже эта самка Минотавра не дожила. Она успела потерять и эту коровью голову и сохранить только рога по обе стороны своего солнечного диска в виде особого головного убора; таковой знали ее мемфиты, между тем как александрийцы видели в ней только свою родную Деметру, без всякого намека на ее бывшее коровье естество. Сарапис, даром, что “Осирис-Апис”, оставил себя как Аписа (т. е. быка) в Мемфисе; Александрия по всему миру распространила его таким, каким его — т. е., собственно, не его, а синопского Плутона, — изваял Бриаксид. Их сын Гор — да, тот неизменно представлялся с головой кобчика, поскольку ему не давали головы павиана, что было еще менее утешительно; зато Александрия его совсем оставила в покое в его взрослом подобии и ограничилась Гором-младенцем, Har-re-chrat, по-гречески Гарпократом, который был представляем обыкновенным человеческим младенцем либо у матери на руках, либо отдельно. В первом случае получилась красивая и знаменательная группа,

богиня-мать с божественным младенцем; греку предоставлялось вспомнить о Деметре с ее питомцем, дитятей Метанеры, или Иакхом, пока не наступили времена, признавшие за этой группой еще более священное значение, — времена, продолжающиеся и поныне. Самого Гарпократа египетский реализм не постеснялся бы изобразить прямо сосущим свой палец, но ради греческой благопристойности пришлось ограничиться приложением этого пальца к губам, причем получился новый, красивый символ: символ молчания, приличествующего посвящаемому в таинства Исиды.

Не пашли они, во-вторых, и той разветвленной заупокойной *магии*, которая составляла славу египетской Исиды как волшебницы среди богов и внешними символами которой была сложная мумификация покойников и даваемая им на тот свет “Книга мертвых” из ста с чем-то глав. “Книга мертвых” не была переведена по-гречески, а греки — поклонники Исиды были хорошимы по своей родной обрядности, т. е. или погребаемы в земле, или сжигаемы. Это было очень важной реформой: признавалось, что сохранение тела не было условием для благоденствия души на том свете. Конечно, давления и тут не производилось никакого: если в самой Александрии грек — поклонник Исиды считал более надежным, чтобы его по смерти мумифицировали на египетский лад, то это было дело его и его родственников; мумии с греческими надписями в самом Египте нам сохранились. Но через море этот обычай за Исидой не последовал: культ этой богини в прочем греко-римском мире мы должны себе представить без мумий и сопряженной с ними загробной магии. Это не значит, впрочем, что Египет вовсе обошел Грецию этим роковым даром: магия попала в Грецию, мы это еще увидим (§ 38), и притом благодаря обаянию Исиды. Но это было второй волной, пошедшей от Египта, и александрийская религия Тимофея в ней неповинна.

Зато вот, что они пашли.

Во-первых, каждый грек, откуда бы он ни происходил, нашел в Исиде свою родную богиню, в Саранисе — своего родного бога. Что Исида была Деметрой, это мы уже видели; но она же была Афродитой Морской для коринфского купца, которого она благословляла в опасный путь через Архипелаг; она же Герой-Вершительницей охраняла брачную жизнь замужних женщин, она Артемидой облегчала их родовые муки, и так далее; даже с Великой Матерью она дала себя отождествить, когда прозелитизм также и

этой азиатской богини повел к ее столкновению с ней. Столь же всеобъемлющим божеством был и ее супруг Осирис-Сарапис. Его кумир, как мы видели, изображал его, как Аида-Плутона; но этот бог не пользовался в Греции особенно распространенным культом и даже в самом Элевсине играл довольно второстепенную роль. Там мужским членом троицы был, как мы видели, Дионис; и действительно, Диониса признал в Осирисе еще Геродот задолго до учреждения александрийского культа. Это значение осталось за Осирисом-Сараписом и впредь, причем орфики могли припомнить, что и их первоначальный Дионис-Загрей был растерзан Титанами, как Осирис — Тифоном, и молиться на том свете, чтобы “Осирис уделил им холодной воды” памяти и сознания. Но, кроме того, он был по своему первоначальному значению Гелием-Солнцем, и это значение со временем опять станет преобладающим — недаром он, явившись во сне царю Птолемею, в пламени вознесся к небесам. Он же и Посейдоном охраняет пловцов во время их плаванья; он Асклепием исцеляет ищущих его помощи больных; он, наконец, превышает всех остальных богов своей силой, будучи Зевсом, супругом Исиды-Геры: “един Зевс-Сарапис”, читаем мы много раз на передающих его любимое изображение резных камнях. “Един Зевс-Сарапис” — стоит запомнить эту формулу: она характерна и для этой эпохи, стремящейся уже к единобожию в иной форме, более простой и откровенной, чем та, в которой осуществила эту идею и исконная греческая религия и позднейшая религия Деметры (выше § 10). Нам сохранена легенда, что в самый момент возникновения александрийского культа кипрский царь Никокреонт, обратившись к новому богу с вопросом, кто он, получил от него ответ: “Небо — моя глава, море — мое чрево, в землю упираются мои ноги; мои уши реют в воздухе, мои очи сияют солнцем”. Это не очень наглядно, но идея Сараписа-всебога выражена ясно.

После древнегреческой радуги божественных проявлений, после собирания богов под укрывной сенью деметриных таинств эта *феокрасия* — “смещение богов” — была следующим неизбежным шагом. Культ Исиды первый его совершил; при данном настроении эллинизма это был один из залогов его успеха.

Во-вторых, верующие нашли в культе Исиды и хорошо организованное, сильное и умное *жречество*, естественное наследие фараоновского Египта... Подлинно ли они его искали? Можно подумать, что вначале дело обстояло наоборот. Материалисти-

чески рассуждая, можно сказать, что жречество было, что оно требовало значительных затрат и что необходимостью изыскать соответственные средства объясняется поразительный прозелитизм культа Исиды. Готов согласиться, что часть правды этим высказана; но интереснее другая. При многочисленности жреческого персонала было возможно гораздо более интимное, *личное* отношение жреца к посвящаемому, чем в древнегреческих культах с их немногими жрецами и жрицами; то, что там было случайным явлением, здесь могло стать правилом. Я нарочно не привлекаю самого подробного и яркого описания культа Исиды, которое нам сохранилось — одиннадцатой книги “Метаморфоз” Апулея: будучи написана к концу II в. по Р. Х., эта книга изображает нам этот культ в его последнем римско-вселенском фазисе и, несомненно, содержит элементы, чуждые эпохе эллинизма. Но позволительно будет сослаться на слова героя о посвятившем его жреце, на его сыновнюю к нему нежность и сыновнее почтение — несомненно, представление о *жреце, как о духовном отце*, впервые осуществляется в культе Исиды. А что это значит, это поймет всякий.

Но кроме того, многочисленность жреческого персонала допускала и большую торжественность религиозных церемоний... Более внушительную и радостную, чем древнегреческие процессии и хорей, чем ночь Дионисий и игры посвященных на светозарном лугу элевсинской Деметры? Этого бы я не сказал; но эпоха эллинизма вообще склонна заменять всенародную соборность виртуозностью специалистов — и в искусстве, и в агонистике, и в религии. И в этом отношении жреческое богослужение с народом в качестве зрителя, а не участника, пожалуй, соответствовало новым требованиям. Не буду и здесь предвосхищать того изложения, которое должно найти себе место в пятом очерке, оставлю нетронутым описание Апулея; но и геркулацкие фрески, относящиеся именно к эллинизму, в связи с литературными свидетельствами открывают нам многое. Служба Исиде была прежде всего постоянной: была утренняя служба “открытия дверей” храма, была и пополуденная. Открытие дверей... а древние греки его не знали? Нам случайно сохранился стих из потерянных “Жриц” Эсхила:

*Благовестуйте! Мелиссы вблизи,
дабы дом Артемиды открыть нам.*

Если присутствующие приглашаются соблюдать благовещее настроение (*euphêmia*) в то время, как жрицы Артемиды, мелиссы (пчелы), будут открывать ее храм, то, значит, это открытие было богослужебным актом. Да, мы многое знали бы лучше, если бы нам было сохранено побольше творений этого питомца элевсинской Деметры. Но и теперь мы можем сказать, что и другой питомец той же Деметры, Тимофей Элевсинский, знал, что он делал, вводя лишь такие обряды, которые имели параллели себе в исконно греческом богослужении.

Все же они были, по-видимому, в культе Исиды значительно сложнее. В закрытый еще храм входили прислужницы, “будили” ее приветственной песнью, причесывали, одевали и затем лишь открывали храм, чтобы она могла принять своих почитателей. Завеса распахивалась; взорам верующих представлялась богиня. Без сомнения, ее утренняя служба состояла в значительной степени в исполнении пеанов — они так и называются — в честь нее, вроде тех, которые для нее сочинил Деметрий Фалерский, поэт-философ; знаем еще, что молитвы сопровождалась потрясанием “систра”, звонка особой конструкции, по своему значению вряд ли многим отличавшегося от того, которым поныне сопровождается католическая литургия. Каково было содержание вечерней службы, мы не знаем; вряд ли, однако, можно сомневаться, что песни и систр находили себе место и здесь.

Это была ежедневная служба, но кроме нее Исида имела свои ежегодные праздники. Опять-таки не будем предвосхищать того, что нам подлинно известно только для эпохи римской империи: мы не можем быть уверены в том, что веселый всенародный праздник “корабля Исиды” существовал уже в нашу. Но зато несомненно существовал праздник *мистерий Исиды*, и эти мистерии — это и было то третье и главное, чего в ее культе искали верующие.



Зевс

Главным оно было, конечно, и для Тимофея, влившего дух своего родного элевсинского культа в мистический культ египетской богини. И здесь душа посвящаемого настраивалась созерцанием священной драмы, героями которой были Осирис и Исида, а содержанием — страдание, смерть и воскрешение первого, горестные поиски и самоотверженный подвиг последней. Посвящаемый переживал вместе со страдальцем странствие через ужасы мрака к блаженству вечного света; “я дошел до пределов смерти, я коснулся своей стопой порога Пересефоны; пройдя через все стихии, я вернулся обратно; среди ночи я увидел солнце, сверкающее своим белым светом; к богам и неба и подземной глубины я подошел и вблизи сложил им дань своего благоговения” — так говорит герой Апулея; и кто читал изображение элевсинских таинств в “Лягушках” Аристофана, тот знает, что в кратком рассказе Апулея, по крайней мере, столько же греческого, элевсинского, сколько и египетского.

Такова была религиозная реформа Тимофея, проведенная им по почину царя-эллина Птолема Спасителя, при дружелюбном содействии слуги Исиды, эллинизирующего жреца Манефона. Ее последствия были неисчислимы. Благодаря ей, Исида действительно завоевала весь культурный мир: да, но это была *эллинизованная* Исида: египетские украшения, которые она взяла с собою с берегов Нила, так же мало изменили ее эллиническое естество, как и “канопские” узоры третьего помпейского стиля — его эллиническую основу: в своеобразных, по все же не древнеегипетских льняных ризах — жаждущих мистического откровения поклонников утешала все та же Деметра Элевсинская, богиня тайн о синем покрове.

И все же одна разница была — разница крупная, решающая. Боги греческого Олимпа чуждались подземной тьмы; мы видели — прощаясь с жизнью, грек переходил под власть других богов и других законов (§ 5). Здесь было не то: Сарapis главой витал в эмпирее, а стопами попирали подземные глубины; отдавший ему при жизни поклонник и здесь, и там пользовался его неизменным покровительством. Основное различие в греческом пантеоне, различие олимпийских и хтонических богов, собиралось исчезнуть из сознания верующих, готовя путь Тому, Чья все превосходящая власть одинаково объемлет и земной, и загробный мир.

V. Адонис и Афродита

20. В предыдущих главах мы изучили вклады Анатолии и Египта в религию эллинизма. Переходя теперь к третьей греко-восточной области, к Сирии, мы должны прежде всего заметить, что ее роль, как оплодотворительницы античной религии, почти вся еще впереди. В нашу эпоху она сама является полем усиленной эллинизации со стороны своих царей Селевкидов; но, покоряясь им внешне, она в то же время ревниво бережет про себя своих презираемых западным миром кровожадных Ваалов в ожидании того, еще далекого момента, когда этот мир, униженный и расслабленный, и их призовет к себе.

Только одно сирийское божество уже с давних пор сумело доставить себе доступ в круг эллинской религии, использовав то чувство ее носителей, в котором заключалась их и сила, и слабость, — чувство красоты: это была Астарта с ее любимцем Адонем. Но, быть может, и это исключение лишь подтверждает правило: дело в том, что для этой четы Сирия была только переходной областью, ее же родиной была древняя Вавилония. А так как вавилонская религия нам к тому же и лучше известна, чем сирийская, то с нее целесообразнее будет начать.

В древневавилонском пантеоне богиня *Иштар* занимает особое место, как богиня самостоятельная и яркая, а не бледное женское дополнение к мужскому божеству. В силу коренного астрально-природного дуализма вавилонской религии и роль Иштар двойная: она и душа одной из семи планет, той самой, которая поныне, после двойной лингвистической метаморфозы, сохранила ее имя — вечерне-утренней звезды Венеры, — и богиня земного плодотворения и его условия, чувственной любви. В этом втором своем естестве она чествовалась безудержным половым разгулом, сакральным выражением которого была религиозная проституция; но созданный ею буйный урожай весны обречен гибели, разрушительное время года срывает одно украшение за другим у вянущей природы, снимает с нее под конец и ее зеленую ризу и отдает ее, обнаженную, во власть смерти. Так возник в сознании вавилонянина образ юного бога природы, *Таммуза*, любимца Иштар. Причина его гибели именно в его плодотворении — “причина смерти — любовь”, можно сказать и тут. А царица любви — Иштар: это она своими ласками обольстила Таммуза, она стала причиной его гибели.

И вот Таммуз покинул свет дня, стал жителем преисподней, где царствует Нергал и его грозная супруга Эрешкигаль... тут начинается для нас один из любопытнейших памятников вавилонской религии, “Сошествие Иштар”, как его принято называть. “Стала мыслить Иштар о стране без возврата”; отправляется туда, находит стража у первых врат, посылает его к царице Эрешкигали: “Пришла Иштар, твоя сестра”. Закручинилась владычица мрака... жалеет она богиню и ее неотвратимую судьбу? По ее приказанию страж пропускает ее через семеро врат, снимая с нее последовательно украшение за украшением; под конец, даже ризу стыда; обнаженной является она к Эрешкигали. Та заражает болезнью ее глаза, чресла, ноги, сердце, голову, всю ее — и с этого мгновения прекратилось всякое плодотворение на земле, вся живая природа заснула. Испугались высшие боги; создав слугу, они посылают его к Эрешкигали с властным словом. Эрешкигаль проклинает слугу, но переданное им слово исполняет; по ее приказу, ее прислужник Намтар окропляет Иштар живую водою, ведет ее обратно через семеро врат, возвращая ей у каждого последовательно отпавшие украшения... конец гимна плохо сохранился и загадочен, но все же видно, что и Таммузу уделяют живой воды, что он воссоединяется с возлюбившей его богиней. Опять весна на земле.

И красиво, и странно сплелись в этом мифе оба естества астрально-природной Иштар: мы узнаем богиню плодотворения, обрекающую гибели особь ради продления жизни породы, но узнаем и лучезарную звезду, спускающуюся через рубеж небосклона под землю, где предполагается царство мрака. Умирающая и воскресающая природа странно раздвоена в Таммузе и Иштар как *natura naturata* и *natura naturans*; первая в своем мужском, вторая в своем женском естестве, что уже совсем странно. Но мы, может быть, неправильно поступаем, рассуждая по-нашему в вавилонской атмосфере. Во всяком случае, Таммуз — символ расцветающей и увядающей природы. “О, пастырь! — поется в жалобном гимне в честь него, — ты — семя, не отдававшее влаги в борозде, зародыш, не принесший плода в поле, деревцо, не посаженное у орошающей струи, деревцо, корни которого подрезаны, лоза, не отдававшая влаги в борозде”.

Одно хотели бы мы узнать: видели ли вавилоняне в воскрешении Таммуза залог возможного освобождения также и человека из “страны без возврата”? Ученые-ассириологи бывают склонны это допустить, но я не вижу для этого, пока, никаких

оснований; воскрешение мертвых упоминается в богослужебных гимнах, но только как проявление силы соответственных богов, не в связи с воскрешением Таммуза, не как следствие освободительного подвига самой Иштар. И, думается мне, этим обусловлено также и то обстоятельство, что культ Иштар и Таммуза не имеет мистического характера. Конечно, вся религия вавилонян гораздо более подчинена жречеству, чем греческая, но о специальных посвящениях в таинства Таммуза мы не слышим. Религиозная мысль еще не прорвала своей природно-мифической пелены: служба Таммузу, справляемая храмовыми проститутками — только симпатическая служба умирающей и воскрешающей природе, вне связи с возможной для человека “лучшей участью” за пределами смерти. Такой “лучшей участи” для смертных людей Вавилон вообще не признавал.

21. Покорившие Вавилонию пришельцы семитского племени сами прониклись ее религией и стали посредниками между нею и своими западными соплеменниками, населившими Сирию с Финикией; им они принесли культ Иштар и Таммуза. Его сущность была сохранена, только имена были заменены другими. Иштар стала Астартой, хотя это имя не было обязательным; Таммуз же был обозначаем паричательным Adôn, что значит “Господь”. Немногочисленны свидетельства об этом культе: сирийцы и финикияне не оставили нам такой богатой литературы, которая могла бы идти в параллель с клинописной вавилонской; что же касается греческих, то они тоже не очень обильны, позднего происхождения и возбуждают подозрение в том, что они переносят в Сирию обратно определившиеся уже в Греции особенности культа и мифа.

Как бы то ни было, можно признать за достоверное, что одним из центров культа Адона и Астарты был город *Библос* в Финикии. Адон был ранен ведром на охоте в роще Ливана и умер от раны; на память об этом библицы ежегодно справляют “оргии” с плачем и ударами в грудь, после чего они приносят ему заупокойные жертвы как мертвому. А на следующий день они выносят его изображение (из усыпальницы?) на воздух, объявляют его живым и чествуют отрезанием своих волос и религиозной проституцией. В эти дни, будто бы, и протекающая мимо Библоса река, тоже носящая имя Адона, окрашивает свои волны в багровый цвет.

Местом столкновения и слияния финикийского и греческого элементов был остров *Кипр*; здесь финикийская Астарта превратилась сначала в “кипрскую богиню” (Киприду), а затем в Афро-

диту; здесь была помещена и родина ее любимца. Миф о нем получил следующую форму. У кипрского царя Кинира была прекрасная дочь, по имени Мирра. Воспылав нечестивой любовью к своему отцу, она путем обмана достигла своей цели, но под конец обман обнаружился, Кинир с мечом в руке бросился преследовать оскверненную осквернительницу — но боги, по ее просьбе, превратили ее в дерево, то самое, с которого сочится благовонная смола,



Афродита и Эрот

посящая ее имя. Через десять месяцев кора дерева лопнула и выдала младенца — Адониса. Воспитанный пастухами, он и сам стал пастухом. Своей божественной красотой он покорило сердце самой Афродиты, и она сделала его своим товарищем и любимцем. Однажды он, однако, отправился на охоту. Исход был для него роковым; вепрь, встретившись с ним, ранил его в бедро, и он от этой раны умер. Безутешно было горе Афродиты; оплакав своего любимца, она спустилась за ним в преисподнюю и добилась его частичного возвращения себе.

По решению Зевса, он отпущен треть года должен был проводить в преисподней, треть с Афродитой, а треть, где захочет сам — но он, конечно, и эту треть подарил своей божественной подруге.

Из Кипра культ Адониса рано проник в Грецию как колониальную, так и коренную. Самым ранним свидетельством о нем мы обязаны Сафо (VI в. до Р. Х.); она сочиняла обрядовые песни для праздников Адониса, из которых нам сохранен маленький, но содержательный отрывок (пер. Вяч. Иванова):

Что, Киприда, творить нам повелишь?

Никнет Адонис!

Бейте в перси, взрыдав, девы, по нем,

Рвите хитоны!

В пятом веке мы встречаем “Адонии” уже в Афинах; справляют их там плачем и жалобами суеверные женщины к великому неудовольствию властей — пришлый характер праздника живо чувствуется в этом к нему отношении представителей государства. Вообще, нигде в Греции до падения ее самостоятельности Адонии не получают официального характера: справляют их

частные кружки вроде того, для которого Сафо писала свои богослужебные песни. И притом, преимущественно, если не исключительно, кружки женщин: вторая после Сафо даровитая стихотворица греков, Праксилла, тоже писала адонические песни, и нам из них тоже сохранен отрывок — паивный плач умирающего Адониса:

*Бросить я должен красу над красами, лучистое солнце,
Бросить алмазные звезды и лик благодатный Селены,
Сочные бросить арбузы, и яблоки бросить, и груши...*

из которого мы заключаем, что в Греции праздник Адониса справлялся не весною, как в Вавилоне праздник Таммуза, а летом или ранней осенью.

Но тот же культ — вряд ли из Финикии, а скорее, непосредственно из Вавилона — проник и в семитскую Анатолию, главным образом, в Лидию, и там существенным образом изменил местный миф и культ Великой Матери и Аттиса. Имена остались местные; но была введена одна подробность, сближающая Аттиса с Адонисом: его самооскопление было заменено смертью на охоте, и притом именно от поранения клыком вепря. В этом, действительно, отличие лидийского Аттиса от того фригийского, о котором была речь в предыдущей главе. И это проникновение должно было состояться в очень ранние времена; оно успело повлиять на легенду о лидийских царях и создать тот ее вариант, который мы знаем, благодаря пересказу Геродота (I 36 сл.). Здесь Аттис (правда, с правописанием Atys, не изменяющим дела) является сыном царя Креза, и гибнет он от руки Адраста (“Неизбежного”, т. е. бога смерти) во время охоты на вепря.

Но это мимоходом; не в первый раз мы встречаем слияние Афродиты с Великой Матерью. Возвращаемся к настоящему Адонису. Мы проследили его судьбу в древнем Вавилоне, в семитской Сирии и в Греции эпохи независимости; теперь перед нами последний и главный для нас вопрос: роль культа Адониса и Афродиты в религии эллинизма.

22. Она именно такая, какой мы ее ожидаем при греко-восточном характере этого эллинизма: Адонис, не допущенный до тех пор в греческий пантеон, принимается в него теперь, *его культ из частного становится государственным*. Доказательств мы ищем прежде всего в царстве Селевкидов, взрастившем во времена опыты религию Адониса и передавшем ее собственной Греции. К сожалению

нию, оно мало дает о себе знать в нашей литературе; жаль, что не сохранилось почти ничего от придворного поэта Селевкидов, от Эвфориона! С другой стороны, мы знаем эллинизаторские тенденции Селевкидов, их нелюбовь ко всему варварскому, особенно в религии. Но культ Адониса был достаточно эллинизован своим долгим сожительством с эллинской Афродитой: в этой греческой — уж, конечно, не фикийской — форме его можно было принять в цикл государственных культов. И действительно, он был принят; мы заключаем это, правда, из очень немногословного свидетельства, оно состоит буквально из одного только слова, но это слово вполне доказательно. Это — имя месяца Adōnisios в Селевкии — неизвестно, какой, но, конечно, основанной Селевкидами. Прошу отметить форму — Adōnisios, не Adōnios; отсюда видно, что чествовался греческий Адонис, а не семитский Адон.

Этого мало; ничего не поделаешь. Красноречивее наши источники для третьего из греко-восточных царств, для птолемеевского Египта — точнее говоря, один источник, но зато первостепенный, — лучший поэт эллинизма, Феокрит. Он навещил Александрию в правление Птолемея II Филадельфа, в 60-е годы III века, был свидетелем праздника Адониса, справленного царицей Арсиной в ее дворце — праздника царского, прошу отметить, а стало быть, при тогдашней форме правления, государственного — и описал виденное им в одной из своих прелестнейших идиллий, в “Сиракузянках”. Описал он его в форме драматической: две землячки поэта, поселившиеся в Александрии сиракузские мещанки, приходят посмотреть на праздник. С трудом протиснувшись через толпу, они входят во двор царских хором; их взорам представляется открытая спереди зеленая беседка, в ней два серебряных ложа, на одном лежит кумир Адониса, на другом кумир Афродиты. Деловитые хозяйки, они обращают свое внимание первым делом на расписные материи, которыми устланы ложа:

*Что за ткачихи, Афина, покровы им эти соткали!
 Чья им искусная кисть создала этих образов* прелесть:
 Ведь, что живые, стоят, что живые, гуляют по ткани.
 Скажешь, с душою они: нет на свете мудрей человека!*

* Т. е. писанные красками образцы, по которым ткали.

Потом лишь приковывает их взоры и лежащий поверх спускающихся с ложа ткашей кумир:

*Сам же какой ненаглядный лежит на серебряном ложе,
Пухом весенним как раз золотя молодые ланиты,
Трижды любимый Адонис, и в мраке Аида любимый.*

То же скажет вскоре затем и певица богослужебного гимна:

*Лет жениху восемнадцать, поди — девятнадцать, не больше:
Пух золотой на устах, молодое не колет лобзанье.*

Само ложе — высокое, из черного дерева с золотыми и серебряными украшениями; пожки облицованы барельефами из слоновой кости, изображающими похищение молодого Гаимеда орлом, этот чудный символ тоски «вверх, вверх!», так хорошо переданной Гете в его дифирамбе об этом отроке. Чувствовала ли ее и наша певица?

*Что тут збена, что злата! Орлы же из кости слоновой
Зевсу-Крониду несут виночерпия в высь молодого.
Сверху — порфира ковров; они сна беспробудного мягче.
С гордостью скажет Милет и на Самосе пастырь загонов;
“Нашей работой твое изукрашено ложе, Адонис!”*
Ложе Киприде — одно, а Адонису-свету — другое.*

Перед ложами — столы с угощениями для блаженной четы:

*Все здесь лежит на столах, что в ветвях плодоносных поспело;
Садки нежные тут же в серебряных вижу корзинках;
Тут же в сосудах златых благовоний сирийских услада;
Тут же печенья манят — на листьях их пекут мастерицы,
Сок многовидных цветов к белоснежной муке прибавляя;
В меде ее ж разведя, иль в елее густом, налетели
Птичек пекарки для вас и зверьков всевозможных подобья.*

Тут наше внимание привлекают особенно упомянутые “садки” Адониса — это их техническое имя — в серебряных корзинках, характерная принадлежность именно нашего праздника. Приятно было украшать ложе Адониса *быстро* возвращенными цветами и злаками — это достигалось, вероятно, тем, что их поливали вином вместо воды, — которые, разумеется, так же быстро и вяли, не дав плодов: символ скоротечности жизни самого Адониса. Можно при этом вспомнить слова из вавилонского гимна Таммузу: “ты — зародыш, не принесший плода в поле” и т. д.

* Т. е. милетские мастерицы сделали ковры из самосской шерсти.

И наконец, сама беседка, осеняющая эту красивую сцену. И здесь, согласно эллинскому вкусу, природа украшена искусством, приличествующими скульптурными изображениями:

*Ложа — в зеленой беседке; анис (?) ее кроет приятный.
В ней средь листвы над четою младенцы-эроты летают,
Точно птенцы-соловьи, что пытаются на дереве смело
Крыльшек силу растущих и с ветки на ветку порхают.*

В Александрии, как вероятно и везде, где праздник Адониса приходился в жаркую пору года, — день горя следовал за днем радости; последний поэтому представлял не воссоединение любящей четы, а ее блаженную жизнь до разлуки. Поэтому и особенной литургической службы не было: парод приходил посмотреть на беседку и уходил, и только певички смеяли друг друга у лож, состязаясь из-за награды, пазначенной для лучшей. Нашим мещанкам посчастливилось: как раз после их прихода очередь дошла до прошлогодней победительницы. После приятного призыва богиши она продолжает:

*Видишь, сколь дивным тебе с вечноструйного волн Ахеронта
В месяц двенадцатый днесь возвращают Адониса Горы...*

Относящиеся к описанию лож и беседки стихи мы уже привели; заключение же гимна следующее:

*Радуйся ныне, Киприда, общению радуйся мужа!
Завтра ж с росой предрассветной мы города стогны
покинем*

*И понесем вас толпой, где у берега волны бушуют.
Волосы там распустив, расстегнув выше пояса платье.
Грудь обнажим мы свою и печальную песню затаем.
Милый Адонис, сюда приходишь и в Аид возвращаться
Силу имеешь один среди всех ты блаженных героев..
Радуйся, милый Адонис, и нам будь приход твой на радость!
Милостив будь к нам и ныне, Адонис, и впредь; дружелюбно
Приняли ныне тебя мы, и примем, когда ты вернешься.*

Праздник Адоний, значит, по крайней мере двухдневный — но, конечно, ничто не мешает предположить, что драгоценное сооружение, описанное нами, не на один только день было рассчитано, и что мы только случайно вместе с нашими мещанками попали на последний. Как бы то ни было, “завтра” предстоит праздник разлуки, а с ним и плач по Адонисе, тот самый плач, который мы имели в виду выше, приводя относящиеся к нему отрывки Сафо и Праксиллы.

Как видит читатель, и эти эллинистические Адонии не имели мистического характера: все, кому угодно, смотрят на беседу блаженшей четы, все слышат посвященный ей гимн, все “толпой” выйдут завтра на морской берег — почему именно туда, мы не знаем — оплакивать ее разлуку. И радость, и плач имеют только симпатическое значение: залогом воскресения также и чествующих обряды Адоний не служили, почему мы никогда не слышим о “мистах Адониса” наподобие мистов Деметры, Аттиса или Исиды. Благочестивые люди приходили на праздник Адониса и уходили с него, прощаясь с ним так, как это делают наши мещанки.

Все же для оценки религии эллинизма и этот государственный праздник Адониса имеет свое значение, так же как и мистерии Деметры, Аттиса и Исиды. Об этом значении и придется теперь поговорить.

23. Оставим в стороне коренную разницу между культом Адониса, с одной стороны, и Аттиса и Сараписа — с другой, а именно ту, что первый не был мистическим, между тем как оба последних открывали свою завесу только для посвященных; ведь и по эту сторону завесы эти два культа представляли достаточно интересного для обыкновенных смертных. Возьмем то чувство, которое находило себе удовлетворение одинаково во всех трех, — чувство “симпатии” в отношении божества, т. е. непосредственного переживания его судьбы. В чем заключалось его содержание?

Я думаю, если читатель сравнит вышеприведенные выписки из “Сиракузянок” Феокрита с прочитанной им раньше (§ 9) из гимна Каллимаха в честь Деметры — он будет поражен сходством религиозного настроения. И здесь, и там та же повышенная участливость, тот же, можно сказать напрямик, *религиозный*



Афродита

сентиментализм. И именно вследствие этого совпадения здесь и там, при совершенно ином характере религиозного чувства в гимнах древней Греции, я и поставил этот религиозный сентиментализм в счет не Каллимаху, а именно религии эллинизма. Не будем считать его преходящим явлением: мы найдем его в гимнах и размышлениях католической церкви, имеющих своим предметом страдания Спасителя и печали Богородицы.

Мы могли это удостоверить для культа эллинистической Деметры и Адониса, так как нам случайно сохранились стихотворения Каллимаха и Феокрита; и, конечно, мы не сомневаемся в том, что нашли бы его и в гимнах в честь Аттиса и Сарapisа — панах Деметрия Фалерского, например, — если бы они до нас дошли; явление это, таким образом, и всеобщее в нашу эпоху и, как доказывает только что приведенная справка, очень живучее. Сравним же на этой почве древний культ Деметры, хотя бы и эллинистической — с этими тремя новыми, хотя и эллинизованными; найдем ли мы разницу?

Там Деметра тоскует по Коре; здесь Великая Мать — по Аттисе, Исида — по Осирису-Сарapisе, Афродита — по Адонису: тоска — мотив общий, вызывающий симпатию участников празднества. Да, только там это была святая тоска матери по утраченной дочери — здесь тоска любовницы по том, с кем она делила сладкие, но слишком земные утехи чувственной любви. Элемент *эротизма* — законный где угодно, но только не в религиозном чувстве — совсем отсутствовавший в чистых мистериях Деметры, сильно расцветал в этих новых культах. Это не предположение; читатель сам мог прочесть свидетельство:

Пух золотой на устах, молодое не колет лобзанье.

Вот на какие мысли и чувства приводило поклонников созерцание блаженства божественной четы, предложенного их благоговейным взорам.

Тут, правда, напрашивается одно возражение, и даже два.

Во-первых, можно сказать, что и в исконно греческих мистериях этот элемент имелся палицо, если не в элевсинских, то в орфических: ведь и Орфея любовь к невесте, к Эвридике, заставила спуститься в преисподнюю. Это верно, и мы охотно пользуемся этим красивым мифом в подтверждение нашего догмата, что “любовь — привратница бессмертия”. Но миф об Эвридике — не содержание орфических мистерий, а только рамка, и не тоска Орфея, а страдания первозданного Диониса предлагались симпатии верующих.

А во-вторых, можно попытаться выделить хоть таинства Исиды из этого круга: она была, все-таки, не любовницей, а супругой убитого Осириса-Сарписа. И все же, отведу, на практике эротизм не был исключен, и мистерии Исиды стали не менее соблазнительны, чем мистерии Кибелы и Аттиса. Овидий в своей легкомысленной “Науке любви” прямо рекомендует их искателям игривых приключений (I 77):

*Не забывай и святыни телицы в льняном облачении:
Дев она делает тем, чем была Зевсу сама.*

Практика была очень красноречива; и мы имеем право утверждать, что религиозный эротизм вырос на почве именно этих эллинизованных восточных культов. Появилось полное соблазна мнение, противоположное тому, которое некогда создало религиозное скопчество (§ 14): мнение, что чувственный экстаз — лучший путь к религиозному экстазу... и все дальнейшее.

Появилось ли? Ясное дело, что мы не можем проследить всего подповерхностного развития религиозных практик, да еще тайных. Мистерии Диониса в породившей их варварской стране сопровождалась половым разгулом; это было понятно, так как они имели первоначально значение приворожения плодородности к земле. Греция, приняв их, очистила их от этого нежелательного элемента; можем ли мы поручиться, что это ей удалось вполне? Но, во всяком случае, в самих мистериях, поскольку они были греческими, этот эротизм не находил почвы; теперь же, с перенесением в греческий мир этих восточных культов, он ее



Эвридика

получил. Как религиозное скопчество, так и религиозная хлыстовщина выросла в соблазнительной укромности восточных таинств. Прошу сравнить нижеследующее надгробие нашей эпо-

хи (I в. до Р. Х.) в честь одной такой духовной особы, причастной к культу и Великой Матери, и Афродиты с Адонисом — надгробие, имеющее к тому же автором философа, хотя и эпикурейской школы, — Филодема:

*Здесь шаловливое тело Тригонии нежной зарыто,
Здесь упокоила персть цвет сабакейских (?) гетер.
Были сродни ей беседка и шум вдохновенных кимвалов
И беззаботный задор, Матери милый Богов.
По сердцу женская служба была Афродите влюбленной;
Чары Лаиды*-красы ей открывались одной.
Почва святая, шипов не рождай над любимицей Вакха:
Белым левкоем, прошу, камень ее увенчай.*

Надо ли настаивать на том, что и здесь эллипский дух покрыл тлен восточной распущенности обычным белым левкоем своей неотъемлемой красоты? Он остался верен себе; и все же это была опасная, роковая приправа. Сами ревнители этих культов это поняли, и позднее, уже в эпоху империи, постарались их очистить от нее; насколько это им удалось, покажет пятый очерк, но принцип “развратом спасешься” так и не удалось вырвать из сознания людей. Он заразил и раннее христианство, и молодой церкви стоило немалого труда его искоренить — поскольку она его действительно искоренила.

* Славнейшая из всsx гетер, жившая в конце V века.

VI. Древний Олимп

24. Все вышеописанные почти исключительно мистические культы восходят так или иначе к Деметре, богине таинств, и через нее к Матери-Земле; ими представлено хтоическое начало греческой религии. Но мы видели, что, вышедши из заветных пещер Земли, они не удовлетворялись той частью жизни верующих, которая запечатлена вторжением загробного мира и заботой о “лучшей участи” в нем: боги таинств взялись руководить человека и в его земной жизни с ее земными заботами, обеспечивая ему, например, безопасное плавание по бурным морям, а упомянутый девиз синопско-египетского пришельца “един Зевс-Сарапис”, казалось, устранял из сознания людей самого владыку древнего Олимпа. Спрашивается, как отнеслись к этим притязаниям его “легкоживущие” обитатели, что осталось от той религии радости, которую мы изучили в лучшую эпоху греческой культуры? Мы начали настоящий очерк с противопоставления друг другу двух течений греческой религии, явного и тайного; широкое распространение тайного занимало нас до сих пор; какова же была судьба явного?

Существует мнение, что оно сильно оскудело. “В течение третьего века религиозное чувство изменяется, хотя и не ослабевает. Часть верований хиреет, но другая часть еще сильнее выходит из испытания. То, что теряют боги Олимпа, идет на пользу единого бога; его еще только смутно различают, но его царство уже обеспечено” (Лафеи). Со второю частью этого положения я согласен: да, идея единого бога, не отвлеченного, как уже давно у философов, а культового, идея “единого Зевса” уже вырисовывается в сознании людей, и чем дальше, тем больше будет выигрывать в определенности. Только правильно ли, что в соответственной мере теряют почву боги Олимпа? — Но ведь этого требует логика! — А что же здесь требует самой логики? — Если Зевс един, то есть ли рядом с ним место Аполлону? — В том то и дело, что да; никогда не следует забывать, что мы находимся в области чувства, а не рассудка.

О богах Олимпа мы должны повести исследование особо, не довольствуясь заключением, которое нам может подсказать наш рассудок. Положим, это делают и Лафеи, и другие: они обращаются к литературе эллинизма, допрашивают — не его поэтов, ко-

торых позволительно не принимать всерьез, когда они романтически увлекаются верованиями святой старины, а его прозаиков, т. е. философов и историков... а впрочем, и поэтов, но только комических, не склонных к романтизму, Менаандра, Филемона. И тут, несомненно, обнаруживается тяготение к единому лучу божества и к отвлечению от пестрой радуги Олимпа.

Это и верно, и ценно; и все-таки мы должны потребовать отвода этих свидетелей. Писатели — не народ, а элита народа; а народ оставил нам достаточно памятников своей религиозной жизни, притом и в своей совокупности, и в лице отдельных своих единиц, сложение которых тоже дает совокупность. Итак, какую роль играли боги Олимпа в жизни общин по свидетельству их избранных представителей? И какую в жизни “среднего человека”, создающего своим многократным повторением ту же общину? Чтобы это узнать, надо от литературных памятников обратиться к надписям; что они нам показывают для эпохи эллинизма, т. е. от III до I в. включительно? Всякий, хоть поверхностно их просмотревший, должен сказать: величайшую заботливость общин о богах, храмах и всем богослужебном деле; это касается одинаково и таких передовых общин, как афинская, и самых захолустных.

Островку *Микону* удалось объединить свои “города”: он всей землей реорганизует их праздничные календари, определяя, в какие дни каких месяцев приносить жертвы своим богам — Зевсу олимпийскому, Зевсу хтоническому, т. е. Аиду, и Земле хтонической, Посейдону, Деметре с Корой, Аполлону, Дионису с Семейой, Ахелою (Мишель 714). Еще подробнее регламент жертвоприношений на острове *Косе* (М. 716-18); мы поражаемся их множеству. *Магеты* в Фессалии... но послушаем их самих (М. 842): “Так как наш город относится благочестиво ко всем богам, но особенно к Аполлону Коронейскому, оказывая ему величайшие почести за испытанные им от него милости, за то, что он через свой оракул давал и общине, и частным лицам указания, важные для их здоровья и благополучия; и так как справедливо, чтобы прорицалище столь древнее, удостоенное со стороны наших предков стольких знаков уважения, было предметом особой заботы со стороны города, тем более при все растущем наплыве к нему чужестранцев” — и т. д. — *Танагрейцы* в Беотии, во исполнение оракула Аполлона Птойского, заботятся о “принятии в венец” своих стен пригородного храма Деметры и Керы (Циен,

68). — Этот оракул принадлежал беотийской общине *Акрефиям*; ее граждане рассылают во все общины беотийского союза послов в видах усиления благолепия его празднества и притом, как мы заключаем по случайно сохранившемуся благоприятному ответу оропейцев (М. 699), с полным успехом. — Позднее те же акрефийцы (М. 706) заботятся и о божьем мире ради того же праздника того же Аполлона, причем находят себе поддержку в решении Амфикионов. — Схожий с танагрейским случай известен нам из жизни островка *Анафы* (М. 853): его гражданин Тимофей спросил оракул, построить ли ему часовню Афродиты, которую он намерен был пожертвовать общине, в ограде Аполлона или нет, и вследствие утвердительного ответа бога совет и народ имеют суждение о дальнейшем. — Ремонт существующих храмов и работа о посвященных дарах тоже дает повод к совещаниям совета и народа: *афиняне* издают постановление об очищении храма Афродиты Пандемос (М. 682), о своеобразной конверсии приношений “герою Врачу” (М. 687): предполагается из серебра приношений и монет отлить большой вишневый сосуд, причем имена жертвователей должны быть записаны на каменной плите, и в образованную же для этого дела комиссию избрать двух ареопагитов, трех депутатов от народа и ex officio жреца, стратега по общественным работам и архитектора по священным постройкам; *оропийцы* — о таком же сплаве посвящений Амфиарая (М. 827); *афиняне* — о поручении кефисийцу Диоклу, согласно его предложению, дарового ремонта храма Асклепия и Гигиен с правом поместить об этом памятную надпись над дверьми “для того, чтобы и других приохотить к подражанию” (М. 690); *смирнейцы* — о непричинении обид священным рыбам, “а буде кто таковую причинит, да погибнет он лютою гибелью, сам будучи съеден рыбами” (М. 728).

Особенно часто имеет община суждение о надлежащем использовании доходов с пожертвованных разными лицами на те или другие культовые пужды капиталов; так *дельфийцы* — с приношения Аттала II, между прочим, на жертвы Аполлону, Артемиде и Латоне (М. 263), они же и с пожертвования некоего Алексисша в честь того же Аполлона (Циен 78), *итакийцы* — с уступленной их Артемиде земли, причем оговорено: “если кто ослушается, то будет заботой богини” (Циен 83); *ферейцы* — с отказанной покойною Эпиктетой суммы на жертвоприношения 1) музам, 2) “героям” Фениксу (ее мужу) и Эпиктете и 3)

“героям” Кратесилоху и Андрагору (ее сыновьям) (М. 1001); *косцы* — о порядке жертв Зевсу и Афине Спасителям из средств Пифокла (Циен 131); *илионцы* — об использовании пожертвования Гермия для праздника своих Панафией (М. 731).

Столь же часто встречаем мы и похвалу от имени общины тому или другому гражданину за его усердие в службе богу: граждане лаконского города *Гифия* награждают пожизненным жречеством своих сограждан Филемона и Феоксена за постройку ими на свои средства храма Аполлона на площади (М. 185); самосцы в *Миное* аморгинской “венчают” Гегесарету ради ее благочестивого отношения к богам и дружелюбного — к ним самим (М. 713); *афиняне* венчают плющевым венком Зопира, пославшего свою дочь кошеносицей на праздник Паллады, “ради его благочестия и усердия в службе народу” (М. 688).

И так далее; мы можем привести лишь часть из сохранившегося, а сохранилась, разумеется, лишь незначительная часть из того, что некогда было. Это во-первых; а затем еще раз подчеркиваю, что за каждым таким свидетельством скрывается целая община, дух которой таким образом в нем отражается. А вместе взятые эти общины составляют Элладу.

Второй метод — изучение бесчисленных посвящений частных лиц тому или другому богу — здесь может быть только указан издали; так как за каждым из них скрывается только одно лицо, то образцы недоказательны, а для приведения серий здесь нет места. Ограничусь одним примером, дающим нам косвенное доказательство того, о чем идет речь. В Афинах постановляется принять меры к тому, “чтобы не затемнялся кумир бога (какого, неизвестно — сохранился лишь обломок надписи) множеством посвященных дощечек; пусть же жрец перенесет их из храма на паперть, и пусть впредь никто ни одной посвященной дощечки не ставит в храм без разрешения жреца”. Циен, принявший эту надпись в свой сборник *leges sacrae* (№ 39), очень удачно сравнивает ее с объявлением, прочитанным им на одной католической часовне в деревне Арисгаузен; его начало гласит так: “отныне запрещается ставить посвященные картины и дары в обновленной часовне, им место на паперти”.

Нет, положительно: оскудения религиозного чувства не замечается, Эллада по-прежнему усердно служит своим богам. Оскудение сказывается в другой области, тоже затрагивающей культ, но не чувство — в области экономической. Если не считать

выдвинувшегося, благодаря своему географическому положению, Родоса, то Греция вообще обеднела, общинам трудно было сводить концы с концами, и их гражданам тоже. Жрецы получали по обычаю отцов доходы с жертвоприношений; явилась мысль обложить их податью в пользу государства. Она была осуществлена в нашу эпоху кое-где по соседству с Азией введением азиатского обычая продажи жреческих должностей, которого цветущая Греция не знала. Свидетельствует ли это повшество об упадке религиозного чувства? Скорее, наоборот: оно доказывает доходность жреческих должностей, а стало быть — усердие частных лиц в службе богам. Наблюдается и другая перемена: если еще в III веке, в Афинах, отец, обрадованный, что его дочь Фила была удостоена чести быть “аррефорой” Паллады, посвящает богине ее изображение (М. 1041), то в следующем столетии, наоборот, в тех же Афинах народ венчает плющевым венком такого же отца, парядившего свою дочь канефорой той же богини (М. 688). Эти венки и прочие награды, к слову сказать, не следует понимать в смысле ослабления религиозного усердия у награждаемых — без поощрения, мол, не согласились бы: приходилось превозмогать экономические трудности, а тот факт, что награда исходила от народа, неопровержимо доказывает, как уже было замечено, живость и силу религиозности у этого народа.

25. Сказанное относится ко всем вообще олимпийским богам. Проследить роль каждого из них в религиозной жизни Эллады эпохи эллинизма нет ни возможности, ни надобности; все же один из семи олимпийцев заслуживает нашего особенного внимания, как тот, который как бы сосредоточил в себе все значение и обаяние явных культов Греции. Это тот, главный храм которого считался “общим очагом Эллады” — *Аполлон Дельфийский*. Велико было его значение в раннюю эпоху греческой истории: он руководил колониальным движением, он благословлял и свергал властителей, он вдохновлял законодателей и поэтов, он указывал всем верующим пути их земной жизни. Но именно в эпоху расцвета это значение пошло на убыль, чему виною была светская политика дельфийской коллегии: она благоприятствовала персам в годы национальной войны, Спарте в ее столкновении с Афинами, Филиппу в его замыслах против греческой независимости. Казалось, это последнее обстоятельство должно было окончательно подорвать обаяние Дельфов в эпоху эллинизма, когда греческие общины и союзы старались всячески

оградить себя от македонских захватов: случилось, однако, обратное, и эта эпоха стала временем нового расцвета Дельфов и их “срединного” храма. Друзья повредили, помог враг.

Как мы уже видели (§ 3), почти непосредственно после битвы в равнине Кора, определившей приблизительно состав эллинистических государств, началось *нашествие галлов* на Балканский полуостров. Его первой жертвой стала, конечно, Македония; правил ею тогда Птолемей Перун, — старший сын Птолемея I египетского; изгнанный из родины, он просителем пришел к Селевку и был им милостиво принят, но теперь, после Кора, изменнически умертвил своего победоносного покровителя. Он-то теперь во главе македонской армии выступил против галльских полчищ. Не благословил бог сражений оружия нечестивца: он был разбит галлами и потерял жизнь в бою. Вслед за Македонией и Фессалия открылась победителям — а было их свыше полутораста тысяч одной пехоты; их соблазняли богатства Эллады, паходившиеся и в частных руках, и в храмах, особенно же в храме дельфийском.

Известие о происшедшем и имевшем произойти всколыхнуло Элладу. Капитальные споры и вражда с Македонией были временно забыты; опять, как двести лет тому назад, все почувствовали себя эллинами. Теперь положение было даже еще опаснее: от галлов пельзя было, как некогда от персов, откупиться данью “земли и воды”, их целью было полное разорение страны и истребление жителей. И снова, как двести лет назад, теснина Фермопил засверкала от эллиских шлемов, снова афинские триеры помогали с моря ее защитникам. Но Спарта в защите уже не участвовала: ее заменяли этолийцы, союз которых был тогда самой крушой военной силой Греции. И доблестна и успешна была защита; но опять, как тогда, ее сломала измена. Местные жители взялись перевести галлов горными троинками в обход греческому войску, не из вражды к национальному делу, а чтобы избавиться от разорявшей их страну вражьей силы. Счастьем было, что афинские корабли могли принять фермопильских героев и доставить их невредимыми в Беотию.

Теперь и Фокида открылась хищникам, а в пей — цель их похода, дельфийский храм. В страхе бросились жители к прорицалищу бога, но он их утешил: он сам позаботится о них и о себе. Все же дело представлялось грозным: полчища Бренна, галльско-

го вождя, заняли подножия Парнаса, и греческие силы, слишком слабые, не могли задержать их напора. Еще немного — и “всеобщий очаг Эллады” был бы разрушен варварами.

И вдруг вся площадь земли, занятая галльскими войсками, вздрогнула; поражая ужасом непривычные к подобным явлениям умы северян, сгустились тучи, всегда окружавшие главу Парнаса, слышались раскаты грома, засверкали молнии — и при их свете эллины узнали в горних героев-заступников дельфийской святыни, увидели, как они направляли пламя Зевса на святотатцев, сжигая и их оружие и их самих. Им стало не до грабежей: день они провели в страхе, а ночь была и того страшнее. Наступила леденящая стужа; с туч посыпался густой снег, покрывая белым саваном галльский стан. Не думая о сне, они жались вокруг разведенных костров. Но и тут они не находили покоя: огромные валуны, отделяясь от парнасских круч, летели в равнину и, казалось, нарочно старались попадать в те места, где отряды врагов грелись у своих огней. Они уже были обессилены страхом и лишениями, когда взошло солнце; а при его свете они увидели перед собой эллинское войско, пришедшее защищать Дельфы, и, что было еще хуже, в тылу — легкие дружины фокидцев, умело обошедших их по знакомым тропинкам Парнаса. Жаркая это была битва; сам Бренн был ранен, множество галлов полегло.

Отчаиваясь в успехе, они решили отступить, прикончив своих раненых. Но неудача и тут не перестала их преследовать. На первом же почлеге их обуял “панический” страх; воображая, что эллины ворвались в их стан, они принялись колоть и рубить друг друга, в странном умопомрачении принимая родную речь за эллинскую, галльское оружие за вражье. Свыше десяти тысяч их полегло в эту ночь, а на следующий день не замедлил сказаться и обычный спутник панических отступлений — голод. С трудом, ценою невероятных потерь, удалось им дойти обратно до Фермопил; Бренн еще раньше, не вынося страха и стыда, утопил в крепком вине свою униженную душу. Но тут фессалийцы решились предупредить вторичный разлив галльского потока по их благословенной стране. Заперев их в Фермопильской теснине, они произвели среди них такую резню, что ни один варвар не вернулся к своим.

Так сдержал Аполлон свое слово.

26. Уважающая себя политическая история относится к этому рассказу с подобающим презрением: простая “ареталогия”, храмовая легенда, а на самом деле этолийцы вместе с афинянами и фокидцами отразили нападение галлов, которых было, надо полагать, не полтораста с лишком тысяч, а значительно меньше — за что им честь и слава. Но уважающая себя история религии не может не дорожить легендой: “чудо — любимейшее дитя веры”, справедливо сказал Гете, а вера — именно предмет этой науки. И если мы подробно пересказали легенду о защите Аполлоном своего храма от галлов, то именно для того, чтобы показать читателю, как велика была вера в могущество дельфийского бога в эпоху эллинизма.

А теперь вернемся к трезвой истории.

Опасность, которой подвергнулся дельфийский Аполлон, усилила любовь к нему всей Эллады: теперь более, чем когда-либо, он стал ее живым символом в борьбе с варварским миром. С другой стороны, этолийцы, его славные спасители, увенчав себя бессмертной славой, не устояли против соблазна остаться его светскими покровителями и впредь. Именно остаться: захватили они эту роль уже поколением раньше, как союзники Пирра в его войне с Македонией; но тогда этот захват был встречен эллинами очень недружелюбно, и афиняне в политической песне обратились к своему гостю Деметрию Градоосаждаателю с просьбой уничтожить этолийского сфинкса, насилующего Элладу с парнасской скалы. Теперь обстоятельства изменились; и когда этолийцы, желая подчеркнуть свою новую роль, учредили в Дельфах новые игры, игры Спасения (*Sôtêria*), и разослали по эллинским общинам глашатаев с просьбой принять в них участие, признавая их в их музыкальной части равноправными с пифийскими, а в гимнастической — с пемейскими, то просьба эта была уважена. Особой сердечностью отличается сохранившийся нам почти целиком хиосский декрет; приводим из него выдержку, интересную во многих отношениях (М. 365): “Вследствие и т. д., народ, желая и со своей стороны участвовать в чествовании богов, и помня о своей искренней дружбе с этолийцами, постановляет: в добрый час принять их предложение и признать состязания Сотерий, которые этолийцы учреждают в благодарность за спасение дельфийского храма Аполлона и всей Эллады, с награждением победителей венками, согласно постановлению этолийского союза...; воздать хвалу этолийскому союзу и увен-

чать его золотым венком за его благородство, благочестие в служении богам и доблести в войне с варварами. А чтобы все знали об этом чествовании, священноглашатаю возгласить в Дионисии в театре непосредственно перед состязанием отрочьих хоров, что народ хиосский венчает этолийский союз золотым венком за его благородство и благочестие в служении богам”.

Таковы были эти медовые годы этолийской гегемонии в Средней Греции, продолжавшейся целое столетие — и значит, долее афинской двумя веками раньше. Понятно, что союз, заняв преобладающее положение в амфикионии, не всегда удерживался от произвольных и насильственных действий; но дельфийский храм при нем, несомненно, увеличил свое обаяние. Его духовный авторитет признавался; к нему обращались желающие обеспечить право убежища за той или другой святыней. Не только греческие общины, и эллинистические властители заискивали перед ним — и пергамские Атталиды, и сирийские Селевкиды, и египетские Птолемеи. Главным торжеством Дельфов было обращение к ним Рима в 216 г. после поражения при Каннах; а так как последствием этого обращения были успехи побежденных в дальнейшей войне с Ганнибалом, то Рим временно и сам стал клиентом дельфийского бога и вторично к нему обратился десятью годами позже с запросом относительно смысла одного оракула Сивиллы. Как результатом этого вторичного обращения было введение в Рим культа Великой Матери и начало ориентализации Рима, — это мы увидим в четвертом очерке.

Особенно близкими были отношения Дельфов и Селевкидов по причине, о которой придется сказать вскоре; это было на руку этолийцам, которые и сами заключили союз с сирийскими властителями — на гибель себе. Но вскоре за победой над Ганнибалом начались вмешательства римлян в дела греческого востока. Их первой жертвой стал царь Македонии; пришлось Дельфам приветствовать победу потомков Энея над притеснителем Эллады — быть может, искренне. Ближе и ближе стали отношения их к Италии и Риму, сильнее их обаяние. Но союзником македонского царя в его войне с Римом был Антиох Сирийский; союзник также и этолийцев; победа над ним Рима в 191 г. повела к роспуску этолийского союза. Ну, что ж, тем лучше: Дельфы были, таким образом, “освобождены” от своего покровителя и господина. Правда, место этолийцев занял Рим; при-

шлось и за этой заменой признать хорошую сторону и рядом с этолийскими Сотериями учредить в честь нового покровителя новые игры — Ромеи.

Гегемония Рима принесла Дельфам не упадок, а, скорее, еще больший расцвет их обаяния. До того они были стеснены неприязненными отношениями своих покровителей-этолийцев к ахейскому союзу, отчуждавшими от них всю подвластную последнему область: теперь это стеснение отпало, клиентела оракула расширилась также и в эту сторону, а также и в сторону Италии. Росло и росло число дельфийских “проксенов” (т. е. государственных гостеприимцев, по-нашему, почти “консулов”) по всей вселенной, становящейся постепенно из греческой греко-римской: а так как Дельфы умело поддерживали связи и с литературным и художественным миром, то и поэзия и изобразительные искусства взапуски украшали земную обитель Аполлона. Одним словом, первое столетие римской гегемонии было для Дельфов эпохой нового, еще не виденного благополучия; обращение Греции в римскую провинцию около середины этого столетия ничего в этом отношении не изменило.

Гром грянул в начале следующего. Очень вероятно, что пророчество Сивиллы, грозившее сыну древней Трои гибелью через десять веков после смерти его праматери, содействовало роковому безумию, обуявшему греческий мир. Этот срок — 83 год — приближался; но кто будет вершителем рока? Если вообще кто-либо, то, конечно, могучий царь азиатского востока, Митридат. И вот Эллада признает его, отрекаясь от гибнущего Рима. Но Рим не погиб: его спасла могучая рука Суллы, и легководерная Греция не замедлила почувствовать тяжесть этой руки. Дельфы были разграблены, обаяние их прорицалища пало надолго. Из духовного центра вселенной оно обратилось в скромный очажок местного значения, дававший частным людям указания о местонахождении их беглых рабов и успешности задуманных ими торговых предприятий. “Выдохлась, видно, вещая сила Земли, вдохновлявшая некогда Пифию”, — объясняли современники Цицерону греки.

27. Упадку значения дельфийского оракула в I в. до Р. Х. содействовало также крушение той эллинистической монархии, которая была в течение двух веков его наиболее горячей поклонницей — *Сирии Селевкидов*, обращенной в 63 году в римскую провинцию. Причину и проявление этой доброжелатель-

ности полезно выяснить теперь; это — одна из самых любопытных страниц в истории религии и религиозной политики эллинизма.

Как читатель мог заметить, вклад Сирии в эту религию был наименее значительным: в то время как Анатолия и Египет дали эллинскому миру первая — Великую Матерь, а второй — Исиду с Сараписом, чрезвычайно влиятельные своим мистическим культом божества, — из Сирии он почерпнул только сладострастную идиллию Афродиты с Адописом, к тому же давно уже эллинизованную и ничуть не мистическую. Причина этой разницы заключалась в том, что религиозно-политическая задача, которую Селевк поставил себе в своем ближневосточном царстве, коренным образом отличалась от той, которую имели в виду Лисимах и Аттал в Анатолии и Птолемей I в Египте. Те хотели, по возможности, объединить единством культа оба подвластных им элемента населения, эллинский и восточный; для этого им нужна была греко-восточная религия и реформа Тимофея. Именно этой цели не преследовал Селевк Победоносец; гнушаясь варварского элемента в подвластном ему населении, он был строгим и последовательным *эллинизатором*.

Главным средством эллинизации было, в подражание Александру Великому, основание греческих городов на всем протяжении бывшей персидской монархии, поскольку она была подвластна Селевку — а не забудем, что эта подвластная ему территория еще доходила до границ Индии, обнимая, кроме частей Анатолии, Сирию, Месопотамию и собственную Персию. Так вот на этом, правда, значительном пространстве, он основал не менее 75 греческих городов; называл он их отчасти в честь своей семьи, с собой включительно (так возникло, в честь его отца 16 Антиохий, в честь его матери 5 Лаодикий, в честь его самого 9 Селевкий, в честь его первой жены 3 Апамеи и в честь второй 1 Стратоникей); отчасти же в честь своих родных македонских, или же греческих, городов. По-видимому, он наметил себе целью постепенную эллинизацию всех этих земель; и если принять во внимание могучую вербующую силу эллинизма и пассивность значительной части его подданных, то эта цель вовсе не покажется утопической. Отложение Парфии, внутренние неурядицы в его доме при его внуках и вмешательство Рима помешали ее достижению.

Что и религия должна была служить орудием эллинизации, было ясно; но Селевк хотел, чтобы это была чистая эллинская религия, а не эллинизованная местная. Все же политическое благоразумие советовало при выборе такой религии остановиться на той, которая представляла возможность наиболее тесного сближения с местными. И с этой точки зрения выбор не представлялся сомнительным. Царство Селевка, повторяю, состояло из Персии, Месопотамии и Сирии. В Персии пользовался наибольшим почетом позднейший могучий соперник христианства, Митра; его римляне, когда он к ним перешел, называли *Sol Invictus*. Главным богом Вавилона “был Мардук, который, согласно самой вавилонской религии, олицетворял солнце; наконец, сирийские Ваалы тоже были солнечными божествами, в силу чего тот из них, который при Аврелиане (середина III в. по Р. Х.) был приобщен к римскому пантеону, и получил там имя бога-Солнца. Итак, было ясно, бывшие подданные бывшего Великого царя были солнцепоклонниками. Греки это знали давно. Еще в V веке Аристофан в своей “Ирине” влагает в уста своему герою следующий забавный донос (ст. 410):

Тригей: *Селена, знаешь, и негодный Гелий,
Давно злоумышляя против вас,
Решили варварам предать Элладу.*

Гермес: *Что ты! Зачем же так они хлопочут?”*

Тригей: *Затем, что мы приносим жертвы вам,
А варвары всегда о них радеют.*

Если, затем, спросить, какой из общепочитаемых греческих богов имел наиболее солнечный характер, то ответ опять-таки не будет сомнительным: таковым был только *Аполлон*. Было бы неправильно полагать, что Аполлон — это и есть бог-Солнце: ни в культах, ни в мифах он с ним не отождествляется. Но он несомненно от Солнца, так же как Деметра от Земли; в обоих этих божествах эллинская религия переросла религию природы, но сохранила на себе ее следы. Вот почему религиозная философия и на верхах, и на низах признает Аполлона богом-Солнцем. Но еще важнее, с нашей точки зрения, то, что таковым его уже с давних пор признавали и персы. Когда Датис в 490 г. во главе своего флота переплывал Архиселаг, направляясь в Аттику, где его ждал Маратон, делосцы покинули свой остров; но он упрямил их вернуться: “Я и сам настроен так, и царь мой так приказал, чтобы я оставил неприкосновенной родину обоих божеств” (Геродот VI

97) — т. е. по-гречески Аполлона и Артемиды, а по-персидски — Солнца и Луны. Это был Аполлон Делосский; еще ближе сердцу персов Аполлон Дельфийский, открыто ставший на их сторону во время их похода на Элладу и действительно совершивший то, в чем Аристофан шутливо упрекал Гелия.

Всем этим путь был Селевку предначертан: его олимпийским союзником в деле эллинизации его царства мог быть только Аполлон. И действительно, он стал ревностным распространителем его культа. Легенда — быть может, и не совсем народного происхождения — рассказывала, что когда его отец Антиох был на войне в качестве полководца Филиппа, то его мать Лаодика увидела сон, будто к ней входит Аполлон и в благодарность за ее любовь дарит ей перстень с изображением якоря, поручая ей подарить его тому сыну, которого она имеет родить. Проснувшись, она действительно нашла в своей постели перстень описанного вида; а когда она через девять месяцев родила, у ребенка на бедре оказалось родимое пятнышко в форме якоря. Этим ребенком и был Селевк. Перстень Аполлона сопровождал его во всех его походах, охраняя его жизнь среди величайших опасностей — между прочим, и в том баснословном походе, который он предпринял с границ Индии против находящегося тогда в зените своего могущества Антигона. Его слоны, подарок индийского царя, решили тогда сражение под Ипсом в его пользу и сделали его внезапно царем всей передней Азии. Можно себе представить, какую пищу эти чудесные успехи дали фантазии его подданных.

Тотчас после Ипса он основал свою новую столицу, Антиохию на Оронте, переводя туда жителей из соседнего города, основанной его соперником Антигоном. Близ самого города он велел разбить роскошный парк из лавровых деревьев, окружностью в десять верст с лишком; это была Дафна (Daphnê — “лавр”), отныне излюбленная резиденция сирийских царей и вельмож, античный Версаль. Центр этого парка занимал величественный храм Аполлона Дафнейского или Пифийского; действительно, это было подворье дельфийского храма, с новым оракулом и новыми пифийскими играми — центр религии Аполлона на Востоке. Для храма требовался кумир; он и был ему дан, прекрасный и величавый — тут мы вторично встречаемся с тем именем, которое уже раз привело нас в недоумение: кумир Аполлона Дафнейского был работой Бриаксида, так же как и кумир

Сараписа в Александрии. Бриаксид был одним из творцов Мавсолея около 355-350 гг.; мог ли он же быть творцом Сараписа для Птолемея I, т. е. не ранее 320 г.; Тогда мы обошли затруднение, благодаря традиции, согласно которой Сарапис попал в Александрию из Синопа. Теперь же затруднение еще больше: в Антиохии Бриаксид мог работать не раньше 300 г., года ее основания. Должны ли мы и здесь предположить, что Бриаксид изготовил свой кумир для другого города и что Селевк его оттуда увез? Это было бы полным подражанием Птолемею; все же надо признать, что этот раз традиция нам навстречу не идет.

Оставим загадки; факт все-таки тот, что творцом Аполлона Дафнейского был Бриаксид. Его вид нам известен по описанию Либания и по монетам. Славилась ласковость его облика, нежность его мраморной шеи; бог был изображен выступающим вперед, в длиннополом золотом (т. е. позолоченном) хитоне с кифарой в левой руке и чашей в правой. "Так и кажется, что он поет... да кто-то и слышал, как говорят, как он, играя на кифаре, пел песню в полуденный час (*meridianus daemon!*). А содержащим песни было восхваление Земли; ей, думается мне, и приписит он возлияние из золотой чаши за то, что она сокрыла деву, разверзшись и сойдясь вновь".

Эти последние слова Либания требуют объяснения. Дело в том, что в Аркадии существовал старинный миф о любви Аполлона к нимфе Дафне, дочери бога местной реки Ладона и самой матери-Земли. Дорожа своей девственностью, Дафна хотела спастись бегством: когда же он стал ее настигать, она взмолилась к своей матери, и та, разверзшись, приняла ее в свое лоно. С того места, где она исчезла, выросло лавровое дерево; Аполлон понял, что это и есть его превращенная милая, и с тех пор лавр — его любимое дерево. Миф этот, будучи аркадского происхождения, стал бродячим; последним местом его прикрепления была Антиохия. Дело в том, что когда Селевк охотился на берегу Оронта, его копь ударом копыта вышиб из земли острие стрелы; на нем Селевк прочел имя "Феба" и вывел из него (несколько смелое) заключение, что именно здесь Аполлон высыпал стрелы из своего колчана с горя об утрате своей возлюбленной. Отсюда Дафна, как имя рощи, и все дальнейшее.

Итак, вот какого рода мысли навевал на людей кумир Бриаксида: эротизм также и здесь. Ласковость взора, нежность шеи — и кифара... для чего кифара? Это нам скажет помпей-

ская степопись; влияние на нее Антиохии как раз за последнее время все более выясняется. Он играет на ней, преследуя деву, призывный, любовный напев: останови свой робкий бег, вкуси блаженство в объятиях того, кто тебя любит! Но нет, Дафна не послушается его — и ему останется только возлиянием почтить ее исчезновение и украсить свое чело венком от ее дерева. — Это ли хотел изобразить Бриаксид? Не знаем; но так понимала его творение веселая, изнеженная Антиохия и двор старого льва, Селевка Победоносца.

28. Таким-то образом исполнился, наконец, золотой сон Дельфов, приснившийся им еще три столетия тому назад: сон о вселенской религии Аполлона, опирающейся на союз с Тарквиниями в западной, на союз с Персией в восточной половине мира. Те две измены, которыми дельфийская коллегия себя запятнала в глазах свободолюбивой Эллады, принесли, наконец, свои желанные плоды: расположение к Персии подготовило благоприятную почву для посева, расположение к Македонии произвело и сеятеля в лице едва ли не лучшего среди полководцев царя-героя, нареченного сына Аполлона. А потому не будем лучше говорить об изменах: религии, сознающей в себе стремление стать вселенской, не дозволено замыкать себя в пределы одного только народа, хотя бы и эллинского.

Сон исполнился: с антиохийской Дафны Аполлон царил над Востоком. Как к нему отнеслись его народы? Признали ли они в нем своего Митру, Мардука, Ваала? Традиция об этом молчит, но это не ее вина: антиохийская литература эллинистической эпохи известна нам гораздо хуже, чем пергамская и александрийская. — Или же солнечный аспект юного бога был совсем затемнен влюбленным Аполлоном Бриаксида? — Он был в пору изнеженным антиохийским леваитинцем; пусть и было много, все же ими были не все. А для людей с более глубокой душой, с серьезными религиозными запросами Аполлон оставался Аполлоном Пифийским, сыном Зевса, богом великого пришествия, принесшим людям науку о том, как очищать себя от греха. “Пророк отца-Зевеса Аполлон”, — гласит известный стих о нем; “Велик, велик ты у престола Зевса”, — говорят ему Эвмениды в одноименной трагедии Эсхила. Аполлон, как бог-сын, неотделим от Зевса, как бога-отца; своим пришествием он спас царство своего отца от той гибели, которая ему грозила от Гигантов; но это было забыто, как был забыт и первоначальный, родственный смысл популярного сказания об убиении им Пифона,

дельфийского змея; помнили зато, что он принес людям искупление от грехов. И, разумеется, никто не усомнится в том, что это-то и есть самая глубокая идея в той религии, которая, благодаря Селевку, утвердилась в долине Оропта — той долине, южным продолжением которой была долина Иордана.

Рядом с Аполлоном и Деметрой меркнут остальные боги древнего Олимпа: ни один из них в эллинистическую эпоху не обнаружил такого стремления к прозелитизму. Зевс, правда, не в счет: он стоит рядом с Аполлоном, как бог-отец рядом с богом-сыном; местами, впрочем, и его именем прикрывается тот или другой чужеземный бог, вроде того

египетского Аммона, который просиял одно время, благодаря соседству греческой Кирены, и даже удостоился чести прослыть небесным отцом Александра; или того сирийского Ваала, которого называли Зевсом Долихеном и изображали с перуном в деснице, разъезжающим стоя на быке — правда, это случилось лишь в эпоху всемирной им-



Гефест

перии. Артемида совсем стушеввалась рядом со своим братом, хотя дафнейский храм и был посвящен им обоим — великая Артемида Эфесская, как мы уже видели, ничего, кроме имени, не имеет общего с дочерью Латоны. Правда, родственная с ней Геката получила внушительную известность как богиня привидений и черной магии, но, скорее, на низах. Гера с Гестией не играет роли в эллинистической религии, так же как и их брат Посейдон; эта олимпийская аристократия не обладала решительно никакой силой привлечения умов. Афродита пользуется некоторой популярностью в соединении с Адоном; но мы уже видели, что это, собственно, сирийская Астарта. Дионис через своих “технитов” подчиняет весь понимающий мир до границ Индии обаянию театра Еврипида, но это всего менее религиозная победа; его же собственные оргии в своем орфико-

пифагорическом претворении после яркого расцвета на Западе подвергаются в начале II в. сильнейшим гонениям со стороны римского правительства, а если и возрождаются в I в. (в так называемом новопифагореизме), то уже без Диониса. Гермеса — доброго пастыря мы видели в свите Деметры Элевсисской; правда, он и независимо от нее, проникши из своей Аркадии через Кирену в Египет, слился там с богом Тотом и стал источником так называемых “герметических” откровений; но так как расцвет этого герметизма относится уже к эпохе вселенской империи, то здесь им заниматься не приходится. Роль Ареса и Гефеста, скромная уже в эллинскую эпоху, становится еще скромнее теперь; Афина гордо царит на своем Акрополе — в Афинах,



Гефест и Фетида с доспехами

как и в Пергаме, — чуждаясь всякого соприкосновения с варварским миром. Об Асклепии — боге ли, герое ли, все равно — будет еще сказано.

Без оговорок, как видит читатель, дело не обошлось, но это не изменяет его сути: все-таки главными божествами эллинистической религии, имеющей своим условием и основанием сожителство варварских народов с эллинским, остаются два божества древнегреческой религии, Аполлон и Деметра, бог-сын, великий у престола своего отца, и богиня-мать. Мало-помалу народы привыкают к этим двум воплощениям божества; именно то, что они познают их под различными именами, и теперь уже, и еще более впоследствии — именно это приучает их отвлекаться от всяких имен и обращаться мыслью и чувством к тому, что под этими именами скрывается. Идет долгая, воспитательная работа; но она успешна, и чем далее, тем более уготовляется путь, наравне с единым всемогущим богом, этим двум более близким и доступным божественным естествам — богу-сыну и богине-матери.

VII. Культ героев и апофеоз

29. "... Таковы почести, воздаваемые спартапской общиной ее царям при их жизни; после же их смерти происходит следующее. Всадники возвещают по всей Лаконике о случившемся, и город обходят женщины, ударяя в котел. По этому сигналу необходимо, чтобы из каждого дома двое свободных, мужчина и женщина, присоединились к скорбящим — не исполняющим эти требования грозят тяжелые пени. Закон же лакедемонян, касающийся смерти царей, совпадает с тем, который соблюдают варвары в Азии. А именно: после смерти лакедемонского царя, чтобы из всей Лаконики, не считая спартиатов, определенное число периеков по принуждению отправилось на похороны. И вот, когда они, а равно и илоты и сами спартиаты, вместе со своими женами, много тысяч, сойдутся в одно место, они ударяют себя усердно в лоб и издают нескончаемые стоны, пазывая в каждом данном случае последнего умершего царя лучшим из всех. А если кто из царей погибнет на войне, они изготовляют его подобие и выносят его на украшенном ложе. После же похорон у них в течение десяти дней пустует площадь и не происходит выборных собраний: эти дни посвящены скорби".

Так описывает Геродот (VI 58) похороны царей у спартапцев, отмечая сходство их обычая с персидским; а так как Спарта — единственное греческое государство, в котором уцелела царская власть, то мы вправе распространить сказанное им на похороны греческих царей вообще. А Ксенофонт, имея в виду эти самые почести, выражается так (Гос. Лак. XV 9): "спартапские законы определяют царям выдающиеся почести, равняющие их уже не с людьми, а с *героями*".

Что же такое эти герои? Этимология слова темна; из нее ничего вывести нельзя, кроме вероятного родства с именем богини Геры, которое, однако, прибавляет только новую загадку к прежним. По смыслу же герои — это избранные среди покойников, ставшие предметом не только семейного, но и общественного или государственного культа. Этот культ, таким образом, усиленный культ душ. Подобно последнему, он отсутствует у Гомера; подобно ему, он существовал, однако, в предшествовавшей ему и современной ему Греции; подобно ему, он и у него выдает свое существование несколькими непоследовательностями; подобно ему, наконец, он получил широкое распространение в послегомеровской Греции до позднейших времен.

Первоначальные герои — это, по-видимому, те, о которых говорит Геродот, покойные цари. Оно и понятно. Чем любой гражданин был для своей семьи, тем царь был для всей общины; семейному культу там соответствовал, поэтому государственный культ здесь. Можно, однако, предположить, что среди этих героев особенно почетное место занимали цари-родоначальники, те, о которых повествует “героический” эпос; это — единственные, которых еще Гесиод знает под этим именем.

В послегомеровскую эпоху круг героев значительно расширился. Это стояло несомненно в связи с аристократизацией, а затем и демократизацией Греции: царей-героев не стало, а между тем нежелательно было лишить общину тех потусторонних сил, которые представлялись воплощенными в героях. Возник поэтому обычай считать героями тех, которые оказали общине выдающиеся услуги. А это были в первую голову *основатели*, экисты или ктисты общины — для древних общин обязательно люди мифической старины. Хорошо, если таковые были известны, подобно Кадму в Фивах; если же нет, то сочиняли имя такового по имени самой общины; Лакедемон основал герой Лакедемон, Коринф — “сын Зевса Коринф”. Значило ли это, что в реальность возводилась фикция? Вовсе нет. Ведь кто-нибудь должен был быть основателем Коринфа; ему, реальному лицу далекого прошлого, и воздавали честь под этим именем. При греческих представлениях об относительности имен это было вполне естественно: как бы он ни назывался, мы будем почитать его под этим именем. Тем более, что это, вероятно, и было его именем: основатель ведь называл по своему имени основанный им город, — так, по крайней мере, полагали. Но города основывались также и в историческую эпоху, в виде ли колоний, подобно Амфиполю, или путем синэкизма, подобно вышеупомянутой (§ 8) Мессене; в таком случае и его исторические экисты (в Амфиполе, например, Агпюи, сподвижник Перикла) после смерти получали в нем героические почести.

Своего рода государствами в государстве были его меньшие группы — будь то политические, т. е. филы и фратрии, или общественные, т. е. кружки, корпорации и т. д. С первыми дело было ясно: каждая такая политическая единица имела своего героя *архегета*, по имени которого она называлась; со вторыми затруднений было больше, и признание героев-архегетов корпораций не стало всеобщим обычаем.

Экист и архегет был как бы отцом основанной им политической единицы. Но по античным воззрениям, как греческим, так и римским, спаситель (Sôtêr) почитался наравне с родителями, и праздник спасения был как бы вторым днем рождения. Неудивительно поэтому, что и общины воздавали героические почести наравне со своими основателями также и своим спасителям. Таковыми были первым делом законодатели, спасшие своими установлениями общину от гражданской смуты и обеспечившие ей священное для грека “благозаконие” (eunomia); затем, во-вторых, герои в нашем смысле слова, принявшие смерть на поле брани за отечество. Леонид был на все времена героем в Спарте; еще дальше пошли в этом отношении демократические Афины — все павшие под Марафоном были признаны героями для своего отечества. Это было, разумеется, прекрасно; все же путь, указанный этой героизацией, оказался впоследствии довольно скользким. Но об этом ниже.

А раз причиной героизации была признана *заслуга* перед общиной, то этим самым открывался новый, длинный ряд кандидатов в герои. Заслуги были возможны в самых различных областях. Они признавались за боголюбивыми жрецами и прорицателями, за вдохновенными поэтами — Гомером, Гесиодом, Пиндаром; за теми, кто — характерное для Греции воззрение — своими изобретениями поднял человеческую жизнь на более высокую ступень. — Но разве они были известны? — Это, согласно вышесказанному, не так важно. Гончарное дело (керамика) несомненно полезное изобретение... воздадим же честь “герою Кераму”. Мельники пусть поклоняются герою “Милету” (Mylês), рудокопы — герою “Алету” и т. д.; боги уж разберут.

Таким образом, определяется круг, очень широкий, героев; это — те же, которым позднее Вергилий назначает место в своем Элисии:

*Воины, ревностно кровь за отчизну пролившие в битве,
Чистые сердцем жрецы, соблюдавшие долг свой при жизни,
Лиры владыки святой, оправдавшие Феба заветы,
Изобретатели, чьим наша жизнь стала выше искусством,
Все, кто делами любви благодарную память оставил.*

30. Но это уже позднейшее представление; по исконно греческому культ героя был прикреплён к его могиле — это и естественно, раз этот культ был усиленным заупокойным куль-

том. Понятно, однако, что лишь в редких случаях могила героя, которому учреждался культ, была известна; как же было поступать, если ее палицо не оказывалось?

Этот вопрос связан с другим: как учреждался в историческое время культ героя? Ответ: по указанию оракула, почти всегда дельфийского. К нему обращались по поводу беды, постигшей государство или угрожающей ему; оракул тогда советовал воздать почесть такому-то герою, чтобы замолить его гнев или приобрести его милость. Следующим вопросом было: а где пайти его останки? Оракул и на этот счет давал указания; останки находили по приметам (например, сверхчеловеческому росту) и торжественно переносили на место их окончательного упокоения; так, в 478 г. усердием Кимона были перенесены из Скироса в Афины останки Тесея. Это перенесение останков было первым праздником в честь нового героя. Если же пайти их было невозможно, то герою сооружалась “пустая могила” (кенотаф), в которую, путем сакральных обрядов, призывалась его душа.

Спрашивается: как понимать эту *руководящую роль оракула!* Во всяком случае, очень серьезно. “Бог не измышляет новых героев, он не увеличивает собственным могуществом и произволом сонма местных святых — он только находит их там, где человеческие глаза не могут их видеть; он, сам все проникающий своим взором, как дух, узнает духов и видит их действующими там, где человек ощущает только последствия их деятельности” (Роде). Но, конечно, эта централизация, так сказать, в руках Дельфов всего дела героизации не могла не усилить их обаяния, подобно самой катартике (т. е. очищению от скверны), с которой она была в значительной степени связана. И Дельфы охотно пользовались этим могучим рычагом религиозной деятельности: время их расцвета было и временем распространения культа героев по Греции. И когда они в начале V в. пожелали замкнуть не в меру расширившийся круг, объявляя повогероизованного Клеомеда “последним героем”, это оказалось уже невозможным: движение, ими поддерживаемое, переросло их собственные силы, и они оказались не в состоянии соблюсти свое собственное постановление.

Над могилой героя ему сооружалось капище (*herdon*), формы и размеры которого были различны: для особенно многочтимых, вроде Тесея, оно могло вырасти в настоящий храм. Здесь и совершались жертвоприношения в его честь. Они были принци-

пиально отличны от жертвоприношений в честь богов: те происходили днем, эти почью или в сумерки; для тех брались светлые, для этих черные животные; там они приносились на высоком алтаре, здесь на низком “очаге” (eschara); там по сожжении символических частей остальная туша служила угощением для живых, здесь животное сжигалось совсем, и никто не должен был даже отведать его мяса. Одним словом, там жертвоприношение имело олимпийский, здесь — хтонический характер.

Жертвы эти приносило государство, если герой был, подобно Тесею, общегосударственным; или же непосредственно заинтересованная политическая или социальная группа. Но независимо от этого существовал в Греции красивый обычай, свидетельствующий особенно ярко об интимном, душевном характере этого культа: это был обычай трехкратного возлияния перед началом попойки. Первое и третье возлияния полагались в честь Зевса, но среднее между ними, второе — в честь родных героев; они приглашались каждый раз разделить радость радующихся.

Взамен воздаваемого ему почета герой оказывал важные услуги как общине в ее совокупности, так и отдельным ее членам. Как существо среднее между богом и смертным, он был для людей призванным посредником в их сношениях с богами, благодаря его заступничеству, они легче могли найти милость у них; примером — правда, малочтенным — может послужить вышеупомянутый (§ 10) герой Шенгун. Но, помимо того, полагали, что после смерти он преображался как телесно (т. е. в своем внешнем виде), так и духовно. Он становился существом сверхземного роста и красоты — eumorphos, как принято было говорить. Но и силу получал он выше той, которая сопутствовала ему при жизни. Это была прежде всего сила *вещая*: как познавший тайны дух, он мог внушать хорошие решения тем, которые с верой подходили к его могиле. Лишь разновидностью этой вещей силы была сила *целебная*: почти все герои были героями-исцелителями, хотя у некоторых из них — Асклестия и других — эта сила, доведенная до высшей степени, превосходила все другие. Герой-сосед дома оказывал свое *покровительство* его благочестивым хозяевам; комедия правов не упустила этого благодарного мотива незримого покровителя обижаемых сирот, как это можно заключить по недавно нам возвращенному началу комедии Менандра, носив-

шей именно это заглавие — заглавие *Hêrôs*. Этот образчик озарил нас очень ласковым светом важную сторону семейной жизни греков; здесь особенно наглядно сказались уютный, так сказать, характер их религии. Но величавее была, конечно, та помощь, которую герои оказывали всей общине, притом в самую трудную минуту ее жизни — в минуту *военной* опасности. Полагали, что герои самолично вступают в бой против ее врагов; простые люди представляли себе это заступничество наглядно и реально, более развитые, вероятно, духовнее, но в его факте были согласны все, и Фемистокл, конечно, выражал всеобщее чувство, когда он после саламинской победы смиренно заявил, что ее одержали не они, эллины, а их боги и герои.

Эта помощь была последствием их силы; но откуда же получалась у них эта сила? Дельфийский оракул, как мы видели, только удостоверял ее наличие, наделял их ею не он, а кто же? Софокл отвечает нам: боги. Он же называет нам и имя этой силы: *charis*, “благодать”. А за что награждались они этой благодатью? — Нам ли, христианам, об этом спрашивать? А *gratia gratis data*?

Конечно, иногда и человеческий ум мог проникнуть в тайны божьей воли, и даже довольно часто: мы ведь видели, какую роль играла заслуга покойного перед общиной, как повод к его героизации. Нетрудно было поверить, что и боги, освятившие человеческое общежитие, принимали во внимание эти гражданские заслуги человека при наделении его благодатью. Но вот Эдип, изгнанный из своей фиванской отчизны, нищий слепец, является в Афины — и тут он рачением богов становится источником благодати для приютившей его страны, будущим ее оплотом в военную грозу; за что? Поэт подсказал нам ответ: за его страдания, сделавшие богов как бы его должниками. А Одиссей, которому Тиресий предвещал:

Тебе же вне моря

*Смерть суждена, и постигнет она, благосклонная, долгой
Жизнью тебя утомленного, друг. А кругом тебя люди
Счастливы будут...*

Тоже за его страдания? Вероятно; но то Гомер и называет его “многострадальным”, если мы правильно переводим этим словом его *polytlas*. Но мы знаем и такие примеры, которые нас заставят только руками развести.

31. Чтобы понять те черты веры в героев, о которых придется говорить теперь, надо твердо помнить, что культ их либо развился из культа душ, либо, во всяком случае, с ним тесно связан. А между тем, в представлении об оставившей тело душе совмещаются два друг другу прямо противоположные: она и блаженный дух, охраняющий своих близких, но она же и страшное привидение, от которого спасаются заклятиями и чарами. Само собою разумеется, что и душа вообще благодетельная будет карать своих оскорбителей; соответствующую деятельность мы встречаем и у героев, и ее мы, как не определяющую их основного характера, оставляем в стороне. Из тех же двух противоречащих друг другу основных представлений о душе развиваются два представления о герое, столь же резко друг другу противоречащие: это, выражаясь по-нашему, герой-святой и герой-упырь. О первом была речь в предыдущем; поговорим и о втором.

Мы не будем удивлены, прежде всего, убедившись, что представление о нем развивается преимущественно на низах общества; здесь оно становится даже преобладающим. Гиппократ в своем замечательном по широте взглядов сочинении “О священной болезни” борется с предрассудками людей, воображающих, что болезненное состояние души, заставляющее людей вскакивать по ночам с постели, — последствие “наваждения героев”. Полемику в другом роде имеем мы у баснописца Бабрия, писавшего в самую эпоху расцвета магии и вампиризма: у него герой является во сне своему почитателю: “О благе моли ты богов, мы же посылаем только зло; поэтому, если тебе понадобится зло, обращай смело к нам: зол мы пошлем тебе много, даже если ты попросишь только об одном”. Шутливая греческая поговорка, которой человек отклонял от себя подозрение в злом умысле — “я не из этих героев” — тоже свидетельствует о наличии класса принципиально, так сказать, злых героев. Интересно присмотреться к их деятельности — причем мы, повторяю, оставляем в стороне наказания, посылаемые добрыми героями за понесенные ими оскорбления — героя Анагира, например, за порубку его священной рощи — которое обыкновенно с нею смешивают.

В южноиталийском городе Темесе стало одно время появляться по ночам страшное существо, все черное и облаченное в волчью шкуру: бросаясь на прохожих, оно душило их до смерти. Никакие меры не помогали, стали уже помышлять о том, чтобы покинуть всей общиной нечистое место. Все же решили предва-

рительно спросить дельфийский оракул. Оракул ответил, что чудовище — дух некоего Ликаса, забредшего некогда в Темесу, совершившего здесь насилие над девушкой и за это убитого возмущенными жителями. Он ответил далее, что этот Ликас успокоится не раньше, чем ему, как герою, будет воздвигнуто капище и ежегодно отдаваема самая прекрасная девушка в городе. После этого прошло несколько лет; почные нападения прекратились, темесейцы могли оставаться в своем городе, но и ужасный ежегодный выкуп уплачивался исправно. Но вот в 170 г. в Темесу пожаловал некто Евфим, уроженец соседних италийских Локров, на обратном пути из Олимпии, где он победил в кулачном бою; это было как раз тогда, когда новая жертва в капище Ликаса ждала своего мучителя. Захотелось ему проведать этого “темесейского героя”; он дал себя отвести в капище. Вид несчастной девушки внушил ему и сострадание, и любовь: он дождался ночи, — и когда “герой” пришел, он был неприятно поражен, увидев перед собой вместо обычной легкой и сладкой добычи — кулачного бойца. Но Евфим не дал ему опомниться: вступив с ним немедленно в бой, он выгнал его из храма, преследовал до взморья и загнал наконец в святую пучину, обезвреживающую всякую нечисть. Тогда он вернулся, отпраздновал свадьбу с освобожденной красавицей и жил с ней счастливо до глубокой старости; а затем он, не изведав смерти, и сам стал героем.

Нетрудно узнать в этой красивой сказке храмовую легенду (“аретологию”), прикрепленную к капищу героя Евфима; возможно, что ее возникновение было отчасти обусловлено и соперничеством между Темесой с ее злым и Локрами с их добрым героем. Но поражает нас здесь роль Дельфов — не потому, чтобы мы верили в ее историчность, нет, мы берем из легенды только то, что мы вправе от нее требовать: факт, что народная совесть могла приписать “общему очагу Эллады” установление такой безправственной службы. Для его объяснения возьмем другой пример: он касается вышеупомянутого “последнего героя”, Клеомеда из Астипалеи.

Он тоже, подобно Евфиму, был кулачным бойцом, но ему не повезло: участвуя в олимпийских играх в 496 г., он неправильным ударом убил своего противника, вследствие чего венок ему присужден не был. Вернувшись на родину с позором вместо ожидаемой чести, он обезумел и опрокинул столб, на котором держался потолок местной школы. Потолок обрушился и похоронил под собою учившихся детей. Преследуемый разгневанны-

ми гражданами, убийца бросился в храм Афины и, увидев в нем пустой ларец, спрятался в нем, захлопнув крышку над собой. Преследующие стали открывать ларец; это им долго не удавалось; когда же, наконец, под их руками крышка отскочила, в ларце не оказалось никого. Удивленные граждане сообщили в Дельфы о таинственном исчезновении преступника; им было, однако, отвечено:

Астипалеец отсель Клеомед — из героев последний.

Жертвами чтите его: непричастен он смертной уж доле.

И пришлось астипалецам соорудить канище тому, которого они хотели побить камнями.

Это уже не сказка, а быль; тем более напрашивается вопрос: что это за страшный посетитель “подземной благодати”? Нечестивый убийца певинных детей, в лучшем случае — невменяемый безумец: на какие благочестивые мысли может навести культ такого человека? Действительно, враги античной религии из лагеря и вольнодумцев, и христиан не упустили этого примера. — Мы можем догадываться, что именно правдивая сомнительность этого героя подсказала Дельфам мысль о том, чтобы замкнуть героев вообще; но что же ответили бы они, если бы их спросить о причине этой страшной героизации?

Я думаю, вот что. “Дарованная нам вещая сила дает нам возможность установить возведение того или другого покойника в сонм героев и, таким образом, наделение его превосходящим могуществом; но причина этого возведения — тайна самих богов. Считаясь с этим, мы отвечаем на вопросы людей, что им следует сделать для того, чтобы новообъявленная сила стала для них если не благотворной, то как можно менее злотворной: все наши ответы направлены на то, чтобы людям было “лучше”; а лучшим является меньшее из двух зол”. Во всяком случае, приведенные примеры доказывают скорее искренность и убежденность дельфийской жреческой религии; вероятно, в ее экзегетике имелись приметы, по которым можно было установить героический характер покойника; и среди них, вероятно, было отмечено и таинственное исчезновение его тела. На это имеются указания; достаточно сравнить легенду об Эмпедокле и его прыжке в кратер Этны.

32. До сих пор наша характеристика культа героев относится в одинаковой мере и к древнегреческой, и к эллинистической религии; краткий ее эскиз помещен поэтому и в посвященном

первой очерке. Если я здесь остановился на ней подробнее, то это объясняется тем, что именно в эллинизме культ героев стал почвой, на которой зародились новые, хотя и не очень утешительные, религиозные формы.

Переходя мало-помалу к ним, предупреждаю, что для них имеют особенную важность два класса героев: герои-кτισсты и герои-спасители. Еще напомню, что хотя обряды культа героев и отличаются существенно от обрядов культа богов, но для отдельных просветленных существ граница между тем и другим классом была довольно зыбкой: Гераклу поклонялись, где как герою, где как богу; то же самое приблизительно касалось Асклепия, Диоскуров, Амфиарая, Левкофеи и др. Иные становились героями после своей смерти, иные и не изведав смерти, вроде только что рассмотренного Клеомеда. Но никогда человек при жизни не становился ни героем, ни, тем более, богом; пока Эллада была еще настоящей Элладой, это правило соблюдалось строго.

И все же зародыши его разложения были палицо. В самом деле, города основывались и в историческую эпоху — в 437 г. Агнон, друг Перикла, “основал” колонию Амфиполь на Стримоне. Представим же себе психологию этого человека, знавшего еще при жизни, что после смерти он станет “героом-кτισстом” этого города; или, что еще интереснее, психологию амфиполитов, знавших, что через несколько лет они будут обращаться с молитвами и жертвоприношениями к этому самому человеку, которого они теперь видят в своей среде! Не ясно ли, что он уж теперь должен был стать для них как бы полугероом?

Агнону, впрочем, недолго пришлось пользоваться героическими почестями в основанной им колонии: отношения между Амфиполем и Афинами испортились во время Пелопоннесской войны, спартанская партия получила в нем перевес, и когда в 424 г. спартанский полководец Брасид взял Амфиполь, его там приветствовали как “спасителя”. А так как вскоре после этого подвига он пал под стенами освобожденного им города, то уже ничто не мешало, устранив Агнона, учредить героический культ Брасиду как “герою-спасителю”. Обращались ли в Дельфы, не знаем; но препятствий и оттуда быть не могло: Дельфы в Пелопоннесской войне сочувствовали Спарте.

Политика вторглась в религию; это было нехорошо и стало вскоре еще хуже. Афинский морской союз, ставший под конец в тягость его членам, был разрушен спартанским полководцем Ли-

сандром, разбившим в 405 г. афины при Эгоспотаме; в благодарность за это “спасение” Иония стала воздвигать ему алтари, не то как герою, не то как богу, а соседний с пей Самос даже праздник своей богини-покровительницы, Гереи, переименовал в Лисандрии. Новшеством здесь было то, что эта героизация (или апофеоз) была постановлена в честь живого человека; вряд ли можно признать случайным то обстоятельство, что не коренная, а азиатская Греция первая решилась на такую меру. Об ее авторизации со стороны Дельфов ничего не слышно, и она крайне невероятна.

Это случилось еще к концу V в. В начале IV поразительные успехи Агесилая, первого посетителя повой спартацкой гегемонии, побудили фракийских фасосцев чествовать его таким же образом; сам царь, скромный в своей спартацкой простоте, об этих почестях не помышлял. Более серьезную попытку сделал в середине столетия Филипп Македонский: па то он был основателем пазвапных в честь него, впоследствии столь знаменитых Филиппов, и в качестве потомка Геракла имел руку в основанных последним олимпийских играх. Действительно, он после Херонеи велел соорудить в Олимпии капище, “Филиппей”, с драгоценными статуями, изображавшими и его, и его семью, и распорядился, чтобы в процессиях его кумир следовал за кумирами олимпийских богов. Но это не было еще апофеозом и к его Македонии не относилось; там он по-прежнему жил, пил и папивался со своими приближенными, почти как равный с равными.

Решающий шаг был сделан его сыном, Александром Великим; после своих сказочных побед он потребовал божеских почестей не только от отдельных городов — а был он ведь основателем и, стало быть, героем-кτισгом тридцати с лишком Александрий, которые вряд ли стали дожидаться его смерти, чтобы почтить его как такового, — но и от главных греческих общин, а также и от своих приближенных. Причины этого образа действий для нас поныне загадочны. Был ли он актом глубокой политической мудрости, подсказанным ему желанием объединить его разнообразных подданных под знаком единой, хотя бы и кощунственной религии? Или простым сумасбродством, в котором выразилось его опьянение собственными успехами? Или он был ему внушен населением отвоеванной у персидского царя области, где, “подобно иудеям, и другие поработанные народы

мечтали об идеальном царе-боге, имеющем вернуть своему племени и всему миру желанное величие” (Группе)? — отклик его требования встретили различный.

В Афинах правящей македонствующей партии нетрудно было при угрюмом молчании друзей Демосфена добиться льстивого народного постановления; Спарте скорее удалось соблюсти свое достоинство в ее “лаконическом” декрете: “Если Александр желает быть богом, да будет он богом”; наибольшую стойкость, однако, об-



Зевс

наружили македонцы, как непосредственные приближенные заговестившегося на чужбине царя, так и оставленный им в Македонии наместник Антипатр, наотрез отказавшийся признать высокомерные притязания своего повелителя.

В одном историки, впрочем, довольно согласны между собою: как бы они ни объясняли психику самого Александра — в его почине они признают попытку *ориентализации* греческой религии. Предшествовавший в самой Греции культ героев-кτισов и спасителей дал только внешнюю зацепку; сама идея живого царя-бога была восточного происхождения.

33. Мы встречаем ее в двух различных формах в обеих главных частях монархии Ахеменидов — ярче всего в Египте, в более смягченном виде в Персии. Там, в *Египте*, божественность властителя принадлежит к исконым догматам. “Только в двух пунктах царь отличается от настоящих богов: в то время как Ра, Осирис или Тот посят эпитет “великих богов”, фараон при жизни довольствуется титулом “благого бога” и лишь после смерти получает также и тот другой эпитет. А во-вторых, он при жизни, по крайней мере, в более раннее время, еще не пользуется настоящим культом с храмами, жертвоприношениями и жрецами” (Эрман). Эта последняя оговорка, однако, не имеет для нас значения, так как Птолемеи примыкают, конечно, к поздним периодам египетской религиозности.

На помощь догмату приходила легенда. Полагали, что когда новая царица “сидела в красоте своего дома”, к ней являлся в образе ее мужа величайший бог местности. Она просыпалась от окружающего его благоволия и улыбалась ему. Тогда он приближался к ней в своем настоящем виде, и она ликовала по поводу его красоты. Он “делал с ней все, что ему угодно было” и затем покидал ее с обещанием, что она родит сына, который будет царем Египта. Таким образом, фараон был действительно “сыном Ра”, как он официально назывался, и Александр Великий принял только наследие своих египетских предшественников, поощряя легенду о павещении его матери Олимпиады Зевсом-Амоном, т. е. этим самым Амоном-Ра.

Что касается Персии, то ее царь, по мнению греков, тоже был богом:

Бога ты женой у персов, бога матерью слывешь,

обращается хор у Эсхила к царице-вдове, супруге покойного Дария и матери Ксеркса — “бога дочерью”, прибавил бы он, вероятно, если бы знал, что его героиня была Атоссой, дочерью Кира. Подлинные персидские грамоты не подтвердили этой греческой теории: “подобно царям Вавилона и Ассура и персидские не были пребывающими на земле богами наподобие фараонов” (Эд. Мейер). Теория эта была, вероятно, заключением из того чрезмерного, по греческим представлениям, почета, которым персы окружали своего владыку, и прежде всего, из его внешнего знака, так называемой “проскинезы”, т. е. обычая падать ниц при встрече с ним. Это-то и было то, в чем Александр пожелал быть преемником побежденного монарха и чем он возбудил наибольшее возмущение у своих македонских подданных: проскинеза считалась символом обожествления.

При диadoхах наступил период лучшего ознакомления с нравами народов Востока; поэтому неудивительно, что настоящий апофеоз возник не на персидской, а на египетской почве. Все же не сразу: непосредственные преемники Александра слишком живо помнили свое собственное возмущение притязательностью своего царя, чтобы последовать его примеру. С их стороны мы поэтому никаких попыток в этом направлении не встречаем. Правда, они все были основателями городов и поэтому кандидатами в герои-кτισты всех этих Кассандрий, Лисимахий, Антигоний, Деметриад, Селевкий и Птолемаид; про некоторых мы знаем

даже, что они пожелали при жизни предварить свою героизацию. Но это были муниципальные культы, державшиеся более или менее старинных греческих рамок; государственная религия ими затронута не была.

Драгоценное тело умершего в Вавилоне Александра досталось Птолемею I; трудно сомневаться в том, что он с самого начала имел в виду похоронить его в Александрии, но для этого нужно было, чтобы этот еще только строящийся город принял более или менее готовый вид и, главное, чтобы был окончен величественный храм-памятник, который Птолемей сооружал в честь своего покойного полководца и царя. Его тело было поэтому временно похоронено в Мемфисе, и Птолемей успел умереть, не исполнив своего намерения. Исполнить его пришлось его сыну и наследнику, Птолемею II, тогда еще не Филадельфу; но если династический интерес и заставлял его внимательно относиться к памяти основателя эллинистического Египта, то личный интерес еще более привязывал его к тому, через которого египетский венец достался ему самому.

Птолемей I еще при жизни получил от благодарных родосцев, которым он помогал в их героической обороне против Деметрия Градоосаждателя, почетное прозвище Спасителя (*Sôtêr*); оно и осталось за ним. Его наследник не был его старшим сыном: своим престолом он был обязан той любви, которую его отец питал к своей второй жене, его матери Беренике. Вполне понятно поэтому, что он учредил в Александрии и их культ рядом с культом царя-основателя, и притом их обоих как “царей-спасителей” (*theoi Sôtêres*). Все же это был культ мертвых; до полной египтизации было далеко.

Но тот же Птолемей II вторым браком был женат, согласно египетским обычаям, на своей родной сестре, тогда уже пожилой Арсиноэ; по ее смерти он и ей, как дочери обоготворенных Сотеров, посвятил храм (или придел) под культовым прозвищем “богини братолюбивы” (*thea Philadelphos*). И это еще не нарушало традиции. Но сестра незаметно притягивала к себе и брата: египетские воззрения, как мы видели, этому благоприятствовали, сам царь вряд ли особенно противился — мало-помалу храм “богини Филадельфы” превратился, еще при жизни царя-участника, в храм “богов Адельфов”. Свершилось роковое для западной культуры событие: *кощунственная идея царя-бога была принята в греческую религию*. Остальное пошло уже

гладко: за “богами (Фил)адельфами” последовала при третьем Птолемее чета “богов-Эвергетов”, за ней “богов-Филопаторов” и т. д. О титулатуре дает нам представление начало розеттской надписи — той самой, которая послужила нам ключом для разрешения проблемы иероглифов: “В правление молодого, принявшего венец от отца, владыки венцов, великославного, установившего Египет и благочестивого в служении богам, победителя супостатов, исправившего человеческую жизнь, владыки тридцатилетий (?) подобно великому Гефесту (т. е. Птаху), царя подобно Гелию (т. е. Ра), великого царя верхних и нижних мест, отпрыска богов-Филопаторов, которого Гефест одобрил, которому Гелий доставил победу, живого образа Зевса, сына Гелия, Птолемея приспосуженного, возлюбленного Птахом...”, причем разумеется Птолемей V Эпифан (т. е. Объявленный — дополняя: бог), тогда, т. е. в 136 г., еще 12-летний мальчик. Все же царь пока только допускает, чтобы его называли богом, сам не пользуясь этим эпитетом в своих указах; но вскоре, еще в том же II веке, и этот последний остаток скромности был утрачен.

В царстве Селевкидов, согласно вышесказанному, были сдержаннее. Селевк I официально игнорировал дафнейскую легенду о своем происхождении от Аполлона (§ 27), оказывая всякого рода почести своему земному отцу Антиоху; лишь после своей смерти он получил от своего сына божеские почести, зато чрезмерные, как — даже не “бог”, а “Зевс-Победоносец” (Zeus Nikator). Кто видит в своем отце Зевса, тот себя как бы проводит в Аполлоны; и действительно, этот сын, очень деятельный и дельный Антиох I, был после смерти обожествлен, как “Аполлон-Спаситель” (Sôtêr). Но при жизни впервые его сын Антиох II, современник и враг Птолемея Филадельфа, последовал примеру последнего и установил в своем царстве для себя божеские почести со жрецами, храмами и жертвоприношениями; особого культового имени он не получил, а был назван просто “богом”, каковым именем его впервые приветствовали милетцы за то, что он признал их независимость, освободив их от их тирана. Все же сам себя называет богом впервые Антиох IV Эпифан — тот самый, неудачливая политика которого в Иудее повела к восстанию Маккавеев около середины II века. Пример Селевкидов повлиял, в свою очередь, на царей Пергама; но здесь это движение остановилось. Македония осталась верна здравым традициям Антипатра и Антигона Гоната, и сиракузское царство, несмотря на все свое сходство с эллини-

стическими монархиями, тоже осталось свободным от этой неутешительной аберрации религиозного чувства. Если, таким образом, оставить в стороне явно льстивые заявления некоторых общин коренной Греции, относившиеся исключительно к чужим, а не к своим властителям, то эту аберрацию можно будет ограничить варварской территорией эллинизма.

34. Но все же она существовала и требует себе объяснения. Мы же стараемся вдуматься и, еще лучше, вчувствоваться в религиозные явления античного мира; как же нам отнестись к этому? Если Груше в своей рационалистической истории греческой религии говорит, что “человек, обожествляя себя, не столько человека возвышает к богам, сколько богов низводит к людям”, то это заявление, подкуная своей эпиграмматичностью, не оправдывается историей: мы встречаем апофеоз в эпохе не падения, а, наоборот, подъема религиозного чувства. Нет, было бы неправильно видеть здесь своего рода *Rückbildung*, уродливый продукт его старческой немощи; надо искать иного объяснения. Для него нам открывается несколько путей.

1) Одним из сынов возрожденной Эпимионидом и просветленной таинствами Деметры Мессены был знаменитый или прословутый *Евгемер*; родившись вскоре после ее основания, он стал приближенным македонского царя Кассандра, вообще жаловавшего философов. Уже после его смерти он написал свое главное сочинение, находясь в кругозоре его противника, Птолемея I, — быть может, в тогдашнем убежище выдающихся литераторов, на острове Косе.

Этим сочинениям была “священная запись” (*hiera anagraphê*). В ней автор рассказывал об одном из своих “многочисленных путешествий, предпринятых по поручению Кассандра”; оно завело его на группу островов Индийского океана, один из которых, остров Паухея (т. е. по-дорицески “всепрекрасный”) и привлек его особое внимание. Он описывал его внешний вид и нравы его жителей — трезво и деловито, чуждаясь обычных в утопических романах того времени преувеличений и прикрас, чем и заслужил доверие серьезных людей также и в главной части своего сочинения, для которой описание самого путешествия было только внешней рамкой.

Дело в том, что в главном храме Паухеи Евгемер прочел запись на золотом столбе, имевшую своим составителем древнего царя страны, Зевса; ее содержанием были деяния как деда и

отца составителя, Урана и Кроноса, так и его собственные. Они все были благодетелями человечества, создав своими трудами его культуру; между прочим, первый, Уран, установил также почести “небесным богам” и был, таким образом, творцом религии. Взамен этих благодетелей Зевс установил божеские почести также и им, благодетелям, притом деду и отцу после их смерти, а самому себе еще при жизни. Когда он, в свою очередь, умер, — а именно на Крите, где и показывается его могила — его дело продолжали его дети, как об этом свидетельствовало продолжение записи Зевса, составленное Гермесом; все они были удостоены звания богов, кто за одни, кто за другие заслуги.

Такова “история”; а вот какова заключающаяся в ней религиозная философия. *Почитаемые Элладой боги — не что иное, как обоготворенные люди.* Значит ли это, что Евгемер был атеистом? Вовсе нет. Во-первых, он признавал наличие “небесных богов”, именно тех, которым учил поклоняться Уран — правда, не говоря, по-видимому, кто они такие. А во-вторых, что же из того, что Зевс, Аполлон, Гермес были некогда людьми? Это не мешало им быть теперь настоящими богами. Именно ознакомление с египетской религией подсказывало такое решение вопроса. Ведь, согласно ей, и Осирис, и Исида, и Гор, и Тот были некогда людьми; несмотря на то, они египтянами почитались как боги, и притом такие, выше которых у них не было. Как люди, они “упорядочили Египет”; читатели помнят эту фразу даже в розеттской надписи, где ею, по-видимому, мотивируется божественность 12-летнего Птолемея Эпифана. Да и грекам эта мысль не была совсем чужда: Дионис, сын смертной Семелы, жил некогда среди людей и за приписанный им дар вина был удостоен высших почестей — это не мешало ему быть полноправным богом наравне с высшими. Конечно, строгая философия требовала — в силу принципа “всякому-происшедшему будет конец” — предвечности для вечных богов, хотя Платон в “Тимее” сумел обойти и это затруднение; но Гесиод, например, в своей “Теогонии” — одно это заглавие сколько говорит! — держался иных взглядов, и многие шли за ним.

Одним словом, прямого атеизма в этом учении Евгемера еще не было; все зависело от его ответа на вопрос: “суть ли обоготворенные настоящие боги или только считаются таковыми?” И, по-видимому, он имел благоразумие ответа не давать. А раз положительный ответ был логически возможен — “евгемеризм”

мог дать настоящую философскую и историческую подкладку самообожествлению Птолемея Филадельфа и его последователей. Надо быть благодетелем — sic itur ad astra. Величайшие благодеяния может оказать стране ее царь; этим путем он становится богом на вечные времена. Желательно только, чтобы эти благодеяния были настоящими благодеяниями, чтобы действительность не опровергала образа, созданного верою и любовью; и вот это-то удавалось далеко не всегда, несмотря на благотворную силу “пафоса дистанции”.

2) Другой друг Кассандра, Деметрий Фалерский, философ-перипатетик, правил по его поручению Афинами от 317 до 307 г., правил умно и благополучно, но все же в духе поддерживаемой Македонией аристократической партии. Когда поэтому его тезка, Деметрий Градоосаждаватель, “освободил” Афины от него и от Кассандра, ликованию демократов не было конца. Ему с его отцом Антигоном был определен божеский культ под именами “богов-спасителей”, их позолоченные статуи были поставлены на городской площади рядом со статуями обоих тираноубийц, в их честь были названы две новые филы, Антигонида и Деметриада, и празднества сменялись одно другим. На одном из них была исполнена “итифаллическая” песнь, сохранный нам в значительной части Афином; в ней встречались, между прочим, следующие стихи:

*Будь счастлив, Посейдона с Афродитой сын,
Доблестный Деметрий!
Ведь все другие боги далеко от нас,
Иль они без слуха,
Иль их нет, или дела нету им до нас;
А тебя мы видим:
Не древо ты, не камень — настоящий бог;
Молимся тебе мы.*

Молимся, да — через сто лет после того, как мы же казнили Сократа за то, что он якобы “не верует в тех богов, в которых верует государство, и взамен их признает новые божества”; как к этому отнестись?

В вышесказанных словах заключена целая богословская теория; сводится она к следующему: 1) про богов народной веры неизвестно, существуют ли они вообще, а если существуют — способны ли они услышать нас, а если способны — заботятся ли

они о нас; 2) их деревянные и каменные кумиры подавно бессильны; 3) раз бог есть сила, то богом должно быть признано сильнейшее существо, а таковым показал себя Деметрий. Другими словами, мы имеем здесь *антрополатрию на почве агностицизма*; эпитет бога отнимается у сомнительных владык Олимпа и присуждается гораздо более слабому, но зато реальному существу.



Дионисии — сатиры и менады

Теперь одно из двух: или эта теория серьезна, или нет. Если да, то последовательность требовала для Афины отмены всех Панафиней, Дионисий, Элевсидий и т. д. и оставления одних только Сотерий в честь обоих новообъявленных “богов”. Так как об этом никто и не думал, то приходится признать теорию такой же шуткой, как и песнь о прелюбодеянии Ареса и Афродиты в VIII п. Одиссеи. Это не мешало ей, конечно, сохранить свою полную серьезность для разных псевдоинтеллигентов, нахватывшихся всякого вольнодумства тут недалеко, в саду Эпикура у Дипилонских ворот. Но в устах *народа* она представится нам несомненной масляничной шуткой — тем более, если вспомнить, что развивается она в итифаллической песни, и иметь в виду значение этого слова, которого я здесь объяснять не буду.

3) Перейдем, однако, от шутки к действительности. Каковы были на самом деле *теоретические постулаты апофеоза*?

Сопоставим прежде всего различные его разновидности.

а) Александр признается сыном Зевса-Амона, Селевк — сыном Аполлона; это вполне в духе древнегреческой религии. Точно так же ведь и Минос признавался сыном Зевса, и Ион афинский сыном Аполлона; это давало им право на героизацию после смерти, вот и все.

б) Тот же Селевк (допустим это) получил после смерти героические почести в основанной им Селевкии; это опять-таки в духе той же древнегреческой религии. Постулатом была вера,

что просветленная душа этого “героя-ктиста” живет в его все-ми почитаемой могиле, как могучий дух-хранитель основанного им города.

в) Он в ней (допустим и это) получает не героические, а божеские почести. Это значит, что ему надлежит приписать жертвы не ночью, а днем, не на “очаге”, а на алтаре и т. д. (см. § 30). Постулатом была вера, что душа покойного не заключена в его могиле, а вознесена к богам на Олимпе, или в эфир. Отсюда легенды о птицах — орлах или коршунах, — поднявшихся с костра, где сжигались останки покойного, таковая или сама была его душою, или уносила ее.

г) Ему эти самые почести воздавались уже при жизни. Теологически это трудно было мотивировать, но психологически объясняется легко (ср. § 32), как предвешение, льстивое с одной стороны, тщеславное — с другой.

Во всех этих случаях новый бог или герой чествовался под своим собственным именем; но вот нечто новое.

д) Птолемей I с женой после смерти получают божеский культ, как “боги-Спасители”, Селевк, как “Зевс-Победоносец” и т. д.: следует заметить, что терминология тут последовательна, что никогда не говорится официально о “боге Птолемея”, о “боге Селевке”, а именно только о “боге-Спасителе”, о “Зевсе-Победоносце”. Вот это действительно повешество; как это объяснить? Разгадку дает нам второй случай. Очевидно, Зевс частью своего естества воплотился в Селевке, он стал его душою; в момент смерти эта душа оставила тело Селевка, которое отныне покоится в могиле, сама же она вознеслась на Олимп; чествуют, поэтому, бога “Зевса-Победоносца”. Но как же понимать это воплощение Зевса при продолжении его деятельности как царя Олимпа? — Да так же, как и службу Марии-привратницы (Marie la tourgière) в христианской легенде, обработанной Метерликом в его “Сестре Беатрисе”: бог и вездесущ и бесконечно делим. — А как Зевс-Победоносец, он остается в связи с Селевком? — В сознании людей, да; так же, как Зевс Додоносский пребывает в связи с Додоной, несмотря на одновременное существование Зевса Олимпийского.

е) И с этой точки зрения даже полный апофеоз — т. е. воздавание богу-Адельфу, богу-Эвергету и т. д. соответственных почестей *при их жизни*, покажется не нелогическим предва-

решением, внушенным лестью или тщеславием, а вполне последовательным развитием догмата. Раз признано, что в Птолемея III воплотился бог, которого люди, не зная его подлинного имени, называли богом-Благодетелем, то не только позволительно, но и необходимо было воздавать этому богу соответственные почести уже при жизни того бренного тела, которое он избрал своим временным местопребыванием. Здесь только в сознании людей блеснул новый религиозный догмат: *появление бога во плоти и его пребывание в ней до ее разрушения смертью*. Спешу заметить, что это толкование несомненно; сошлюсь уже здесь на 2-ю оду Горация, хотя говорить о ней придется при изложении римской религии.

Вполне ли это догмат новый? Думаю, что да, хотя зародышевые его формы имелись уже и в древнегреческой религии. Если у Гомера Афина является Телемаху и другим в образе Ментора и в качестве такового с ним путешествует, ест, пьет и т. д., то здесь мы, несомненно, имеем воплощение божества; но, во-первых, настоящий Ментор живет независимо от этого своего подобия — это прямо сказано — а во-вторых, это лишь кратковременная иллюзия, а не воплощение на всю жизнь, почему Платон в своем “Государстве” и протестует против этого “обмана”. Затем известно, что Софокл после своей смерти был героизован не под именем Софокла, а под именем Дексионна, т. е. “Приемлющего” — на память о том, что он по легенде “принимал” у себя бога Асклепия. Это — внешняя параллель к переименованию Птолемея в бога-Спасителя, но не более. Мы не знаем в точности богословского основания этого переименования; думаем, однако, что оно аналогично с представлением о преображении героизованного. Впрочем, оно не было обязательно: большинство героев почиталось под теми именами, которые они носили при жизни.

Да, зародыши были, но именно только зародыши: и фактом остается, что благодаря почину Птолемея Филадельфа религия эллинизма обогатилась новым догматом, и религиозное сознание людей стало свыкаться с мыслью, что бог может избрать себе земным местопребыванием тело человека от его рождения вплоть до его смерти.

VIII. Секуляризация и сакрализация

35. Движение религиозной мысли и изменяющаяся объективация религиозного чувства — это одна сторона дела в истории религии; отношение религии, как целого, к прочим культурным силам — это другая. Мы можем себе представить такое состояние культуры, при котором она вся с ее наукой, искусством, бытом будет находиться под властью религии, проводя во всех своих областях последовательно и исключительно принцип богоотносимости; но мы можем себе представить и такое, при котором все области культуры окажутся подчиненными одним только мирским, поусторонним расчетам и двигателям, религия же будет оттеснена в свою неотъемлемую территорию — религиозное чувство тех, кто таковым обладает. Для последнего состояния давно уже принят термин *секуляризации* или обмирщения; для первого я предложил термин *сакрализации*.

Оба эти состояния представляются нам идеалами, математическими пределами, которые в реальной жизни не были и не будут осуществлены никогда. Реальная жизнь движется между этими двумя полюсами, идя от одного к другому — прямолинейно ли и безвозвратно? Были люди, которые так полагали. Философ французской революции Кондорсе представил себе и другим движение умственной культуры человечества как шествие от “суеверия” (*superstition*) к “разуму” (*raison*) при постепенно убывающих элементах первого и постепенно возрастающей силе второго, — значит, по формуле:

$$S^n S^{n-1} r S^{n-2} r^2 \dots S^2 r^{n-2} S r^{n-1} r^n.$$

Эта формула пришлась очень по вкусу людям с математическим умом; к сожалению, этих последних не всегда удастся упросить, чтобы они удовлетворялись теми огромными заслугами, которые вдохновляющая их наука имеет перед человечеством в своем как чистом, так и прикладном виде, и не переносили ее в политику, заменяя в ней трезвую и спасительную индукцию неправильной и вредной дедукцией, и здравый политико-исторический опыт — отвлеченной политической алгеброй. В многочисленных и страшных бедствиях, обрушившихся над человечеством, немало виновны те люди, которые, обладая математически-дедуктивным умом (что не означает еще знания математики), а не исторически индуктивным, были поставлены судьбой во главе политических движений.

Что касается культурно-политической алгебры Коидорсе, то аптичность ее безусловно опровергает. Ее древнейшая достижимая для нас ступень, описанный Гомером *ахейский период* — все равно, отождествлять ли его с микенским, как я считаю это правильным, или нет — показывает нам культуру Греции в состоянии поразительной (хотя, разумеется, не полной) секуляризации: светское искусство, светская наука — Асклениады лечат лекарствами, не прибегая даже к заговорам, — светский быт. Следующий, *эллинский период*, в VII—VI вв., доводит сакрализацию до ее зенита: храмовая архитектура, сакральная скульптура и живопись, Асклений становится сыном Аполлона, и его врачи лечат с помощью вещей сповидений и волшебства, походами и битвами управляют выпрашиваемые у богов знамения, политикой Эллады — дельфийское жречество, и рядом с культами олимпийских богов возникают неизвестные Гомеру мистические религии Деметры и Диониса. *Аттический период* в V и IV вв. знаменует собой новый поворот в сторону секуляризации. Архитектура опять, как в ахейский период, ставит себе светские задачи; но это уже не царские дворцы, а здания для потребностей державного демоса — палата для его пританов, стой для него самого и его детей. Скульптура посвящает себя уже не только богам, но и атлетам и вообще выдающимся людям; живопись прославляет национальные победы; Гиппократ ведет медицину обратно на рациональные пути, софисты делают то же с другими науками и философией, причем их почин находит себе продолжение в Демокрите и завершение в Аристотеле. Туже всего поддается новым влияниям частный быт; все же и здесь успех софистов и их продолжателей доказывает, что для умов наступила пора самостоятельного мышления. Таково было состояние греческой культуры в момент ее перехода из эллинского мира в эллинистический.

Каково же было ее дальнейшее движение?

36. Более всего остается верным старому пути изобразительное *искусство*. Конечно, основание новых городов повело к основанию и новых храмов, но это творчество в старых формах не определило собою характера эллинистической *архитектуры*. Ее новой, заманчивой задачей стал царский дворец — как и в ахейскую эпоху — а затем его смягчения, дом вельможи, дом вообще зажиточного гражданина; явились проблема перистилля, проблема триклиния (столовой), проблема эка (гостиной) — их построения, их архитектурного, скульптурного, живописного украшения.

Главные центры эллинистической культуры соперничали между собою в их разрешении — Кориинф, Кизик, Агионохия, Александрия; результатом был тот тип эллинистического дома, который нас восхищает в Помпеях.

В *скульптуре* следует различать ее статуарную и ее рельефную отрасль: последняя с интересующей нас здесь точки зрения составляет одно целое с живописью. Что касается первой, то мраморные боги уже под резцом Праксителя (IV в.) в значительной степени обмирщались: чисто женственная при всей целомудренности красота его Афродиты принципиально отлична от религиозной красоты фидиевской Паллады. Эллинизм пошел в этом отношении еще дальше, как показывает лучше всего сопоставление Афродиты Праксителя с Медичейской: там переход от богини к женщине, здесь от целомудренней женщины к гетере.

Все же в Саранисе (или Плутоне) Бриаксида чувствуется нечто новое: доброта этих глаз, грустно смотрящих на нас из-под завесы спускающихся на чело кудрей, свидетельствует о том, что эволюция, совершенная религией в IV в., не прошла бесследно для его творца. Эллинизм находился на дальнейшей линии этого развития; но мы не можем утверждать, чтобы его статуарное искусство по ней проследовало. Бриаксид так и остался последним творцом религиозного идеала, последним в ряду пророков резца. Созданный эллинизмом религиозный тип тимофеевской Исиды гораздо менее говорит нашему сердцу; что же касается тимофеевской Великой Матери, то еще вопрос, была ли она вообще как таковая осуществлена в статуарной скульптуре. То же самое придется сказать о тимофеевском Аттисе; что же касается пессинунтского, то он, правда, заинтересовал художников, но далеко не перворазрядных, своей физиологической извращенностью, и то, что они из него сделали, должно быть названо прямо отталкивающим. Нечего и говорить, что тут не было и атома религиозности. Более же всего должны мы посетовать на художников эллинизма за то, что они не воспользовались новым благодарным типом, который был выработан религией эллинизма: типом богини-матери с ее младенцем-сыном, Деметры с Иакхом, Исиды с Гором, матери Реи с Зевсом, Афродиты с Эротом. Они изображаются изредка, но без оригинальности, и до центрального положения в религиозном искусстве этому типу очень далеко. Высшее достижение здесь, таким образом, отсутствует, и античность предоставила христианству осуществить в искусстве его самую интимную религиозную идею — идею Мадонны.

Видно, и здесь художники были отвлечены чисто светскими задачами. На очереди стояло развитие портрета в путях одухотворенного реализма; эту задачу ставили и цари греко-восточных государств, и выдающиеся полководцы, и государственные мужи, и оспователи и руководители философских школ — земные боги и здесь затмили небесных. И потомство не могло не признать, что эллинизм блистательно разрешил эту, столь же пужную, сколь и трудную задачу; но именно пути, в которых он справедливо искал ее разрешения — пути, как я сказал, одухотворенного реализма — не благоприятствовали развитию религиозного искусства. Только к концу нашего периода всеобщая сакрализация охватывает и статуарную скульптуру, возрождается идеализм, возникает школа ваятеля Пасителя. Но полем его деятельности были уже не эллинистические государства, а Рим, и сколько-нибудь решающего значения его школа, по-видимому, не получила.

Переходя затем к рельефной скульптуре и живописи, мы опять-таки должны установить сильную убыль религиозного духа. Мы его видим в последний раз в тех дивных рельефах, которыми благочестие живых украсило могильные плиты дорогих покойников в Афинах IV в., — в тех рельефах, которые наполняют собой ряд зал в Афинском национальном музее; к сожалению, Деметрий Фалерский своим законом против пышности похорон в конце этого века убил эту прекрасную отрасль искусства, и она уже более не возрождалась. В других, чисто светских областях “роскошь”, т. е. необходимая для процветания искусства счастливая избыточность, не преследовалась: искусство пошло туда, куда ему давали ход. Это было — украшение того самого эллинистического дома, который сам был созданием нашей эпохи. Стены, не заставляемые, как у нас, мебелью, требовали украшения живописью; рельефы были менее необходимы, но все же и они, вделанные в стену, красили ее, а поэтому спрос был и на них. Что же представлялось? Очень часто сцены из мифологии с ее богами и героями; да, но это была мифология в духе Овидия с эротизмом на первом плане и безо всякой религиозности. И, странным образом, более, чем в этих мифологических сценах, мы находим религиозного настроения в чисто жанровых — в этом прелестном идиллическом жанре эллинистического искусства с его сельским религиозным бытом, с его часовнями нимф, кумирами Диониса или Артемиды в дубовой роще и священными

деревьями с символами их посвящения. Но *это* религиозное построение придется уже поставить в счет не художникам и не искусству, а той природе, которую они воспроизводили.

Из представленного мною здесь в очень беглом изложении материала вытекает один очень важный для развития античной религии факт: в своем эллинистическом периоде эллинская античность уже начинает изменять самой себе, искусство перестает быть проводником религиозных идей. Это значит, что та гармония эстетических, этических и интеллектуальных начал, которая составляла характерный признак древнегреческой религии и была вновь достигнута лишь христианством, — что эта гармония уже начинает нарушаться в ущерб ее первой составной части. Объявление бога в истине и добре продолжается, его объявление в красоте идет на убыль. Спешу оговориться: оно только идет на убыль, оно еще не исчезает. Зевс Олимпийский и Афина-Дева по-прежнему пленяют сердца; эллинизм не лишается своих старых откровений, оно только не получает к ним равноценных новых именно в области тех религий, которые теперь выступают на первый план. Это — тоже одна из причин, почему религия эллинизма не может считаться чисто эллинской религией.

37. Переходя от искусства к *науке*, мы оставляем в стороне ту, которая по своему характеру вдали от области спора между верой и разумом; ограничиваясь последней, мы должны назвать на первом месте ту науку, которую древние греки называли *метеорологией*. Да не смутит читателя это ныне более чем безобидное имя: тогда под *meteôra* разумелись вообще явления в горних, начиная с туч небесных и кончая сферой неподвижных звезд. Тут при попытке рационалистического объяснения нельзя было не забрести в сферу могущества богов; Зевс ли мечет перун в нечестивцев и льет дождь, орошая поля? Солнце, луна — что это, божественные ли существа или шары, огненный и застывший? Уже в V веке шел об этом ожесточенный спор; о психологической необходимости альтернативы “наука или вера” свидетельствуют слова, которые Еврипид влагает в уста своей обращенной и раскаявшейся Авге:

*Кто тот богом забытый, отверженный муж,
Чтоб при виде таком не признать божества,
Звездочетов кривой заклеивши обман?*

*Их греховная речь по подобьям одним
Заключает о сути невидимых сил,
Непричастная знанию правды.*

“Звездочетов” — в подлиннике сказано именно “метеорологов”. Но психологическая необходимость не была логической необходимостью; при духовном понимании божества можно было без кощунства отдать во власть опыта и “заклучений” небо паравне с землей, не рискуя вместе с материальной обителью богов потерять и их самих. И вот софистическая метеорология превращается в научную космологию Аристотеля и его школы, его старший современник Евдокс Книдский и Гераклид Понтский создают научную астрономию; измеряются диаметры Солнца, Луны, Земли, убеждаются, что Солнце в сравнении с Землею — что великан в сравнении с карликом; вероятно ли, чтобы мать-Земля занимала место в центре вселенной? Вопрос сдается в Александрию; здесь, т. е. в Египте, греческая творческая мысль оплодотворяет вековой египетский опыт, накопившийся в гелиополитанской обсерватории, и Аристарх Самосский (сред. III в.) отвечает на поставленный вопрос отрицательно. Создается не более и не менее, как гелиоцентрическая система, та самая, которую в новые времена возобновил Коперник.

Это был расцвет секулярной науки; он сопровождался, однако, грозным знаменем: против дерзновенной попытки Аристарха сдвинуть мать-Землю с ее прочного сидалища восстал от имени религиозной философии Клеанф, второй глава стоической школы: “Эллинам бы следовало обвинить этого самосца в безбожии за то, что он сдвинул с его места очаг мироздания”. Но Аристарху нечего было опасаться участи Галилея: сильное покровительство Птолемея Филадельфа, он продолжал свои исследования в александрийской обсерватории и, по крайней мере, на полтора ста лет обеспечил жизнь своей гелиоцентрической теории.

Но пока секуляризованная астрономия радовалась своим научным открытиям, в самую ее сердцевину вкрадывался враг, имевший изнутри ее разложить. С незапамятных пор в Вавилонии практиковалось *звездочетство* в нашем смысле слова; с конца V в. сведения об этом стали просачиваться и в Элладу. “По мнению халдеев, все небесные явления происходят по воле богов, и можно, на основании долгого наблюдения, многое предсказать по положению звезд не только о мировых изменениях вообще, но и о судьбе отдельных людей” (Диодор). Но дело долго

ограничивалось такими общими сведениями, пока в начале III в. вавилонянин Берос не перекочевал на остров Кос и не начал читать в этом центре одухотворенного отдыха для Эллады лекции по своей родной науке. Это был тот самый Берос, который посвятил Аппиюху I Сотеру составленную им краткую историю своего народа; не вижу надобности отбросить определенное свидетельство рассудительного Витрувия, приписывающее ему основание также и первой астрологической школы в Греции. Во всяком случае, не могу признать серьезным возражение Шварца, паходившего невероятным, чтобы Берос мог покинуть свое доходное место жреца Бела в Вавилоне ради косской профессуры; мне кажется, что мы слишком мало знаем и личную жизнь Бероса, и финансовое положение косских профессоров, чтобы высказывать подобные суждения.

Но астрология — это сакрализованная астрономия. Божественны планеты с обоими “светилами” включительно; главные божества вавилонского пантеона обитают в них и своими движениями изъявляют смертным свою волю, а их судьбу. Грекам при их равнодушии к именам нетрудно было заменить вавилонских богов своими; Гелий и Селена были указаны сами собой, в остальных признали, руководясь вавилонскими образцами, Гермеса, Афродиту, Ареса, Зевса и Кроноса. Это отныне были планетные божества, посетители особой религии, — по мнению многих, высшей из всех, по крайней мере, для земной жизни человека. Кос тяготел к Египту; здесь и расцвела астрология. Ведь ближайшими к земле из планетных богов были Луна и Гермес или, что одно и то же, Исида и Тот, владыки египетской магии; астрология приняла в себя магию и стала от этого еще могучее. О гелиоцентрической системе она не давала и думать: Гелий был планетным богом наравне с прочими шестью. В борьбе с астрологией гелиоцентризм был побежден: после 100 г. до Р. Х. о нем уже не слышно. Но этого было мало: астрологическая религия требовала себе доступа в святая святых науки, в философию, а в этом та ей долго отказывала. Но в I в. до Р. Х. и эта позиция была ею взята; как это случилось, об этом придется сказать в следующей главе.

После макрокосма — микрокосм: науки о *человеке*, которые в древности составляли содержание медицины. Об ее сначала секулярном, а затем и сакральном характере было сказано выше, а равно и о том, как Гиппократ в конце V в. повернул ее снова на

секулярный путь. Перелом в этом отношении знаменует для нас его любопытная статья “о священной болезни” (т. е. о падучей). В ней он протестует против мнения тех, которые приписывают ее, а равно и другие физико-психические заболевания, непосредственному воздействию богов — Великой Матери, Гекаты, Ареса — или “героев”, т. е. мертвецов, и клеймит поведение шарлатанов, которые, пользуясь невежеством толпы, берутся исцелять больных не рациональными, а мистическими средствами. Школе Гипократа принадлежит весь IV век; правда, она, увлекаясь новоприобретенными сведениями о природе человеческого тела, подчинилась общеэллинской страсти к преждевременным обобщениям и чаще прибегала к дедукции, чем это позволяет здоровый метод; все же эта “догматическая школа” твердо стоит на почве разума и чисто светской науки. Ее расцветом был опять-таки александрийский период и специально эпоха Птолемея II Филадельфа, который, вследствие своей щедрой природы, с особым интересом следил за развитием врачебной науки; ознаменован он обоими великими именами Эрасистрата и Герофила, которым принадлежит честь открытия анатомии и физиологии и доведение обеих до значительной степени совершенства. Но второй из названных, Герофил, через своего ученика Филина стал также основателем “эмпирической школы”, которая, относясь скептически к дедукциям “догматиков”, признавала единственным вопросом, составляющим предмет медицинской науки, вопрос о том, как исцелить данную болезнь, и единственными средствами к его разрешению — наблюдение, свое и чужое, и аналогию. Полемика между догматиками и эмпириками, неизбежная в споролюбивой Греции, занимает следующие два столетия; медицина росла и процветала, увеличивая запасы и своих знаний, и своего опыта.

Но пока высокая наука врачевания делала свои поразительные открытия, пока ее преподавательские центры выпускали образованных врачей, применявших свои знания на муниципальной службе и в частной практике, — врачебные центры иного рода тоже собирали свою публику. Это были здравницы при храмах Асклепия в Эпидавре, на острове Косе, в фессалийской Трикке и других местах. Спор между догматизмом и эмпиризмом их не коснулся: не в них была сила, а в благодати. Пациенты после жертвоприношения ложились спать — для этого были

устроены особые спальные, отдельные для мужчин и для женщин; во сне их навещал бог; сон был либо “теорематический”, непосредственно понятный, либо “аллегорический”, нуждающийся в истолковании; по исполнении требования сна больной выздоравливал — таково было правило, исключения не записывались. Живучесть этой сакральной медицины не должна нас удивлять: она ведь даже не лишена известной психологической обоснованности. Какова была публика, посещавшая эти здравницы, это нам показал один мим нововозвращенного Герода; но образ самого Асклепия, этого ласкового друга страждущих, благодаря чарам эллинского резца в участливом IV веке, был дорог даже самому просвещенному человеку — это ведь была область чувства.

Полтора столетия длилось соперничество догматиков и эмпириков, а с ним и торжество научной медицины; но затем наступило утомление. Династические споры властителей-Птолемеев, VI Филометора с VII Фисконом, невыгодно отозвались на составе и деятельности Музея; греческую науку оттеснила реакция египетской сакральной медицины, имевшей своего Асклепия в лице Имхотена. Наступил I в. — и тоска по чуду и по спасении чудом стала распространяться в человечестве, тогда уже видевшем в Риме свой политический центр. Понял знамение времени некто Асклепиад, человек более умный, чем добросовестный. Соединив соединимое в учении обеих враждовавших школ, он основал третью, школу “методическую”; но главное было для него не теория, а практика. От него требовали чудес — он и творил чудеса. Встретив на своем пути похоронное шествие, он велел ему вернуться обратно; покойник, мол, вовсе не мертв. Он и сам проводил его домой и своим искусством вернул ему жизнь. Таков был преемник Герофила и Эрасистрата, величайший медик I в. до Р. X.

Мир жаждал чудес; чудом было возвращение правильного движения хромому, зрения — слепому; чудом из чудес — возвращение жизни умершему. Сакральная медицина снова заняла свое прежнее, преобладающее место, а с нею и ее бог, Асклепий. Египетская струя — эллинизованная Исида с Сараписом, — усилила его значение: Сараписом был, разумеется, он, а для дополнения его мужского естества женским возвеличили его дочь, Гигиею — это было ему на пользу ввиду усердия его поклонниц. Асклепий с Гигией становятся в первый ряд среди богов убывающего эллинизма; Асклепий призывается как Спаситель, Sôtêr,

спаситель от телесных педугов прежде всего, исцеляющий хро-
мых и слепых прикосновением своей ласковой руки, но это еще
не все — спаситель болящей особи становится спасителем всех
и всего, Sôtêr tôn holôn. Его образ, средний между юношей и
мужем, с мягкими волосами и бородой и со светом неземной
доброты в очах глубоко запал в сердце человечеству: он его
более не покинет.

После науки о человеке — наука об его деяниях и судьбе, т. е.
историческая наука. Подчеркиваю последнее слово: историо-
графия была также искусством и составляет как таковое одну
из трех отраслей художественной прозы; но раз мы говорим о
секуляризации, то этим самым мы переводим вопрос на научную
почву. Сакрализованную историю дали бы нам, вероятно, древ-
нейшие логографы, если бы они были сохранены; не очень
далеко от них ушел и Геродот с его верой в оракулы и в перст
божий, хотя он уже в своем отношении к чудесам исторической
легенды обнаруживает подчас наивный, но сознательный и пос-
ледовательный рационализм. Окончательно секуляризованную
историографию дал миру Фукидид с его требованием строгой и
притом исключительно посюсторонней причинности: дальше него
в этом отношении историческая наука уже не пошла ни в древ-
нее, ни в новое время, ибо и идти было некуда.

Оставалось удержаться на достигнутой высоте; такова была
задача историографии IV века. Можно сказать, что она ее испол-
нила добросовестно: если даже Ксенофонт, при всей своей лич-
ной религиозности с верой в оракулы включительно, как историк
следует заветам Фукидида, то это значит, что его завоевания были
прочны. Конец этого века, правда, расщепил историографию на два
направления, из коих одно, риторическое, имея в виду, главным
образом, удовольствие читателей, считало себя вправе спиходи-
тельное относиться к творимой легенде; но эта разница чувствува-
лась, и то, что себе позволяли Каллисфен и Дурид Самосский, не
было законом для Птолемея и Иеронима Кардианского. Все же
настало время, когда и прагматическая история — она-то и со-
ставляла второе направление — незаметно подчинилась сакрали-
зационной тенденции.

Это был исход II в., умственным показателем которого яв-
ляется для нас историк Полибий; человек не только науки, но и
жизни, он составил себе очень определенное мирозерцание. Два
фактора, согласно ему, влияют на историческое становление; один

от нас зависит, другой — нет. Да, “есть сила, вне человека находящаяся, существо, властвующее над землей, разумно управляющее делами людей, часто помогающее им в их деяниях, но нередко и становящееся поперек их планов; это — божество-Тиха (Фортуна). В ее руках жизнь человека; она охотно ее видоизменяет, находясь в постоянной борьбе с условиями нашего быта. Никогда не следует ей доверять, и менее всего в счастье. Ее особенная страсть — решать дела против ожидания людей; располагать будущим, не принимая в расчет ее — это то же самое, что составлять счет без хозяина” (Маркгаузер). Такова историческая философия Полибия. Конечно, ссылка на случайность встречается не впервые у него: не обходится без нее и Фукидид, как не обходится ни один историк, имеющий рассказывать о фактах. Но у Полибия случайность — это особый безличный момент, *to automaton*; от него он отличает Тиху, именно как личную богиню, действующую по-своему разумно, с расчетом, хотя и вопреки нашим ожиданиям, и всего менее по нравственным соображениям. Эта Тиха — настоящая богиня эллинизма в его и истории, и частной и семейной жизни: комедия нравов ее много раньше признала, чем она получила, благодаря Полибию, доступ в прагматическую историю.

На этом пока остановилась ее сакрализация; дальнейшее развитие ее принадлежит уже следующей эпохе — поскольку оно не было предварено тем гением умирающего эллинизма, которому будет посвящена следующая глава.

38. Переходя от науки к широкой области *быта и нравов*, мы должны прежде всего оговориться, что здесь наша точка зрения по необходимости будет другая. Сакрализация науки справедливо считается недопустимой; как бы ни был человек благочестив, мы требуем от него, чтобы он в своих научных исследованиях строго исключал потустороннюю причинность и объяснял явления их “естественными” причинами, а не вторжением безответственной божьей воли. В области быта мы рассуждаем иначе: так как его идеал, добро, вполне достигим при религиозном мирозерцании и даже, как показывает опыт, скорее достигим при нем, чем при иррелигиозном, то мы его не считаем помехой для культурного прогресса, — поскольку мы, по крайней мере, руководимся в своих воззрениях данными опыта, а не политической алгеброй.

Неудивительно поэтому, что самая секулярная в других отношениях эпоха греческой истории, аттический период с первым столетием эллинистического, представляет нам в то же время очень интенсивную сакрализацию обыденной жизни. Участие в обрядах государственной религии со стороны гражданина —



Сфинкс

печто самопопятное; но этого мало. Он чуток также к тому освящению своей обыденной и частной жизни, которое обуславливается поставлением ее в связь с потусторонними силами: рождение, свадьба, похороны сопровождаются религиозными актами, но таковые же придают и трапезе и ложу человека достоинство, превосходящее чисто естественное удовлетворение естественной потребности кормления и отдыха: и именно в этом достоинстве чувствуется то, что даже в этой области возвышает человека над животным.

Это — область веры; но к ней тесно, без твердо разграничиваемой грани, примыкает область *суеверия* (deisidaimonia).

Что такое суеверие? Спросим лучше, раз мы в Греции, что такое deisidaimonia. Этимология дает нам любопытный ответ: это — “страх перед божеством”; но ответ этот не смутит того, кто отдал себе отчет в том, что греческая *вера* имеет своим основанием не страх перед божеством, а любовь к нему. А в каких актах выражается суеверие, об этом дает нам представление в своей 16-й характеристике Феофраст, живший к исходу IV века и, стало быть, накануне эллинизма. “Если, — говорит он, — ласка пересечет путь суеверному, то он не будет его продолжать, а либо обождет, пока по нему не пройдет кто-нибудь другой, либо, по крайней мере, перебросит три камня. Увидит он в своем доме змею — он, если это будет *rageios*, призовет на помощь Сабазия, если же “священная”, — построит ей, как герою, капище. Проходя мимо лежащих на перекрестках намащенных камней, он и сам из своей бутылочки нальет на них несколько капель масла, станет на колени, почтит их поцелуем и затем уже пойдет дальше. Прогрызетмышь его мешок для муки — он отправится к экзегету с вопросом, что ему делать; и если тот посоветует ему отдать его для починки кожевнику, он обидится и от себя

принесет умилостивительную жертву. Он способен много раз очищать свой дом, говоря, что он стал жертвой наваждения Гекаты. Крикнет сова на его пути — он вздрогнет и не пройдет мимо, не сказав: “Со мною сила Афины!” Он не войдет в гробницу, не отправится на похороны, не посетит родильницы, а скажет, что для него лучше не соприкасаться со скверной... Увидит сон — будет ходить по толкователям, по птицегадателям, спрашивая всех, какому богу или богине молиться, и упросит орфеотелеста повятить его. Ежемесячно отправляется он для омовения на взморье вместе с женой — а если жене некогда, то и с няней — и детьми... Увидит сумасшедшего или страдающего падучей — испугается и сплюнет”.

Интересно отметить, как иронически экзегеты, представители настоящей религии, относятся к этому несчастному; его настоящие руководители — это те шарлатаны, против которых Гиппократ написал свой трактат о падучей болезни, жрицы Гекаты, жрецы Сабазия, орфеотелесты (которых не следует смешивать с орфиками) и т. д. Даже его жене его постоянные очищения надоели: ей, трудолюбивой хозяйке, “некогда” идти с ним на взморье, и он вынужден удовольствоваться няней.

Страх — это был один двигатель суеверия; другим было желание с надеждой. В лучшую эпоху Греции влюбленные и обиженные девушки обращались к помощи птицы-вертишейки, чтобы вернуть себе любовь своих обидчиков; они подчас “связывали” своих соперниц, посвящая их подземным божествам посредством исписанной свинцовой грамотки, свернутой трубкою и прикрепленной к стене гробницы безвременно погибшего. Это было старо как свет и передавалось из поколения в поколение; кто верил — верил, вреда от этого не было никому. Влюбленную и обиженную изобразил нам Феокрит в первое столетие эллинизма в своей прелестной “Ворожее”; но тут мы находим один стих, заставляющий нас призадуматься (ст. 162):

*Зельем я ныне любовным свяжу его; если ж и впредь он
Станет меня обижать — постучится во дверь он Аида:
Столько губительных средств я храню про него в своем
ларце,*

А научил меня им, госпожа моя, гость ассирийский.

Этот ассирийский гость — тоже один из тех, которые пожаловали в Элладу через открытую Александром для Востока дверь. Его родина была главной отчизной *магии* — и слова, и дела. Только здесь, точнее говоря, в Персии, она получила религиозно-

философскую подкладку благодаря ее национальной религии, маздаизму. Его собственно религиозное влияние на западный мир начинается лишь в следующую, римско-вселенскую, эпоху, почему о нем не было речи до сих пор; но пока высший гений добра, Ахура-Мазда (Ормузд), спокойно ждал своей очереди, его злой противник, Ангра-Манью, поторопился отправить вперед своих гошцов — учителей и распространителей “черной магии”. Египет не пожелал отставать: его сильные в эллинистическом мире боже-ства тоже имели власть над сокровенными силами природы. Исида, ученица Тота, была владычицей благодетельных демонов, к ее противнику Сету-Тифону обращались со злыми наговорами, поручая ему, осололовому богу, гибель своих противников. Персидская магия действовала, опираясь на знание мнимых чудесных свойств предметов, особенно драгоценных камней; ее остаток — поныне существующее поверье о “счастливых камнях на каждый месяц”; Египет был особенно силен своими заклинаниями, его чудодеи кичились знанием подлинных имен всех демонов — мы знаем, ведь они были настоящими “имяславцами”. Естественными посредниками между теми и другими были евреи; они не пожалели “страшного четырехзначного имени” своего бога для магических чар, и “абрайские имена”, благодаря им, стали тоже одним из предметов таинственного знания заклинателей. Все это было лишь начало; магия тоже, подобно астрологии, ждала систематизирующей мысли эллинов, чтобы из шизкопробной практики превратиться в некоторое подобие науки. Она ждала не напрасно; но прождать ей пришлось довольно долго, в течение эллинистического периода она была лишь руководительницей жизни веривших ей. А таковых было много и становилось больше с каждым поколением; и если бы к исходу эллинизма повый Феофраст вздумал написать новую характеристику *deisidaimôn'a* — его картина, заимствуя пестрые и горячие краски Востока, вышла бы много ярче, чем та, которую дал нам тот старый для сравнительно рассудительного IV века.

39. Чему же нас научил этот, по необходимости краткий и беглый, обзор взаимоотношения секуляризации и сакрализации за три столетия эллинизма? Он научил нас дать убедительный ответ на вопрос, обязательно представляющийся уму вдумчивого историка, сравнивающего между собой умственную культуру эпохи, современной Александру Великому, и эпохи, современной Иисусу Христу. Что мы там имеем апогей секуля-

ризации, это ясно для самого поверхностного наблюдателя; не менее ясно, однако, что христианство могло зародиться только в такие времена, когда творческие силы сакрализованной культуры достигли своего предела. Переход от той эпохи к этой — это и есть «исполнение времен».

Занимает оно три столетия; к сожалению, не все они нам одинаково хорошо известны. Некоторая равномерность известности наблюдается лишь в области искусства; но мы видели, что это и есть та область, в которой сакрализация всего менее дает себя знать. А для других областей, в которых она оказалась более сильна, источники наши более чем скудны. Особенно приходится сожалеть о потере почти всей эллинистической литературы: потомки в своем благоговении перед классицизмом отвернулись от этих продуктов упадочничества и отняли у нас этим не только памятники поэзии и прозы за весь этот период, но и свидетельства об его быте и нравах. Все же кое-что разобрать можно.

Около столетия продолжается, несмотря на долгие и сильные сотрясения, торжество эллинизма и его секулярной культуры; но затем его силы ослабевают, начинается восточная реакция. Чувствует ее прежде других самое протяженное из эллинистических царств, монархия Селевкидов: от ее отторгается ее восточная половина, Парфия становится политически самостоятельным, определенно варварским государством. Чувствует ее поколением позже и птолемеевский Египет: не будучи в состоянии продолжать с помощью новых военных поселений эллинизаторскую политику своих первых царей, он поневоле становится добычей нарастающей египетской волны. Ориентализация усиливается всюду, либо вопреки противодействию эллинистических царей, как это было в Сирии, либо при их попустительстве, как это было в Египте. Ориентализация — это еще не то же самое, что сакрализация; но читатель, внимательно отнесшийся к первым главам этой книги, легко согласится, что эти две силы действуют параллельно и заодно, имея против себя чисто эллинистическую и нигде, кроме Эллады, не расцветшую секулярную мысль.

Ее оплотом была наука; и мы видели, как эта наука, подтачиваемая сакрализационной волной, мало-помалу обрушивается в нее. Третье столетие — расцвет секулярной науки; в продолжение его она держится стойко, но уже со второго, утомленная, делает уступки сакральному элементу. Было бы интересно проследить судьбу александрийского Музея и, в особенности, историю его

разложения при шестом и седьмом Птолемах во II в., когда должность его директора — как мы узнали недавно — была отнята у ученых и предоставлена царскому офицеру. Не было ли здесь паника египетской сакральной волны на секулярную греческую науку? Как бы то ни было, во II в. эта наука уступает — в I в. она сдается. Астрология заволакивает космологию, сакральные практики затемняют медицину; в историографии, даже держащейся вдали от области чудес, признание иррационального и все же в себе разумного властвования олицетворенной Фортуны становится поперек трезвой посюсторонней этиологии. И тут повторяется платоновская притча в “Государстве” о крупном и мелком шрифте: признавая в крупном шрифте государственной жизни,



Афродита, Эрот и Персефона

Фортуна легко узнается в мелком шрифте частной жизни отдельных граждан. Создается та отрасль литературы, которая посвящена специально прославлению ее власти в человеческой жизни, — роман, как серия произвольно растяжимых авантюр.

Все же Фортуна — только одно из божеств, руководящее человеческой жизнью; их много, и знать их нужно, чтобы успешно провести свою линию среди утесов. А восточные люди знают их куда лучше своих. К ним и прибегает встревоженный человек — к халдею, египтянину, еврею. А в этом деле легче найти начало, чем конец.

“Повсюду преследует нас суеверие, ни шагу не можем мы ступить без него — все равно, слышишь ли ты ясное прорицание или знаменательные слова, закалываешь ли ты жертвенное животное или увидел птицу, встречаешься ли с халдеем или с гадателем, случается ли быть грозе с молнией и громом, или особому явлению природы, или вообще какому-нибудь приключению — а без этого не проходит ведь ни одного дня, так что ты ни разу не бываешь в состоянии спокойно вздохнуть. От всех других обуз и тягостей дает нам убежище — сон; но тут и он становится для нас лишь новым источником забот и страха” (Цицерон). Вот каково было настроение вселенского общества в I веке до Р. Х.

Секуляризация раннего эллинизма сменилась сакрализацией позднего; это было так же необходимо, как религиозная реакция в Европе XVI—XVII вв. после вольнодумства эпохи Возрождения.

Не будем ставить наивного вопроса, что лучше, секуляризация или сакрализация; исторический опыт доказывает нам, что человечеству нужна полнота мирозерцания, охватывающая также и ту область, которая лежит за пределами опыта и основанного на опыте знания; нарушение равновесия в одну эпоху ведет, естественно, к его восстановлению в следующую. И если тут говорить о том, что “лучше”, то по справедливости можно сказать одно: лучше посылить заботиться о том, чтобы равновесие не нарушалось.

IX. Посидоний

40. Мы до сих пор намеренно оставляли *философию* вне круга нашего наблюдения: будучи сама по себе уделом сравнительно немногих, она в то же время отражает в себе настроение тех многих, которые составляют общество, и в свою очередь влияет на него. Замкнутая в цикле своего учения, она и допускает, и требует специального, ей одной посвященного исследования.

Эллинистическая философия — это дальнейшее развитие тех школ, которые были основаны в IV веке. Других имен не слышно; Академия, Ликей, Стоя, Эпикур — пожалуй, с прибавлением кицизма, пифагореизма и спорадически возникающего одинокого скептицизма — вот движение философской мысли в III—I вв. до Р. Х. Но все же это движение: одни и те же школы в I в. представляют собою уже не то, чем они были в III или во время своего основания.

Начнем, однако, с оговорки: среди названных школ одна помечена именем своего основателя. Это не случайно: эпикуреизм был действительно почти во все времена учением Эпикура. Мы можем поэтому, ссылаясь на краткую его характеристику, оставить его здесь в стороне — все же не забывая, что он существовал во всю нашу эпоху и в своей почти неподвижности имел огромное, секуляризационное влияние на умы.

Построенный на физике Демокрита, эпикуреизм был секулярным с самого момента своего возникновения; то же самое можно сказать и о кицизме, который, как философия пролетариата, поставил себе задачей борьбу с “суеверием” на низах общества. Скептицизм (в его чистом, пирроновском виде) направлял свои стрелы не столько против религии, сколько против знания, возможность которого он отрицал; как философия интеллектуального отчаяния он не образовал школы и не стремился к образованию таковой, оставаясь достоянием пресыщенных единиц. Прочие направления были в своей основе религиозными — и испытали в своем эллинистическом развитии, хотя и не равномерную, но поразительную по своей роковой неизбежности секуляризацию, не считая, впрочем, пифагореизма, который, зато, временно замирает.

Первым сдался Ликей — уже в лице Стратона Лампсакенского, непосредственного преемника Теофраста и учителя Птолемея II Филадельфа. Энциклопедист, подобно основателю шко-

лы, он построил свою научную систему на исключительно посторонней основе, низводя божество до роли природной силы и опровергая учение Платона о бессмертии души.

После Ликея очередь дошла до Академии. Религиозное направление ее основателя, поддерживаемое его выдающимися умом и сердцем преемниками — Спевсином, Ксенократом, Крантором, из коих последний был даже приверженцем сакральной медицины, — жило в ней в течение приблизительно столетия; но в III в. секуляризационная волна захватила и ее. Схолархат перешел к Аркесилаю, основателю “средней” Академии; отказавшись от коренного для Платона учения о двоимирии и оставляя в силе его же догмат о ненадежности источников познания в видимом, для него единственном мире, — он последовательно был доведен до довольно радикального скептицизма, исключая этим Платона из Академии. Скептицизм этот касался прежде всего религии, а затем и этики; Аркесилай не был, правда, ни атеистом, ни имморалистом, но для него ни божество, ни благо не могли быть предметом знания — кто хотел, мог добавить: а только веры. Еще дальше пошел в указанном им направлении столетием позже Карнеад; отправленный в Рим в 155 г. в знаменитом посольстве трех философов, он пленил умы римлян своей красивой речью о необходимости справедливости в политике, но совершенно сбил их с толку на следующий день, с такой же убедительностью доказывая противоположное. Таким-то образом побежденная тремя почти столетиями назад софистика заняла в Академии кафедру Платона.

У религиозной философии оставался один столп — философия героизма, *стоицизм*; твердо держась заветов своих основатель, эта школа подверглась ожесточенным нападениям отщепенческой средней Академии, но эти нападения только укрепляли ее в ее философском самосознании. Памятники этой борьбы нам сохранились, если не в сочинениях самих школ — я уже сказал, что литература эллинизма почти вся погибла, — то в трактатах вдохновлявшегося обоими Цицерона. Отсюда видно, что говорить о религиозной философии эллинистической эпохи — это то же самое, что говорить о религиозных теориях стоицизма.

Отсылая читателя по существу к сказанному, замечу, что основателем религиозной философии стоицизма должен считаться не столько первый схоларх — *Зенон*, сколько его преемник *Клеанф* из Ассоса. Суть своей теологии он выразил в своем фило-

софском гимне Зевсу — и будет полезным выписать его в переводе, напоминая читателю, что одновременно с ним создавался догмат об “едином Зевсе-Сараписе” (выше §19).

*Радуйся, многоименный, всегда всемогущий, всесильный
Зевс, повелитель бессмертных, властитель природы, законом
Путь указующий миру: тебя нам приветствовать должно.
Жизнью обязан тебе одному на земле многогородной
Всякий, кто в смертного доле движенью и звуку причастен:
Буду всегда потому воспевать твою дивную силу.
Весь этот пламенный мир, что вращением землю обходит,
Воле послушен твоей, добровольно тебе подчиняясь:
Власти орудьем своей во всесильной ты держишь деснице
Неугасимый перун, обуострое жаркое жало;
Мощным ударом своим всю жизнь во природе творящий.
Им направляешь ты разум всеобщий, повсюду разлитый,
Как в наименьших светилах проявленный, так и в великих;
Он тебя, боже всевышний, царем и властителем ставит,
Так что без воли твоей ничего на земле не свершится,
Ни в неизведанной выси эфирной, ни в моря пучине —
Кроме того, что дурные творят в неразумии праздном.
В нечет возводишь ты чет в своей мудрости вечной,
бескрасной
Вещи красу ты даешь и немилое милым нам ставишь.
Так воедино спаял ты с хорошим повсюду дурное,
Чтобы единому разуму все подчинить мирозданье.
Но не постигли его средь людей земнородных дурные.
Жалкие! Вечно гоняясь за призраком блага летучим,
Общего в боге закона не видят они и не слышат,
Следуя коему, жизнь они в счастье могли бы устроить.
Нет! В безрассудстве своем они к злу ослепленно
стремятся,
Те ради славы пустой проявляя усердье чрез меру,
Те неудачливый путь направляя к наживе позорной,
Те к растлевающей неге и к тела греховной усладе;
Зло принимая за благо, без усталы мечутся люди
И добывают плоды нежеланные лживой надежды.
Щедрый Зевес, туч черных и огненных молний владыка,
Смертных людей охраняй от тьмы роковой неразумья,
С душ их развеяй ты ее, наш отец, и коснуться даруй им
Разума, им же вовек ты по правде вселенною правишь,
Дабы, тобой почтены, мы тебе отплатили почетом,*

*Всюду деянья твои воспевая, как нам подобает,
Смертным; ведь большего нет ни богам наслажденья, ни
людям,
Как в справедливости славить закона всеобщего силу.*

Так в религии Клеанфа Зевс властвует и над физическим, и над нравственным миром, представляясь эфирным огнем в первом, разумом во втором и “всеобщим законом” в обоих. С этим убеждением можно было идти навстречу невзгодам жизни — и мы, имея в виду эту нравственную цель также и его физики, того “мира, что вращением землю обходит”, быть может, отнесемся терпимо к нетерпимости, проявленной им относительно того астронома, который сдвинул землю с этого почетного места (выше § 37).

Началась полторастолетняя война между средней Академией и древней Стоей, на первых порах между Аркесилаем и Клеанфом — между принципами, не между людьми: о том, как благородно она велась, свидетельствует факт, что Аркесилай запретил комическому поэту Батону доступ в свою школу за направленную против Клеанфа насмешку и смягчил свою строгость только тогда, когда сам Клеанф за неудачника заступился. В следующем поколении спор разгорелся еще сильнее: сам *Христипп* выступил на арену, двинув против средней Академии все тяжелое оружие своей учености. Щадя романтическое настроение эллинистического мира и, быть может, отчасти ему подчиняясь, эллинистические представители этой школы, Аркесилай и Карнеад, не выносили своей полемики на улицу; сделал это Клитомах, ученик Карнеада — на то он был карфагенянином и назывался, собственно, Аздрубалом. И именно, когда он это сделал, его нападения потеряли уже свою актуальность: не дожидаясь их, Стоя, в лице *Панэтия* Родосского, сдалась.

Божество — мировой огонь, душа вселенной; этого основного догмата стоического *пантеизма* Панэтий не тронул. Не тронул и его преломлений по множеству божественных светил, реющих в эфире; но богов народной веры он отвергнул, признав их вымыслами поэтов и законодателей: в своем идеальном государстве он им поэтому места не уделяет. Душа вселенной, как ее разум, будучи разлита повсюду, управляет ею; в этом смысле, но только в этом, можно сказать, что вселенная управляется божьим промыслом. Будучи управляема божественным разумом, она пребывает в наилучших условиях; в этом заключается залог ее

вечности. Но вмешательства божества в человеческие дела не бывает: ведовства Панэтий не признает, не признает и того догмата, в котором его предшественники видели его физическое обоснование, — догмата всемирной симпатии. Метафизическим догматом, на который опиралось учение о ведовстве, был догмат о преопределении, о роке: и его отвергал Панэтий, признавая во всем его объеме догмат свободы человеческой воли. Разум человеческий, отпрыск божественного, управляет его жизнью по своим собственным непарушимым законам; только он и может быть назван роком человека.

Этот разум составляет часть человеческой души, отличающий ее именно своей паличностью от души животного. Но предшественники ошибались, полагая, что эта душа извне входит в человеческое тело: нет, она рождается вместе с ним и поэтому не имеет самобытного существования вне его. Другими словами: Панэтий отвергал бессмертие души.

Немного, как видит читатель, осталось от теологии Клеанфа в этом учении его последователя: все положительные позиции были отданы, сохранено было только пантеистическое представление об огне-разуме как мировой душе. Спешу оговориться, что заслуга Панэтия заключалась вообще не в его физике и метафизике, а в его этике: признав кроме высокой и недостижимой для человека добродетели еще *долг* (to kathêkon, officium) регулятором нашего поведения, он поставил рядом с совершенной моралью, по ступенью ниже мораль честных людей; за нее ему были особенно благодарны его новые ученики — римляне. Но при всем том его философия была философией секулярной; а так как сколько-нибудь видного философского направления правее его (выражаясь по-нашему) тогда уже не было, то можно сказать, что его эпоха — середина второго века до Р. Х. — была эпохой *полной секуляризации греческой философии*. Она завершила собою то секуляризационное движение эллинистической эпохи, о котором была речь в предыдущей главе.

41. Но струна, чрезмерно натянутая, не выдержала, и реакция не заставила себя долго ждать. Человечеству предстояло еще много переживаний и опытов в области религиозной философии: оно не могло от нее отказаться. Осуществил реакцию ученик Панэтия, тот самый, которому мы, как истинному философу религии эллинизма, посвятили настоящую главу, — *Посидоний*.

Панэтия с Посидонием мы признали пужным выделить в особую групу, как представителей “средней Стои”, и это выделение рекомендуется рядом причин. Оба они переносят центр тяжести с физики и метафизики на этику, оба они в ней занимают приблизительно одинаковое положение как представители практической этики долга в отличие от скорее теоретической этики добродетели. Оба они и теоретически включили риторику в круг своих научных интересов и практически пользуются ее достижениями для более действительной пропаганды своего учения: в отличие от своих невзыскательных и прямо-таки перьяшливых в своем изложении предшественников, они пишут красиво, оживленно, эффектно, стараясь расположить к себе душу своих читателей, прежде чем действовать на них убеждениями. Наконец, и в системах обоих мыслителей наблюдается известное сходство или, по крайней мере, известный параллелизм.

Но специально в той области, которая нас занимает здесь, Посидоний не продолжает и не развивает догматов своего учителя, а исправляет их, отчасти возвращаясь на пути их общих предшественников, но отчасти и прокладывая себе дорогу сам. Последнее он делает везде там, где простое возвращение к старому оставило бы неудовлетворенным читателя, встревоженного сомнениями и возражениями Панэтия. Его система, поэтому, должна считаться проверенным и доведенным до логического совершенства сводом стоического учения; в ней оно вышло омоложенным и окрепшим из горнила философской мысли, достаточно сильным для того, чтобы не бояться нападений следующих времен. Но это была не только последняя, так сказать, редакция стоицизма; вследствие того, что в течение упомянутой полуторастолетней войны между средней Академией и Стоей последняя была признанным оплотом религии, люди привыкли отождествлять со стоицизмом положительное отношение к религии вообще. Почин Посидония недолго оставался одиноким: к середине I в. и Академия, покинув Аркесилаевы пути, вернулась к традиции своего основателя и, стало быть, к религии. Но первенствующее место стоицизма осталось неоспоренным, и когда пересмешнику Лукиану требуется для противопоставления атеисту человек верующий — он таким выводит именно стоика.

Указанные обстоятельства придают личности Посидония огромный интерес, как руководящей, прямо символической личности уходящего эллинизма; но обыкновенно, однако, нам о ней

очень мало известно. Родился он около 135 г. в сирийском городе Апамее — в атмосфере Антиохии, значит; в юном возрасте отправился в Афины, тогдашний центр философских занятий, и стал там учеником стареющего Панэтия. Трудно поверить, чтобы он ограничился его лекциями: чтобы опровергать противников, надо их знать, а самым влиятельным противником Стои был современник Панэтия, Клитомах. За периодом учения последовал период странствий. Посидония пленяла Александрия с ее Музеем, тогда все еще центром математико-астрономических и естественноисторических занятий, т. е. именно тех, которым предстояло сыграть столь важную роль в будущей научной деятельности философа. Но он не удовлетворялся лабораторной и обсерваторной наукой: его тянуло в живой свет, в столь загадочный для эллина западный мир, к пределам Атланта и на волны Океана. На родину он более не вернулся; знакомства с коммерческим миром, естественно возникшие у молодого путешественника, направили его в один из важнейших торговых и в то же время умственных центров нашей эпохи, в Родос. Здесь таланты ценить умели; Посидоний получил не только гражданство, вследствие чего мы и называем его Посидонием Родосским, — но и столь почетное положение, что по прошествии известного времени его можно было избрать пританом, т. е. высшим магистратом деятельной островной республики.

Началась для Посидония эпоха громкой славы. В Риме свирепствовала междоусобная война: выбор партии, к которой наиболее безопасно было бы примкнуть, был для окружающих Рим государств жизненным и ответственным вопросом. По такого рода вопросу и родосцы отправили в Рим послом к Марию нашего Посидония, оказывая ему этим величайшее доверие, какого он только мог от них ожидать. Его аудитория в Родосе посещалась не одними только греками: он имел среди своих слушателей и римлян, между прочим, в 78 г. и Цицерона, отправившегося именно тогда в образовательное путешествие на Греческий Восток. А когда десятью годами позже великий Помпей навестил остров, Посидоний принял у себя также и этого именитого гостя. Угощением со стороны философа полагалась лекция на философскую тему. Посидоний как раз тогда страдал от подагры; он избрал подходящую тему из области стоического героизма: “что (телесная) боль не есть зло”. Иногда его мучили приступы коварной болезни; он с улыбкой говорил: “Ты тру-

дишься понапрасну, боль: я все-таки не признаю тебя злом". У Цицерона он, как оказалось впоследствии, оставил даже чересчур хорошую память: когда консулару по политическим соображениям показалось желательным, чтобы его консулат с подавлением заговора Катилины и торжеством над роком был достойным образом описан по-гречески, — он обратился с этим желанием к философу рока и историку-мистике Посидонию. Но последнему, по причинам, о которых он предпочел не распространяться, не угодно было взять на себя такую деликатную задачу: его учтивый отказ его знаменитому ученику в 59 г. — последнее, что мы о нем слышим. Он умер 84 лет к концу того десятилетия.

Его литературная деятельность была так же разнообразна, как и его жизнь. К религиозной философии относятся его сочинения: 1) о богах, 2) о героях и демонах, 3) о роке, 4) о ведовстве, 5) о душе. Но чтобы получить понятие об объеме его знания, следует помнить, что тот же человек в своих сочинениях "о физике" (не менее 5 книг) и "о мироздании" трактовал о возникновении мира; в сочинениях "о слове" и "к Гермагору" — о риторике; "о критерии" — по теории познания; "о страстях", "о гневе", "о добродетелях", "этика", "увещания" и "о долге" — об этике; в сочинениях "объяснение Платонова Тимея", "о небесных явлениях", "о величине солнца" — о космологии; в сочинении "к Зенону" — о математике; в сочинении "об Океане и его берегах" — о географии; в сочинении "продолжение Полибия" — об истории; и в "тактике" — о военном деле. Ни одно из этих сочинений нам не сохранилось; но ими так усердно пользовались писатели следующих поколений, что они, тем не менее, нам достаточно известны. И то, что нам о них известно, дает нам право сказать: как Аристотель стоит на грани между аттическим и эллинистическим периодами, собирая в себе все лучи первого и сообщая их второму, так и в такой же роли стоит Посидоний на грани между эллинистическим периодом и римским. Оба отражают в себе свою эпоху; и если литературно-научная деятельность Посидония окажется проникнутой жаждою божества и мистических откровений, то и в этом придется признать примету времени, которое, после долгих поисков и смелых дерзаний, склонило голову перед неисповедимой тайной бытия.

42. Основной догмат стоицизма обязателен также и для Посидония. Эфир-разум — мировая душа; от него вся жизнь, вся сознательность. Единое преломляется во многом: светила —

преломления огненной души мира. Они — как бы боги второй степени; боги третьей степени — духи, населяющие воздушное пространство (демоны, как их называет Платон). Других богов нет; называемые же так — лишь поэтические или политические олицетворения, созданные для нужд культа. Как видно отсюда, в оценке народной религии Посидоний ушел недалеко от Папэтия; всякий, однако, сразу заметит, что место, отнятое у богов народной религии, в этой богословской системе предоставлено божествам светил и демонам. Религия отцов уже не доверяет себе, она ищет поддержки у астрологии, с одной стороны, у демонологии и ее помощницы магии — с другой. Это и есть сакрализация в духе позднего эллинизма.

Управляемый этим божеством мир представляет собой единый и цельный организм, все части которого одна с другой соединены тысячью нитей, так что ни одна не может измениться без того, чтобы ее изменение не отразилось так или иначе на остальных частях. Это и есть *догмат всемирной симпатии*: оставленный, как мы видели, Папэтием, он вновь был выдвинут Посидонием и поставлен в центр его мистической космологии. Всемирная симпатия на языке Посидония соответствует всемирному тяготению на языке Ньютона; она отличается от него, как одушевленность от бездушности. В ней и только в ней предполагается жизнь мира; она дает пищу всякому космологическому мистицизму, астрологии и магии во время оно, телпатии, оккультизму и т. д. теперь. Она — первое слово мировой загадки в древности, так хорошо, так метко выраженное, как только умел выражаться эллин. По многим признакам судя, она опять на очереди теперь; вопрос лишь в том, последует ли хоть пыле за этим первым словом второе.

Развиваясь в пределах времени по своим внутренним законам, мир из числа своих движущих сил исключает случайность: его развитие происходит под знаком *рока*. И в этом отношении Посидоний вернулся к учению первоучителей стоицизма, покинутому Папэтием. Но как с этим догматом согласовать этически необходимый принцип свободы воли? Задача эта, будучи органически неразрешима, не была разрешена и Посидонием. Воля человека, как бы она ни казалась себе свободной, не может иметь другого результата, кроме предопределенного; кто это познал, тот будет усматривать смысл своей деятельности только в *согласии* с божественным становлением. В этом состоит “резигнация” стоического мудреца:

*Веди меня, властитель Зевс и Рок,
К назначенному вами мне пределу!
Последую охотно; если ж нет —
Я, ставши трусом, все ж вас не избегну:
Ведет послушных Рок, влечет строптивых,*

как писал много раньше Клеанф. Последний стих, к слову сказать, сохранен только в переводе Сенеки и запечатлен всей жуткой красотой его стиля; поручаем его долгой памяти понимающих — он стоит ее:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Эней Вергилия — вот послушный року стоический мудрец в духе Посидония. Энеида — не в одном только этом отношении эпическая проекция его учения. В этом ее великое, роковое значение для всей последовавшей культуры и ее громадный интерес также для наших времен, вопреки всей плоской критике невежд.

Итак, Посидоний только повторил Клеанфа, возвращая престол свергнутому Панэтием року? — Обладая только отрывками того и другого учения в позднейшей традиции, мы не знаем, сколько было в рассуждении Посидония оригинального: по даже, если бы он ограничился повторением, то культурное значение его дела все-таки было бы очень велико. Писатель неискусный, Клеанф имел свою публику только в своих учениках, число которых к тому же все уменьшалось: он бы похоронил Стою, если бы ее спасителем не явился в последнюю минуту его преемник Хрисиш. Напротив, Посидоний был поистине вселенским учителем: его аудиторией был весь понимающий мир. Некоторое время средняя Академия еще оспаривала его положения — любопытным образчиком этого спора нам сохранилось, хотя и в искалеченном виде, сочинение Цицерона *de fato*. Но вскоре, как мы увидим, сдалась и она; рок Посидония восторжествовал.

А с ним восторжествовала и первоначальная концепция искошной греческой религии, концепция Илиады о власти рока даже над богами: расшатавшая уже Одиссеей, отвергнутая позднейшим, особенно секулярным развитием умственной культуры греков, она теперь опять навязывает уму смертных свою власть. Легкомысленная Фортуна, богиня смелых искателей приключений раннего и среднего эллинизма до поглощения своевольной Эллады роковой силой Рима, богиня Полибия и его

друга Панэтия, меняет свою личину: исчезает прихотливая улыбка, исчезают задорные румяна и подведенные брови — перед нами опять безжалостный, жутко-прекрасный мраморный лик древнепрестольной *Миры*.

Но не ее одной: отдавая человечество под ее волю, Посидоний приставил к ней надежный отряд телохранителей. Ведь рок — это предопределение; кто отвергает рок, тот этим самым отвергает и возможность заранее узнать то, что имеет свершиться в будущем: Панэтий, отвергавший рок, вполне последовательно вместе с ним отвергал и высмеивал *ведовство*. По причине противоположного характера Посидоний его признавал. Есть всемирная симпатия; все существа вселенной ею связаны, изменения в одной области мироздания ощущаются во всякой другой, неясное там может проявиться здесь. Атмосферические явления, имеющие завтра изменить погоду, уже сегодня определяют собой поведение вороны, по которому и могут быть узнаны; на этом основана наука *прогностики*, а прогностика — лишь часть магии, более близкая нашему пониманию, но ничуть не более достоверная: вся разница лишь в степени. Посидоний был на пути если не истинам, то очень серьезным, выводя ведовство из незримой, доступной только сознанию очень чуткой души сцепленности явлений; и он мог бы сказать, подобно Метерлишку: никто не знает, где кончается душа.

Объективная возможность ведовства дана именно в этой сцепленности явлений; но субъективная? Кто распознает крепкие, но незримые узы, более незримые, чем те, которыми в свое время Гефест сковал свою целасковую мать Геру? Мы на это уже намекнули: душа. Душа — сродни божеству, будучи также и сама соткана из того самого эфирного огня, который был материей божества. Правда, ее зоркость затуманена ее погружением в грубую материю тела; но и эта затуманенность различна у различных людей, различна в различные моменты жизни одного и того же человека. Есть люди, обладающие от природы необыкновенною чуткостью души: мы называем их пророками. Но и у других она проявляется в зависимости от ослабления телесных уз: во сне, в экстазе, перед смертью. Все это — состояния, обуславливающие *естественное ведовство*: человек в них непосредственно, в силу божественности природы своей души, чувствует

пезримые узы всемирной симпатии. Но пезависимо от этого естественного ведовства существует и *искусственное*, существует ведовская наука, основанная на многовековой наблюдении. И здесь мы имеем в основе всемирную симпатию. Перемена в одной, непосредственно важной для нас сфере явлений, сопровождается переменной также в другой, переменной для нас неважной, но зато видимой: по этой мы заключаем о той. Это искусственное ведовство, таким образом, ближе всего к прогностике; отличается оно от нее еще большей неувеличиваемостью сцепления. Связь между завтрашней погодой и сегодняшним поведением вороны для нас неясна, но представима; связь между рисунком печени припесенного мною в жертву животного и предстоящей смертью моего брата и неясна, и непредставима. Но что же из этого следует при ограниченности нашего представления вообще? Разве представима связь между соком чемерицы и состоянием душевнобольного? И все-таки мы предписываем его ему, руководимые исключительно опытом. Очень вероятно, что приципы и деятельность врачей эмпирической школы не остались без влияния на эту часть учения Посидония: они помогли ему успешно отразить нападки Клитомеха и средней Академии, направленные против стоического учения о ведовстве. Успешно — до поры до времени, по крайней мере. Те нападки были увековечены в сочинении Цицерона “о ведовстве” и через него перенесены в новые времена, в эпоху Просвещения, во Францию Вольтера и Дидро, которые со своей точки зрения пересмотрели весь вопрос о ведовстве и его основаниях.

Итак, мантика есть — ну что ж, для Греции это не новое слово. Она всегда ее признавала; ее сыны с незапамятных времен отправлялись в Дельфы к своему вешему богу, чтобы от него узнать угрожающее им в будущем. Только узнать? Нет, конечно: узнать и, милостью богов, предотвратить. Поприще прорицателя по Солону — одно из почтенных поприщ в человеческой жизни:

Этого Феб-Аполлон нам вещателем мудрым поставил:

Издали взором своим грозный он рок узнает.

Узнает для чего? Конечно, не для того, чтобы пригласить нас “согласиться” с ним. Напротив, он предостерегает нас: “не плыви — потерпишь крушение”. И я остаюсь на суше и спасен. Пока перед нами ласковая *предостерегающая* мантика. Рок Посидония не таков, и его мантика иная. Разницу прекрасно выразил Валленштейн у Шиллера:

*Да, есть такие голоса, не спору:
Назвать “остерегающими” их,
Однако, не решился б я: они ведь
Лишь неизбежность возвещают нам.*

Это именно те, которые слышит пророк Посидония и в глубине своей чуткой души и в темных приметах своего веками испытанного искусства.

Вернее, своих искусств: их ведь много, и Посидоний с уважением относится ко всем. Толкование снов, толкование жертвенных знаков, толкование полета птиц — все это старо, много раз и безуспешно осмеяно. Но вот, что пово, что действует на нас всей силой своей повизны, подавляя нас в то же время своим тысячелетним опытом: *астрология!* Для нее не прошли даром те два столетия, которые она, будучи Беросом перенесена в Грецию, провела в ближайшем соседстве с греческой наукой: она сама стала наукой, выработала свои методы, нашла свое философское основание, заняла свое прочное место среди ведовских наук. Нападки и насмешки средней Академии, пренебрежение подлинной астрономии тоже пошли ей впрок; будучи вынуждена защищаться, она стала еще неуязвимее. Теперь она празднует свой первый, великий триумф: философия в лице Посидония принимает ее в свою систему. Отныне астрология — наука среди наук, пока равноправная, вскоре центральная; мало того, она — первая среди телохранительниц рока. Нигде его властная запись не действует на нас с такой подавляющей силой, как на этой огненной скрижали небес; нигде, равным образом, его неотвратимость не становится так ясной для самого неученого человека. Уйти от Рока? Да, как же! Попробуйте сдвинуть одну из планет, соединивших свои аспекты в вашем гороскопе!

Да, астрология — это наглядное доказательство неотвратимости рока. С тех пор, как наша личность, в момент ее рождения — или, по иным, в момент ее зачатия, получила от *“вливающих”* звезд свою неизгладимую астральную печать, она в силу этой печати измеряет обставленный предопределенными вехами путь своей жизни, не будучи в состоянии сдвинуть ни одной потугами своей мнимо-свободной воли. Таков был знак, под которым, благодаря Посидонию, человечество начало свою новую жизнь под сенью римской империи. Счастлив, кто мог, веруя, не мыслить; счастлив, пожалуй, и тот, кто, веруя и мысля, мог принять рок, “согласиться” с ним. Но каково было тем, в ком бурлила

жажда свободы, чья воля не давала себя заворожить жужжанием веретена предвечной пряжи? Удивительно ли, что они чем далее, тем любовнее прислушивались к ласковому голосу благодати, нашептывающему им, что водою святого крещения смывается астральная печать?

43. Объективным основанием ведовства был догмат всемирной симпатии: его субъективным основанием была наличие души, родственной божеству. И в отношении ее Посидоний вернулся к догмату первоучителей, отброшенному Панэтием: она не рождается вместе с телом, будучи одинакового с ним происхож-



Харон

дения, — она вселяется в него извне, будучи по своей природе самобытна. Эта самобытная душа существовала до своего воплощения и будет существовать после своей разлуки с оживляемым ею пыне телом: догмат *прибытия и бессмертия души*, тоже отвергнутый Панэтием и не без колебаний выставленный первоучителями, получает у Посидония свою полную определенность, обязательную отныне для его последователей.

Где же пребывает душа, свободная от темницы тела? В подземном царстве? Нет. С этим представлением, восходящим к ископному анимизму и основанном, в сущности, на отождествлении могилы, т. е. обители разлагающегося тела, с обителью

переживающей его души, Посидоний энергично порывает, завершая этим начавшийся еще в V веке перелом. Тогда начинало получать право гражданства противоположное мнение — мнение о надземном эфире как об обители отделившихся от тела душ: не без удивления читаем мы в одном афинском *государственном* надгробии V в. слова:

Души их принял эфир...

столь резко противоречащие тоже государственной элевсинской религии. Нет, всего этого нет: нет бездонных адских пропастей, в которых терпят вечные мучения непосвященные и злые, нет стража Кербера, нет перевозчика Харона и всей этой фантастической эсхатологии, которой пугают детей. Ведь душа — эфирное существо, родственное богу; вполне ясно, что она после разлуки с бренным телом воссоединяется со своей стихией, возвращается в эфир. Да, *душа возвращается в эфир*: надлежит твердо запомнить этот “догмат вознесения души”. Все же ее царство здесь ограничено: душа — сродни богу, но еще не бог, те чистые сферы небес, в которых обитают боги, для нее недоступны. Ее обитель по выходе из тела и до нового воплощения — надземное пространство, над которым, рея в первой сфере светил, плывет Луна, пространство, занятое тремя надземными стихиями — небесной водой, воздухом и (стихийным) огнем. В них они очищаются, а затем, очищенные, проводят остаток времени до своего перевоплощения в Элисии, который Посидоний представляет себе на Луне.

И тут Посидоний впускает в свою систему сильную струю платонического орфизма; он мог это смело сделать, так как и Платон ведь видел в эфире (хотя не исключительно в нем) обитель отделившихся от тела душ. Посидоний назначил им местом очищения подлунное пространство; оно же, по мнению Платона, было обителью демонов, т. е. посредников между богами и людьми, препровождающих от последних первым их молитвы и от первых последним их указания. Это очень убедительно: ведь *душа — это и есть демон*. Посредничество между богами и людьми — не это ли и есть чары? И ими ведают души, отделившиеся от тела, души, очищаемые в пространстве, управляемом Луною, безмолвною богинею чар и демонов: это позволяет ввести магию в эсхатологию Посидония. Но Луна в то же время и первая планета; за нею следуют Гермес, Афродита, Солнце, Арес, Зевс, Кронос, эфирные божества небесных светил — мы видели, только их и допускал Посидоний, кроме единого своего всебога.

Это опять-таки очень удобно, так как позволяет ввести в эсхатологию Посидония также и астрологию. Души-демоны передают людям указания богов? Это только теперь стало понятно, когда мы убедились, что эти боги — планетные божества, обитающие каждое в своей сфере, повыше Луны.

Пусть так; души-демоны обитают в подлунном царстве, соприкасаясь с надлунной обителью богов. Значит ли это, что их участь здесь одинакова? Никким образом. “Всем, которые заступились за невредимость отчизны, оказали ей услуги, способствовали ее величию, назначено на небесах определенное место, где они наслаждаются вечным блаженством. Для того высшего бога

нет на всей земле ничего более удобного, чем те скрепленные правом сообщества людей, которые называются государствами: их правители и спасители отсюда ведут свое происхождение и сюда же возвращаются” (Цицерон). Это — посидониевская теория апофеоза.

“... Соблюдай же справедливость и благочестие; велико их значение в отношениях к родителям и близким, но наиболее велико в отношении к отчизне.

Такая жизнь — путь к небесам и в этот сонм людей, уже проживших свою жизнь и населяющих по своему освобождению от тела то место, которое ты видишь” — а был это круг, отличающийся своим сиянием от окружающих его огней — “и которое у вас зовется Млечным путем”. С него и прочее показалось моим наблюдающим взорам прекрасным и чудесным. Были там звезды, которых мы никогда с этого места не видим, и все такой



Триптолем в крылатой колеснице

величины, которой мы никогда не подозревали: меньшей из них была та, которая, будучи всех дальше от неба и ближе к земле, сияет чужим светом... “Девятью кругами — или, точнее, сферами связано все. Из них одна — небесная, самая наружная, та, что окружает все остальные, — она сама высшее божество, сдерживающее другие; к ней прикреплены кружащиеся в вечном вращении звезды. Ей подчинены те семь сфер, которые вращаются в обратном против неба направлении. Из них одну занимает та звезда, которую на земле зовут Сатурновой; следует счастливый для человеческого рода и спасительный блеск Юпитера; за ним багровый и грозный для земли той звезды, которую вы называете Марсом; под ним средний приблизительно пояс занимает Солнце, вождь, глава и правитель прочих светил, душа и мерило мира, такой величины, что оно все озаряет и наполняет своим светом. Ему сопутствует два бога — Венера и Меркурия, а в низшей сфере, зажигаемая лучами Солнца, вращается Луна. Ниже ее помещено уже одно только смертное и бренное, кроме душ, данных божьим даром человеческому роду, между тем как все, что выше Луны, бессмертно. Девятая же и центральная — Земля, недвижно занимает низшее место, и к ней тяготеет все, что имеет свой вес”. Своим вращением эти сферы производят определенные звуки, совокупность которых составляет гармонию сфер: “их воспроизвели мудрые люди на струнах и своею песнью открыли себе возврат в это место (т. е. рай), как и другие, которые, благодаря своему высокому уму, посвящали свою человеческую жизнь божественным занятиям” (т. е. изобретатели, см. выше § 29). “Знай, поэтому, не ты смертен, смертно только твое тело. Ведь ты — это не то, что составляет твой внешний образ: душа каждого — это и есть каждый, а не та фигура, на которую можно показать пальцем. Будь уверен, ты бог — ведь богом можно назвать существо живое, чувствующее, помнящее, предвидящее, управляющее, ведающее и движущее подчиненным ему телом в такой же мере, в какой этим миром — высший бог. Да, подобно тому как миром, отчасти бренным, движет сам бессмертный бог, так и бренным телом движет бессмертный дух”.

Мысли это Посидония, слова — Цицерона, воспроизведшего их в своем “Сновидении Сципиона”, которым у него кончаются книги о Государстве. Благодаря его красноречивому изложению, эсхатология родосского философа овладела умами Запада и уже не выпускала их никогда: рай Посидония — это ведь также и рай Данте, полтора тысячелетия ни в чем его не изменили.

44. Неохота Посидония признать подземное царство пародно-орфической эсхатологии несомненно зависела и от того, что он имел о подземных глубинах иное, научное представление, несовместимое с той эсхатологической легендой. Они всецело входят в систему подлунного, брешного мира. Влиянию Луны на атмосферу следует приписать происхождение ветров; ветры проникают также и под землю, в те места, где широкие и глубокие бездны чередуются с узкими проходами. Отсюда расширения и сгущения движущегося в ветре воздуха, а их последствия — землетрясения и другие вулканические явления. Понятно, что в таких, подверженных научному наблюдению пространствах не было места Харону и прочим страхам. Зато сила интеллектуального убеждения действовала здесь всюду: мы получаем о ней представление по “естественно-историческим исследованиям” Сенеки, по в особенности по анонимной поэме “Этиа”, зависимость которой от изысканий Посидония удостоверена.

Но откуда же сам Посидоний черпал свои сведения? Он не был кабинетным ученым, его наставницей была сама природа. Ее изучал он на своих путешествиях, заведших его, как мы видели, далеко в область, соприкасающую с Океаном. Он провел целый месяц в Гадах (ныне Кадисе), по ту сторону Геракловых столбов, чтобы изучать явления прилива и отлива, почти незаметные в Средиземном море; три месяца противные ветры задержали его в островной полосе западного бассейна этого моря — он посвятил их изучению их самих, этих враждебных ему ветров.

Геология соприкасается у Посидония с метеорологией (в нашем смысле), но также и с географией; она имеет у него отчасти описательный характер, как это понятно у путешественника-исследователя, но отчасти и математический. Вопрос об измерении Земли интересовал и его и был им значительно двинут вперед, благодаря ряду самостоятельных исследований; но с ним связан и вопрос об измерении небесных светил, как их самих, так и их путей и расстояний от Земли. И тут древний читатель мог прочесть поразительное для покровителя астрологии признание, что с астрономической точки зрения гелиоцентрическая система (Аристарха Самосского) представляется безупречной, возражения же против нее возможны только с точки зрения физики (в античном смысле слова). Исходя же из шаровидности земли, он впервые, насколько нам известно, объявил возможным достижение Индии морем с запада: проблема Колумба совместилась с проблемой Конерника.

Таким гигантом мысли представляется нам в области чистой науки великий сакрализатор стоической философии: он поистине соединил в себе оба течения эллинизма как раннее, так и более позднее. Это оправдывается также его отношением к *истории*. Она прежде всего в своей доисторической части была для него предметом спекуляции, приблизительно так же, как и для Платона, с которым он, как и подобало стоику, разделял мнение о периодических обогневаниях и потоках и обусловленных ими возобновлениях культуры. Относясь доверчиво к преданиям старины, он ставит в начале нашего культурного периода золотой век, представляя дальнейшее развитие человечества — как его постепенное падение.

Но спекулятивное отношение к истории дополнялось у Посидония истинно научным: древность знала его также и как историка, притом как одного из самых крупных. Я имею здесь в виду его страшное сочинение, которому он дал, по-видимому, скромное заглавие “Продолжение Полибия” (*ta meta Polybion*).

Полибий довел свою историю до 144 г.: ее конец озарял зловещим светом пожар одновременно разрушенных торговых соперников Рима, Карфагена и Коринфа. Эти жертвы экономической политики Рима вопияли о мщении; мстителями явились насильственные реформаторы его экономического строя, Гракхи. Внешние удары один за другим обрушились на слишком самоуверенный город: кельтиберийцы, кимвры, Югурта; но кровавые семена, брошенные Гракхами, взошли богатым урожаем в виде первой междоусобной войны между Марием и Суллой, и бесчеловечно угнетаемые рабы грозно зашевелились на родине плантационной системы, в Сицилии. Нависший над Римом меч готов был ежеминутно сорваться — а навис он действительно в виде десятивекового рока после разрушения родоначальницы-Трои; срок ему должен был наступить в 83 г. Да, Риму суждено было погибнуть; и преемник его величия уже был палицо, им был могучий царь Понта, Митридат Евпатор. Единственным спасителем и против внешнего, и против внутреннего врага был Сулла Счастливый: его диктатурой в 82 г. кончалось сочинение Посидония. Но этой диктатуре предшествовало взятие им Рима у марианцев в 83 г. и пожар Капитолия... Пожар Капитолия! Надо вчувствоваться в римскую душу, чтобы оценить значение этого события, в котором тогда видели первый удар, направленный против наследника древней Трои, предвестника грядущей его ги-

бели. Пожар Карфагена и Коринфа там, ответный пожар Капитолия здесь — таковы были обе багровые зари, освещавшие начало и конец “истории” Посидония.

Если сравнить характер этого периода с характером предыдущего, описанного Полибием, с его Филиппами, Антиохами и Персеями, то можно будет сказать без преувеличения: как тот просился под перо почитателя прихотливой Тихи-Фортуны, так этот требовал себе в историки человека, признающего силу Рока. Было бы легкомысленно утверждать, что Посидоний выработал свою философию рока под влиянием исторических событий переживаемой им эпохи: они могли быть лишь одним из мотивов общей сакрализации, которой подчинился и он. Было бы, с другой стороны, неправильно ожидать, что он изобразит все это жуткое шестидесятилетие как сплошную и последовательную трагедию рока; такое безусловное подчинение разрозненного исторического материала центральной идее не было в духе античной историографии. Можно сделать ряд оговорок; и при всем том история под пером Посидония стала динамической философией умирающего эллинизма.

Вводит ли он, прежде всего, “машину богов” в свою историю, как можно было ожидать от ее сакрализатора? Ничуть не бывало. Конечно, люди суеверны, но историк выше их суеверия. Стоит прочесть, как язвительно он описывает хитрость Никия, использовавшего набожность эггийцев для своего побега (отр. 45 М), как он осмеивает мнение Эсхила о чудесном происхождении булыжников Камарги в дельте Роны (отр. 28), как он клеймит шарлатанов, путем мнимых заговоров сгущающих сирийскую нефть (отр. 63). Нет, от него до Кассия Диона еще далеко: он все-таки еще историк эллинизма. Но рок — это дело другое.

Одна из многих красот Посидониева изложения заключалась в том, что он, вводя на сцену какого-нибудь нового врага Рима, описывал его историю и быт; этому хорошему правилу древний мир был обязан тем, что мог прочесть у него, задолго до Цезаря и Тацита, этнологию галлов и германцев, этнологию очень интересную, почерпнутую из собственных наблюдений. Этот же принцип заставил его в начале своего рассказа о невольнических войнах дать своим читателям связанное изложение происхождения и развития рабства. Здесь спекуляция подавала руку эмпирии: золотой век, его вырождение, возникновение рабства, войны... Некоторые народы оказались неспособными к самоуправлению — им пришлось предо-

ставить другим, более способным, управлять и собою и ими. Таково было естественное рабство; было, однако, и насильственное. В Греции первыми хиосцы силою подчинили себе свободных людей, превращая их в рабов. Но настало время — хиосцы были сами обращены в рабство Митридатом, были предоставлены своим собственным рабам для переселения в колхидскую землю. “Так, очевидно, разгневалось на них божество за то, что они первые воспользовались услугами купленных рабов, между тем как палицы были для службы им и свободные работники”. Мы вынуждены по когтю судить о льве — от истории Посидония нам сохранились только отрывки. Что он говорил о гневе того же божества за пожар Карфагена и Корицефа, о десятивековом роке, нависшем над отпрыском Трои — об этом нам предоставляется только догадываться. Но случайность сохранила нам знаменательное место о Митридате, “которому оракул повсюду предсказывал владычество над вселенной” (отр. 41) и не менее знаменательное о тревоге семикратного консула Мария, “об его почных страхах и зловещих снах, причем ему все казалось, что он слышит чьи-то слова:

Грозно ведь даже и ложе далекого льва-душегуба.

Но так как он более всего боялся бессонницы, то он отдался бражничеству, опьяняя себя несвоевременно и в несвойственной его возрасту мере, стараясь всячески приворожить к себе сон, точно целебное средство от забот. И вот, наконец, когда к нему пришел вестник от моря, его обуяла новая тревога, отчасти от страха перед предстоящим ему, отчасти же и из досады и пресыщения настоящим. Прибавился незначительный повод — и он впал в тяжелую болезнь” (отр. 40). Тогда именно его посетил Посидоний как посол родосской республики.

Мы любовно вникаем теперь в эти отрывки, эти красивые клочки некогда прекрасной картины; их немного, но все-таки они подтверждают суждение Афины, что “стойк Посидоний создал свою Историю достойно той философии, которую он исповедовал” (отр. 25).

45. Посидоний — не из тех, которых можно охватить одним несложным определением. Философ, ученый и историк, соединяющий философскую спекуляцию с трезвым научным наблюдением и строящий на обоих свою историю одной из самых захватывающих эпох в жизни человечества, он совмещает в себе борющиеся друг с другом силы эллинизма, секуляризационную и сакрализационную. Но при этом чувствуется, что первая —

убывает, вторая — растет. Посидоний силится собрать в своем сознании ускользающую струю первой и преградить путь чрезмерному напору второй. И чувствуется также, что недалеко то время, когда и та, и другая плотина будет прорвана.

Обращение Стои в лице Посидония — это был первый шаг на пути сакрализации философии; вся новая Стоя эпохи империи, Сенека, Музоний, Эпиктет, Марк Аврелий, — находится под его влиянием.

Вторым шагом было воскресение пифагореизма, дремавшего столетие с лишком после кровавой расправы с “вакханалиями” в начале II века; это событие касается, скорее, римской религии, но упомянуть о нем здесь следовало, так как оно подготовило расцвет магии и волшебства в эпоху до и после Рождества Христова.

И третьим шагом было обращение также и Академии — той средней Академии, которая в течение почти двух столетий вела свою ожесточенную войну с благочестивой Стоей красноречивыми устами своих смелых представителей от Аркесилая до Филона, учителя Цицерона — ее обращение на пути первоучителя в лице Антиоха Аскалонского. Читая “просветительные” трактаты Цицерона “о природе богов”, “о ведовстве” и др., полезно помнить, что это — последние проявления секулярной мысли античной философии, символ веры последнего представителя средней Академии; с его современника Антиоха начинается трехсотлетнее царство новой Академии. Она нас не пленяет оригинальностью — спасибо ей и на том, что она прилежно толковала в своих школах творения первоучителя, не давая заглухнуть в сознании людей его вдохновенному пророческому слову. Но не следует забывать и того, что без новой Академии не было бы и неоплатонизма, а с ним — самого яркого в античном мире проявления сакрализованной философской мысли.

А так как в Ликее всеподавляющий авторитет Аристотеля никогда серьезной опасности не подвергался, то из крупных философских школ к исходу I в. до Р. Х. одна только эпикурейская, строго державшаяся традиций своего первоучителя, была оплотом вольнодумства. В Риме она была очень влиятельна: Филодем ее с честью и успехом представлял — мы познакомились выше с образчиком его отношения к эллинистической религии (§ 23); с жаром неопита Лукреций ее воспевал в своей творческой магии; Вергилий и Гораций ей учились в молодос-

ти... В молодости, да; но в более зрелом возрасте они оба от нее отошли: Горация личное переживание обратило на путь богопочитания, Вергилия переманил все тот же маг исполняющихся времен, тогда уже покойный Посидоний. Отсюда четвертая эклога, этот вещий привет грядущему младенцу, вождю нового золотого века; отсюда любимец рока Эпей; отсюда стоический Элисий шестой песни Энеиды.

Да, многих переманил Посидоний; нелегко было с ним тягаться эпикурейцам с их в основе убедительной, но в своей разработке поверхностной и легкомысленной физикой. В сущности, эпикурейцы не были исследователями: физика интересовала их лишь постольку, поскольку она открывала возможность объяснения природных явлений *orega sine divum*. У Посидония не то. Его чисто научные сочинения были проникнуты и исследовательским, и систематизаторским духом: наука интересовала его сама по себе, а не как обводной канал для “суеверия”. Тщательно разработанная неутомимым исследователем в таких серьезных сочинениях, как “об Океане” или “Метеорология”, она возбуждала доверие и к его спекулятивно-физическим теориям. Если такой глубокий ученый, как Посидоний, признавал и богов, и бессмертие души, и рок, и ведовство, — то кто отважится ему прекословить?

Поклошник Рока был сам лучшим доказательством его могущества. Дело ли простой случайности это соединение столь разнообразных и ярких естественно-исторических дарований со столь глубокой и искренней религиозностью и столь чарующим даром слова? Нет. Умиравший эллинизм искал того, через которого он мог бы передать свои величавые достижения следующей, все еще развитой и деятельной, но уже не столь творческой, эпохе; он нашел его в Посидонии.

Х. Заключение

46. Посидоний умер около 50 г. до Р. Х.; последовавшая за его смертью эпоха второй и третьей междоусобных войн не могла не укрепить человечество в том духе, которого он был отчасти творцом, отчасти показателем. А затем уже недолго было до того года, которым открывается паша эра. Было бы, конечно, неправильно видеть в христианстве непосредственного преемника эллинизма: для громадного большинства жителей греко-римской вселенной они были отделены друг от друга той религией, которая была характерна именно для этой вселенной. Но, во-первых, для многих все-таки и непосредственный переход оказался возможным: все те, к которым обращалась проповедь ап. Павла, были в религиозном отношении воспитанниками эллинизма. А во-вторых, — из двух шагов, которые пришлось совершить человечеству на пути от древнегреческой религии к христианству, т. е. религии эллинизма и религии вселенской империи, первый был много значительнее второго: религия вселенской империи во многих отношениях развила религию эллинизма, и оставлять ее без внимания нельзя, но ее принципиальный вклад в религиозную сокровищницу был сравнительно не так велик.

Это дает нам право уже теперь поставить вопрос о *подготовлении христианства религией эллинизма*. Напоминаю и здесь, что вопрос этот должен быть понимаем в том смысле, который был мною установлен в § 4. Мы вовсе не намерены искать в эллинизме “источников” или “корней” христианства, с целью умалить значение творческого почина его Основателя. Исходя из несомненного факта, что только область эллинистической вселенной была на первых порах охвачена движением к христианству, мы спрашиваем, в чем сказалось, так сказать, воспитательное значение эллинизма: к каким религиозным воззрениям успел он приучить человечество, облегчая этим восприятие им христианства; какие пробудил в нем религиозные потребности, имевшие со временем найти свое удовлетворение в христианстве.

Во-первых, религия таинств поставила в центр религиозного сознания вопрос о *спасении* человеческой души, понимаемом как спасение либо от дальнейшего “круга” воплощений и смертей, либо от унылого полусознательного прозябания, или же от адских мук на том свете, но сводящемся во всех этих случаях к вечному блаженству. Само слово “спасение”, так понимаемое (*sôtêria*), встречается впервые в эллинистической религии (см.

выше § 14, свидетельство Фирмика). Уверенность в возможности этого спасения черпается из “прототипического-го” подвига того божественного существа, которое дало людям таинства; подвиг же этот рассматривается, как подвиг любви, поборовшей смерть — причем, правда, эта любовь понимается пока как личное чувство к спасенному божественному существу того, которое своим самоотвержением совершило акт спасения. Условием же его обретения ставится сакраментальный акт, посредством которого ищущий его принимается в общину исповедников религии таинств, причем этим сакральным актом может быть священная трапеза (“есть с тимпана, пить с кимвала”) или помащение.

Во-вторых, та же религия таинств в ее различных формах поручает поклонению посвящаемых образ *богини-матери*: она и есть та, которая своим самоотвержением спасла любимое божественное существо и дала этим обнадеживающий пример такого же торжества над смертью и своим почитателям. Образ этой богини-матери пребывает в мистическом родстве с исконым образом матери-Земли, но эта связь уже только смутно чувствуется в глубине религиозного сознания, не всплывая более на его поверхность. Соединение этой Матери с ее святым младенцем наблюдается спорадически, но еще не получило всеобщего распространения. Чувству паличность этой богини-матери, именно как страждущего женского существа, даст чрезвычайно много: им обусловлена та повышенная участливость, тот религиозный сентиментализм, который составляет характерную черту эллинистической религии.

В-третьих, развивающаяся и распространяющаяся параллельно с религией таинств религия древнего Олимпа выдвигает, в ущерб прочим его богам, образ *бога-сына*, а именно Аполлона. Этот бог-сын понимается как *посредник* между богом-отцом, т. е. Зевсом, и людьми: он вещает людям его непреложную волю, приносит исцеление от педугов и вообще своим советом помогает им устроить к лучшему свою земную жизнь. Отзвуки старинной религии природы и здесь слышатся постольку, поскольку чувствуется мистическое родство этого бога-сына с Гелием-солнцем, но на поверхность религиозного сознания и это представление более не всплывает. Все же рядом с этим образом бога-сына удерживается и еще более исконое представление о богочеловеке, сыне бога, т. е. о Геракле, земное подвижничество которого дает повод к совершенно особому кругу религиозных концепций. Расцвели они, однако, лишь в следующую эпоху.

В-четвертых, признание посвящения необходимым условием спасения естественно должно было подсказать вывод, что вне общины посвященных спасение невозможно, а с ним и один из принципов, на коих покоится институт *церкви*. Второй принцип, организованное жречество, достаточно многочисленное для личных сношений с каждым посвящаемым, тоже имелся налицо; мы знаем это точнее о таинствах Иисуса, но и в элевсинской религии нашей эпохи институт “святых”, о которых упоминает андакийская надпись (§ 8), позволяет догадываться об аналогичных явлениях также и на этой почве, тем более при нравственных требованиях, которые к ним ставились. При назначении жрецов соблюдается в элевсинской религии таинств, а вероятно, и в других, принцип преемственности благодати, ведущей свое начало от предполагаемого откровения самой богини. Ярче всего он сказывался в *апостолате*, имевшем место при основании новых религиозных общин (Мефал — в Андакии, Тимофей — в Александрии).

В-пятых, получает все больше и больше определенности представление о *тройной участи душ* на том свете, а именно о вечных муках для неисцелимых грешников, об искупительных карах для исцеляемых и о вечном блаженстве для добрых, причем вопрос о прабытии и перевоплощении решается иногда положительно для душ средней категории, но именно только иногда. Представление об обители блаженных колеблется между подземным Элизием и небесным раем, с перевесом, однако, в сторону последнего. Из общего числа блаженных выделяются те, которые своими заслугами приобрели особую действительную силу, а с нею и особое право на почитание со стороны людей, т. е. так называемые *герои*; условием для их признания таковыми продолжает считаться откровение Аполлона в Дельфах.

В-шестых, возникает мнение и верование, что божество может, не утрачивая полноты своего потустороннего естества, *воплотиться в человеческом образе* и жить земною жизнью вместе с другими людьми, с тем, чтобы лишь по смерти воссоединиться со своим потусторонним естеством: так Зевс-Победоносец был на земле Селевком, царем сирийским. Все же вера ограничивает эту возможность тесным кругом правителей, признавая в ней, паравне с дальнейшим развитием героизации, одну из основ апофеоза государей.

Таковы те главные догматы религии эллинизма, которые подготовили ее приверженцев к восприятию учения, ставшего каноническим в христианской церкви. Не все они были впер-

вые усвоены культурным миром именно в нашу эпоху; но даже те, которые ведут свое начало из предыдущей эпохи древнегреческой религии, получили в нашу настолько большую определенность и действительность, что могут быть по справедливости объявлены именно ее догматами.

47. Мы заглянули вперед; оглянемся, однако, и назад. Древнегреческая религия прошла перед читателем в своих различных аспектах, и как религия природы, и как освящение труда, и как освящение человеческого общежития; равным образом, ставя ее в отношении к трем великим идеалам нашей культуры, мы признали в ней объявление божества и в красоте, и в добре, и в истине. Сохранила ли она и в нашу эпоху эти черты, характеризующие ее как религию высшего порядка?

Религия природы, плод любви к матери-Земле и ее силам, продолжается и в нашу эпоху с неослабевающим рвением благочестия: капища сельским божествам и приношения им, священные гроты, камни и деревья, все это сохраняется на старых местах, заводится на новых. При этом замечается даже прощипование эстетического и научного интереса в религию. На одном холме Александрии в честь Папа разбивается роскошный парк (Papeion) как место для общественных гуляний; Артемида создается, как “владычица зверей”, *potnia thêôn*, и в честь нее устраивается на острове Косе зверинец с заморскими диковинами. Со стороны интеллигенции наблюдается особого рода любовное отношение к религии природы, продукт двойной романтической тоски — и эпигона по вере славного прошлого, и горожанина по деревне: это настоящая идиллическая религия. Стихотворения Феокрита и Палатинской антологии, александрийские барельефы, помпейские ландшафты дают о ней исчерпывающее представление, и притом такое, которое способно тронуть душу наименее чуткого к религиозным вопросам современного человека. Пан, сатиры, нимфы всячески изошряют фантазию художника; божественного в первом мало, но как символ дикой природы он в своей добродушной грубости вполне приемлем. Но душа не довольствуется этим, при всей романтичности, реальным пониманием природы: она рвется в область чаяний, в мир грез и экстаза, воплощая в дивных видениях таинственный шепот влажного ветра теплых морей: резвые игры переид и тритонов, хороводы дриад с Артемидой или Афродитой в лунную почву, иступленный бег Диониса с его вакханками

при свете факелов... Труднее примириться с Приапом, приобретением нашей эпохи; ответствен за него апаатолийский Лампсак, впервые нашедший пужным обогатить свой пантеон этим чересчур откровенным демоном плодоносных садов своей варварской округи. Поэтам нашей эпохи он дал повод к бесчисленным эпиграммам, свидетельствующим, правда, гораздо больше об их остроумии, чем об их нравственной строгости, — не говоря уже о религиозной.

Не менее материалов дает наша эпоха и для *трудового* аспекта греческой религии. Следует помнить, что она была «эпохой особого расцвета корпорационного дела. Греческая промышленно-торговая элита в восточных государствах прекрасно понимала, что ее сила в ее солидарности: кружковая организация поэтому сопровождала ее повсюду, а кружок был немыслим без охраняющего его божества, покровителя той отрасли труда, которой он объединялся, причем окружающая варварская среда еще усиливала сознание того эллинского единства, которое создавала служба общему богу-покровителю. И мы видим не уклонение от трудового аспекта религии, а лишь его органическое видоизменение в том, что в зависимости от новых условий заработка боги легкой наживы до некоторой степени отнимают почву у тех, что благословляют усидчивый и невзыскательный труд: тороватый Гермес затмевает солидную работницу Палладу и честного, но неповоротливого кузнеца Гефеста; но наибольшим почетом пользуется та прихотливая богиня, которая легким поворотом своего колеса вчерашнего бедняка превращает в богача и завтра может вернуть его в его прежнее состояние, — та, которую мы уже знаем, как богиню-знаменосицу эллинистической эпохи (§ 37), Тиха-Фортуна.

Сильнее изменился, как принято полагать, *политический* (в первоначальном значении) аспект греческой религии. Боги греческого Олимпа были ведь прежде всего богами греческой polis, с ее падением должна была пасть и она. Я уже указывал на то, что основанная на эпиграфических памятниках индукция не подтверждает этого дедуктивного вывода: polis остается прежней polis и продолжает чтить своих богов по заветам предков. Но, действительно, прибавляется нечто новое — эллинистическое государство, уже не тождественное с polis, а вмещающее в себе много таких мелких организмов. Новая политическая формация, заключающая далее, требовала себе религиозного показателя в но-

вом божестве и пашла его в... И прекрасно, ответчу я; такое требование, каково бы ни было его удовлетворение, доказывает все-таки, что божество продолжало считаться чем-то необходимым для освящения всякого человеческого общежития, кончая его самой грандиозной формой, областным государством. И если такое политическое соображение повело к усилению культа Исида и Великой Матери или же обоготворенных Антиохов и Птолемеев, то это будет лишь новым доказательством живучести также и политического аспекта греческой религии в нашу эллинистическую эпоху.

Остается поговорить о трех откровениях — в красоте, в добре и в истине; и тут с первого взгляда может показаться, что центр тяжести в эпоху эллинизма передвигается с первой на последние. Говоря выше (§ 36) об искусстве, мне пришлось отметить факт, что сакрализация эллинистической эпохи его почти не коснулась; а между тем казалось бы, что сакрализация искусства и эстетизация религии — две стороны одной и той же медали, что откровение бога в красоте должно в одинаковой степени повести к обеим. И все же это бывает не всегда. Кто поклонялся Зевсу Фидия, тот прощикался всею полнотою богопонимания великого V века; для нашей эпохи — Сарapis Бриаксида, как творение IV в., не в счет — мы не можем указать такого же совпадения изображения с изображаемым. Исида Тимофея сосредоточила в себе глубокий смысл жертвенного подвига религии таинств; но напрасно стали бы вы искать выражение этого смысла на гладких Исидах, созданных резцом этой эпохи. И все-таки религиозное искусство продолжает творить и творить, его творения переполняют собою наши музеи, радуют наши взоры — но это уже не полное, а только частичное, перво-степенное откровение божества, откровение в прекрасной человечности, но и только.

Физическая красота эллинистических богов — первая ступень откровения; кто внимательно читал слово Диотимы в “Пире” Платона, тот поймет, что это значит. Вторая и третья — это добро и истина. Отождествление бога с добром, решительно, даже гневно проведенное Платоном в его “Государстве”, становится догматом в нашу эпоху: его выражения мы, разумеется, должны искать в той философии, которая одна только в нашу эпоху отнеслась серьезно к религии, в стоической — и там мы найдем ее в виде знаменитой стоической теодицеи. Мир весь оправдан

благой целью его если не творца, то упорядочителя-бога; он к лучшему направляет как его, так и того, ради которого он его создал, — человека. Если это не сразу так покажется непосвященному, пусть он проникнет в глубь вопроса, и он убедится, что это так. И подавно от бога истина, ибо бог — высший разум, источник всех его частичных воплощений в человеке. Не все с этим были согласны — но победил Посидоний, а с ним и этот догмат, отождествляющий бога с истиной.

48. И теперь позволительно будет попытаться дать ответ на вопрос, поставленный во введении: была ли религия эллинизма прогрессом или регрессом, в сравнении с древнегреческой? Обычно на него отвечают в отрицательном смысле, причем ставят этот ответ в связь с ориентализацией греческой религии в эпоху эллинизма. Таково изображение, даваемое Груше в написанных с видимой досадой последних главах его объемистого сочинения: восточное влияние имело последствием непомерное расширение нездорового местицизма, вследствие чего «религия искусства» отступила на задний план. Все же дело представляется мне сложнее.

Конечно, если погрузиться душой в величавую религию Эсхила и от него перейти хотя бы к Клеанфу (§ 40), то религия эллинизма покажется нам сильным шагом назад. Но это будет чистойшей иллюзией. В начале V века поэты были еще учителями эллинов; в IV их роль перешла к философам. Не гимн Клеанфа должны мы противопоставить трагедиям Эсхила, а трактаты Посидония и разобрать те и другие не с поэтической, а с религиозно-философской точки зрения, сводя грандиозные символы элевсинского певца к отвлеченным рассуждениям, — тогда результат будет иной. Нет, как читатель мог рассмотреть из предыдущего параграфа, да и изо всей настоящей книги, эллинизм не пожертвовал ни одним из религиозных достижений предшествовавшей ему эпохи, но зато от себя прибавил многое; таким образом, если видеть в понятиях «прогресс» и «регресс» понятия скорее количественные, чем качественные, то придется признать религию эллинизма крупным прогрессом в сравнении с религией независимой Эллады.

Но само собою разумеется, что эти понятия в такой же степени качественные — если не в большей — в какой и количественные; это-то и имеет в виду Груше, обвиняя эллинизм в том, что он, подчиняясь восточному наркозу, выдвинул нездорово-

вый мистицизм в ущерб “религии искусства”, т. е. древнего Олимпа. О паркозе потом; что же касается “нездорового” мистицизма, то в этом определении сказала атеистическая закваска автора, делающая его вообще плохим критиком в религиозных делах. “Нездоровый” мистицизм — Франциска Ассизского, Дагте, Фомы Кемпийского, св. Терезы, Кальдерона, Мицкевича, Вл. Соловьева... спорить тут бесплодно. Все же мне думается, кто вместе с нами серьезно вник в сущность мистицизма эллинистической религии таинств и вместе с нами взвесил сопоставленные в § 46 пункты, тот согласится признать и в этом углублении религиозного чувства значительный прогресс.

Но все же не по всей линии. Читатель разрешит мне лишь бегло сослаться на те стороны, в которых мы усмотрели изъяны религиозного развития нашей эпохи; религиозный эротизм, астрологию, магию, поклонение року. Можно бы подробнее обсудить некоторые пункты, лишь мимоходом затронутые нами. Да, конечно, дефекты есть; но в общей сложности придется все-таки сказать: есть и прогресс.

Но как быть с восточным паркозом? Отрицать факт ориентализации нельзя; но можно и должно подчеркнуть, что ей предшествовала эллинизация всех без исключения религиозных сил, которые произвели эту ориентализацию — в этом отличие нашего периода от вселенской империи. И при этом прогрессе эллинизации отпали те элементы восточных культов, которые были в них собственно восточными. Великая Мать? Да, но без религиозного скопчества. Исида? Да, но без заупокойной магии. Астарта с Аденем? Да, но без религиозной проституции. Культ государей? Да, но без “проскишезы”. И если взвесить, какое значение имеют откинутые элементы, какое опустошение они произвели бы в эллинистической народной душе, если бы они не были откинуты, то ясно будет, что ни о каком восточном паркозе речи быть не может. Скорее, можно поставить вопрос, может ли при этих условиях быть речь об ориентализации вообще, и не справедливее ли будет признать в религии эллинизма просто дальнейший этап в самобытном развитии древнегреческой религии.

Я и сам склоняюсь к тому, чтобы признать эту ориентализацию скорее внешней, чем внутренней; но как таковую я все-таки считаю полезным ее удержать. Имена и прочие внешности имели все-таки одно огромное значение: они создали у эллинов,

быть может, иллюзию, но благотворную, что они исповедуют одну и ту же религию с исконными поклонниками Исиды, Великой Матери и т. д., с жителями Египта, Анатолии, Сирии — и значит, можно продолжать, и всей oikumenê. Другими словами: благодаря им, религия эллинизма была поднята на ступень *универсализма*.

Осмеливаюсь верить, что читатель моей “Древнегреческой религии” не забыл тех гомеровских стихов, которые я более всего прочего поручил его вниманию и его памяти, стихов, доказывающих, что уже в те далекие времена основание универсализма было глубоко заложено в греческую душу, что, при всей любви Паллады к ахейцам и Аполлона к троянам, над обоими стоящий царь Олимпа с одинаковым участием смотрел на бойцов обоих враждебных друг другу станов, милуя человека исключительно в зависимости от его собственных заслуг. Отметив эту черту, я, не вдаваясь в частности, на нескольких ярких примерах охарактеризовал дальнейшее развитие этого универсализма, доводя его до нашей эпохи и до того реформатора, которого настоящая книга изобразила как творца религии эллинизма, — до Тимофея Элевсинского. Да, Тимофей завершил то, что — для нас, по крайней мере — начал Гомер: он дал тогдашней вселенной, правда, не единую, но все же вселенскую религию. Деметра опять, как во дни царицы Метампиреи, изменила свое имя: она согласилась стать Исидой в Александрии и Великой Матерью в Кизике, но осталась и тут, и там той же Деметрой Элевсинской, царицей святых таинств, ведущей все народы одинаково к той же великой и радостной цели.

Это ли ориентализация? Нет, конечно: не мог Восток дать Элладе то, чего не имел сам. Он стал лишь страдательной матерью, действительной силой была эллинская религия, была та удивительная ее особенность, благодаря которой для сознания вдохновляемого ею народа не было “язычников”, не было “гяуров”, а были окрестные народы, под различными именами почитающие одних и тех же богов. Подобно самому понятию человечества, и общечеловеческая религия была созданием эллинов; об этом следует постоянно напоминать теперь, когда все развивающийся процесс реварваризации человечества по частям отнимает у нас то драгоценное наследие, которое нам досталось от этого поистине избранного народа.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вступительная статья	3
Эллиническое язычество и социальные институты античности. <i>А. Шуман</i>	
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ	
ГЛАВА I. Введение	32
§ 1. Роль древнегреческой религии в сознании современного общества. — Осадок эпохи французского классицизма. — Осадок эпохи неогуманизма. — Научная разработка древнегреческой религии. — Задача настоящего очерка. — § 2. Трудность этой задачи. — Отсутствие канонических книг. — Отсутствие специальной богословской литературы. — Наша постановка вопроса. — Религиозное чувство и конфессионализм.	
ГЛАВА II. Обожествление природы	40
§ 3. Чувство природы в древности и у нас. — Природные божества. — Божества родников, рек, рощ и деревьев, горных полей: нимфы, сатиры, Пан. — § 4. Божества моря: Посейдон, переиды, тритоны, Протей, Главк, сирены. — § 5. Божества неба: Зевс, Гелий, Селена, звезды, ветры. — § 6. Зевс и Земля. — Культ матери-Земли.	
ГЛАВА III. Освящение труда	52
§ 7. Отношение греков к труду. — Отношение труда к религии. — Труд охотничьего быта: Артемида. — Гуманное отношение к животным. — § 8. Труд скотоводческого быта: Гермес, Аполлон. — “Быкоубийство”. — § 9. Труд земледельческого быта: Деметра, Дионис, Паллада. — § 10. Ремесленный труд: Паллада, Гефест. — § 11. Торговый труд: Гермес, Посейдон, Дельфины и Пианонсии. — § 12. Умственный труд: Музы. — Древнегреческая религия как религия радости.	
ГЛАВА IV. Объявление бога в красоте	65
§ 13. Аниматизм имманентный и трансцендентный. — Возникновение божьего образа. — Несовершенное осуществление красоты: Дедал. — § 14. Постепенное совершенствование: зрелая архаика, Фидий, Поликлет. — Их значение как пророков резца. — Пракситель, Лисипп. — Создание божественных типов. — § 15.	

“Идолопоклонство” и “фетишизм”. — Доводы христианской, иудейской и древнефилософской апологетики. — § 16. Архитектура: храмы. — Ваяние и живопись. — § 17. Хорей как украшение богослужения. — Пляска; ее гибель. — Музыка и поэзия. — Агностика

ГЛАВА V. Освящение человеческого общежития... 81

18. Семья и ее очаг. — Гestia, Зевс. Ограды, души предков. — Брак как таинство: Деметра, Гера, Артемида. — Семья и челядь. — § 19. Род, фратрия и фила. — Кружки и корпорации. — § 20. Государство. — Паллада-Градодержица. — Государственные праздники. — Отношение государства к частной религиозности. — Осуждение Сократа. — Терпимость. — Культ душ и героев. — § 21. Национальное единство: амфиктиония. — Национальные игры. — Глашатаи, просительство, гостеприимство. — § 22. Общечеловеческое единство

ГЛАВА VI. Объявление бога в добре 98

§ 23. Бог и добро; постепенное сближение этих понятий. — Аполлон и культ чистоты; понятие скверны. — Опасность ритуализма и ее преодоление. — § 24. Богобоязненность и боголюбие. — § 25. Жертвоприношения молебственные и искушительные. — Молитва и ее развитие. — § 26. Награды и кары божества. — На этом свете: филономизм и оптономизм. — Аластор. — § 27. На том свете. — Героизация. — Элевсинские таинства — § 28. Оргии Диониса и экстаз. — Орфей и его таинства.

ГЛАВА VII. Религиозная философия..... 117

§ 29. Философия древних теогоний: раздоры и совокушения. — § 30. Притча словесного откровения. — Моноотеизм и политеизм. — Платон. — Идеи и душа. — Красота и любовь. — § 31. Боги у Платона. — Рок и закон. — Бог и материя. — Демоны и любовь. — § 32. Аристотель. — Движение и мышление. — Разум и блаженство. — Многостепенность души. — § 33. Эпикур. — Материалистический монизм. — Мир и боги. — Проблема Иова. — Падение филономизма. — § 34. Стоя. — Эволюционный пантеизм. — Мировой огонь. — Боги стоицизма. — Разумная душа. — Идея промысла. — Ее осуществление в загробной жизни. — Ее осуществление на земле. — Самодовлеющая добродетель. — Философия героизма.

ГЛАВА VIII. Объявление бога в истине..... 133

§ 35. Бог и истина. — Постепенное сближение этих понятий. — «В боге истина». — § 36. Магтика. — Приметы и ворожба. — Вещание и гадание. — Вещие сны. — Пророки. — Дельфийский оракул. — Гадание. — Полет птиц и огненные знаки. — § 37. Проблема ведовства. — Обусловленный фатализм. — Промысел и ведовство. — Стоическая трилемма. — Предопределение и свобода воли. — § 38. “В истине бог”. — Религиозное происхождение наук. — Медицина. — Логос. — Диоген. — Сократ. — Вечное ученичество. — § 39. Опасность слова “в истине бог”. — Нетерпимость и ее преодоление.

ГЛАВА IX. Заключение..... 145

§ 40. Вопрос об исчезновении древнегреческой религии. — Корни христианства. — § 41. Иудаизм. — Его отношение к трем объявлениям. — Нетерпимость. — § 42. Эллинизм и христианство. — Иудаизация, эллинизация, реиудаизация и реэллинизация христианства.

РЕЛИГИЯ ЭЛЛИНИЗМА**ГЛАВА I. Введение 154**

§ 1. “Древнегреческая религия”. — Новая задача. — Иллюзия продольности. — Последовательные разрезы. — § 2. Понятие эллинизма. — Условия его возникновения. — Культурное объединение эллипских племен. — Падение междуэллипской гегемонической идеи. — Централизирующая сила извне. — Эллинизация “варваров”. — § 3. Распад державы Александра Великого. — Македония. — Фрако-Фригия. — Галлы и Пергам. — Царство Селевкидов. — Египет. — Судьба эллинизма в этих государствах. — Коринфская Греция. — Поглощение эллипстического мира Римом. — § 4. Религия эллинизма. — Процесс религиозного становления. — Путь исследования. — Религиозное чувство и конфессионализм. — Интерконфессионализм и супраконфессионализм

ГЛАВА II. Религия таинств 167

§ 5. Два течения в древнегреческой религии. — Религия Земли. — Деметра Элевсисская. — Элевсис и Дельфы. — § 6. Прозелитизм в религии Деметры. — Гомеровский миф о Деметре. —

§ 7. Боги элевсинского культа. — Соединение Элевсина с Афинами. — “Дельфийское прорицание”. — Шествие в Элевсин. — Иакх-Дионис. — Эвмолпиды, Керики, Ликомиды. — § 8. Талисман Аристомена. — Возрождение Мессени. — Анданийские таинства. — Апостол Мефан. — Таинства Кабиоров. — Анданийская надпись. — § 9. Видоизменения культа. — Энна и Рим. — Александрия; гимн Каллимаха и религиозный сентиментализм. — Апатолля, Кизик и Пергам. — § 10. Характер эволюции религии таинств

ГЛАВА III. Великая Мать богов 187

§11. Деметра и Земля. — Богиня-Мать. — Ее исконно-греческий образ. — Ее азиатский образ в Пессинунте. — Ее греко-азиатский образ. — § 12. Идейская Мать. — Молчание Гомера. — Афродита и Анхиз. — Великая Мать в Кизике. — Анахарсис — Ясон и Аргонавты. — § 13. Великая Мать в Пессинунте. — Пессинунтский миф. — Реформа Тимофея. — §14. Таинства Великой Матери. — Горная Мать и экстаз. — Черный камень. — Самооскопление галлов. — Его смысл. — Обрядность реформированного культа. — Смерть и воскрешение. — § 15. Взгляд назад. — Мать и любовница. — Развитие культа..

ГЛАВА IV. Исида 209

§ 16. Характер египетской религии. — Особое положение Исиды. — Миф Плутарха. — Удвоение гибели Осириса. — § 17. Эллинизованный культ Исиды и Сараниса. — Рассказ Тацита. — Тимофей и Манефон. — Возражения. — Кумир Бриаксида. — §18. Распространение дореформенного культа. — Распространение реформированного культа. — Освобождение рабов. — Сицилия, Помпеи, Рим. — § 19. Характер реформированного культа. — Отсутствие териоморфизма. — Отсутствие магии. — Феоскрасия. — Жречество и литургия. — Мистерии Исиды.

ГЛАВА V. Адонис и Афродита 225

§ 20. Астарта и Адон. — Их вавилонская родина. — Иштар и Таммуз. — Сошествие Иштар. — Элементы религии природы. — Вопрос о мистическом характере культа. — § 21. Библос и Кипр. — Кипрский миф об Афродите и Адонисе. — Распространение их культа в Греции. — Его частный характер. — Сафо и Праксилла. — § 22. Изменение в эпоху эллинизма. — Александрия

дрийский праздник и Феокрит. — § 23. Аттис, Осирис, Адопис. — Религиозный септиментализм. — Отличие от Деметры: религиозный эротизм. .

ГЛАВА VI. Древний Олимп 237

§ 24. Мнимое оскудение многобожия. — Соотношение литературных и эпиграфических источников. — Заботы общин о богослужении по надписям. — § 25. Аполлон Дельфийский. — Нашествие галлов. — § 26. Власть этолийцев. — Праздник Сотерий. — Рост дельфийского влияния. — Переход гегемонии к Риму. — Сулла и падение Дельфов. — § 27. Селевк-эллицизатор. — Культ бога-Солнца. — Селевк и Аполлон. — Аполлон Дафнейский. — § 28. Торжество Аполлона на Востоке. — Идея Аполлона как бога-сына. — Скромная роль прочих богов в религии эллицизма. — Ее итоги: бог-сын и богиня-мать

ГЛАВА VII. Культ героев и апофеоз 254

§ 29. Герои в эпосе. — Герои-основатели, архететы, спасители. — Героизация и заслуга. — § 30. Прикрепление героя к могиле. — Роль оракула. — Культ героев. — Их помощь. — “Благодать”. — Темесейский герой и Клеомед. — § 31. Герои-святыи и героини. — Сила как условие героизации. — § 32. Исторические герои-основатели. — Героизация живых. — Апофеоз. — Ориентализация греческой религии. — § 33. Апофеоз фараонов. — Параллели в Персии. — Диадхи. — Апофеозы Птолемеев и Селевкидов. — § 34. Постулаты апофеоза. — Евгемер и евгемеризм. — Разновидности героизации и апофеоза. — Идея воплощения бога в человеке.

ГЛАВА VIII. Секуляризация и сакрализация 275

§ 35. Обе силы в ахейский, эллицикий и аттический периоды. — § 36. Переход к эллицицизму. — Искусство. — § 37. Наука. — “Метеорология”, космология, астрология. — Медицина: школы догматическая, эмпирическая и методическая. — Храмовые здравницы; Асклещий и жажда чудес. — Историческая наука; Фукидид и Полибий. — § 38. Быт. — Вера и суеверие. — Магия. — § 39. Исполнение времен. — Реакция Востока. — Тиха-Фортуна. — Равновесие элементов мирозерцания и его нарушение.

ГЛАВА IX. Посидоний 292

§ 40. Философские школы эллинизма. — Религиозная философия Стои. — Клеанф и его гимн Зевсу. — Война Академии и Стои. — Секуляризация Стои: Панэтий. — § 41. Роль Посидония. — Внешние данные его жизни. — Его литературная деятельность. — § 42. Философия Посидония. — Догмат всемирной симпатии. — Рок. — Прогностика и ведовство. — “Согласие”. — Астрология. — § 43. Учение о душе. — Догмат вознесения души. — Души и демоны. — Рай в религиозной философии Посидония. — “Сновидение Сципиона”. — От Посидония к Данте. — § 44. Посидоний как ученый. — Отношение Посидония к истории. — Фортуна Полибия и рок Посидония. — § 45. Посидоний и сакрализация философии; причины его успеха.

ГЛАВА X. Заключение 315

§ 46. От эллинизма к христианству. — Зародыши христианства в религии эллинизма. — § 47. От эллинизма к эллинизму. — Аспекты природный, трудовой, политический. — § 48. Эллинистическая религия как продолжение древнеэллинистической. — Прогресс или регресс?

Научно-популярное издание

Зелинский
Фаддей Францевич

ЭЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ

Директор Э. В. Куфтерин
Корректор З. Я. Губашина
Художник И. В. Авсиевич
Оригинал-макет *Л. М. Симолацер*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 15.04.2003.
Формат 84×108¹/32. Гарнитура Kudriashov. Бумага типографская № 2.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,64. Тираж 3000 экз. Заказ № 821.

Издательский центр «Экономпресс».
Лицензия ЛВ № 59 от 5 ноября 2002 г.
220012, г. Минск, ул. Толбухина, 11-19.
Тел/факс (017) 285-70-44.
E-mail: econopress@mail.ru.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати»
220013, г. Минск, пр-т Скорины, 79.