

А. В. БЕЛОУСОВ
ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ
НОВОЗАВЕТНОЙ ЭПОХИ

ALEXEY V. BELOUSOV
ANCIENT GREEK AND ROMAN RELIGIONS
OF THE NEW TESTAMENT EPOCH

ТРУДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ

[165]

СЕРИЯ II
ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
(104)

Редакционный совет:

академик РАО, докт. ист. наук, проф. **Л. С. Белоусов** (сопредседатель);
академик РАН, докт. ист. наук, проф. **С. П. Карпов** (сопредседатель); докт.
ист. наук, проф. **Н. С. Борисов**; член-корреспондент РАН, докт. ист. наук,
проф. **Л. И. Бородин**; докт. ист. наук, проф. **А. Г. Голиков**; докт. ист. наук,
проф. **С. В. Девятков**; докт. ист. наук. **А. Р. Канторович**; докт. ист. наук,
гл. н. с. **Л. В. Кошман**; **Н. В. Литвина**; докт. ист. наук, проф. **Г. Ф. Матвеев**;
докт. ист. наук, проф. **С. В. Мироненко**; член-корреспондент РАН, докт. ист.
наук, проф. **Е. И. Пивовар**; докт. ист. наук **А. В. Подосинов**; докт. филол.
наук, проф. **О. В. Раевская**; канд. ист. наук **Ю. Н. Рогулев**; докт. ист. наук
С. Ю. Сапрыкин; член-корреспондент РАН, докт. иск., проф. **В. В. Седов**;
докт. экон. наук, проф. **В. В. Симонов**; канд. ист. наук **О. В. Солопова**;
канд. ист. наук **А. А. Талызина**; докт. ист. наук, проф. **Д. А. Функ**

МОСКВА
2019

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

А. В. БЕЛОУСОВ

ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ НОВОЗАВЕТНОЙ ЭПОХИ

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ
К КУРСУ
«РЕЛИГИОЗНОЕ ОКРУЖЕНИЕ
РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА»

Рекомендуется
для направления подготовки
46.04.01 «История»

Направленность (профиль)
«История древнего мира»

Магистерская программа
«История древнего мира»

Квалификация (степень) выпускника
магистр



Издательство Московского университета
2019

УДК 2-9
ББК 86.371
Б43

Рекомендовано Методической комиссией
исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
Утверждено решением Ученого совета исторического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова от 4 сентября 2019 г. (протокол № 6)
в качестве учебно-методического пособия

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор исторических наук, профессор *С. Ю. Сапрыкин*
(МГУ имени М. В. Ломоносова)
кандидат исторических наук, *А. Д. Пантелеев*
(СПбГУ)

Белоусов А. В.

Б43 Греческая и римская религия новозаветной эпохи.
Учебно-методическое пособие к курсу «Религиозное
окружение раннего христианства». – (Труды истори-
ческого факультета МГУ. Вып. 165. Сер. II: историче-
ские исследования. 104). – 152 с.

ISBN 978-5-19-011465-2

Пособие включает в себя программу и краткое описание
содержания курса «Религиозное окружение раннего хри-
стианства», читавшегося автором в 2009–2013 гг. на исто-
рическом факультете МГУ имени М. В. Ломоносова. Мате-
риалы, представленные в книге, ориентированы в первую
очередь на студента (и преподавателя) бакалавриата или
магистратуры, специализирующегося на истории Древнего
мира или истории Церкви. Будучи, по сути, введением
в изучение античных религий, книга будет интересна всем
интересующимся древней историей и религиоведением.

**УДК 2-9
ББК 86.371**

© Белоусов А. В., 2019
© Исторический факультет МГУ, 2019
ISBN 978-5-19-011465-2 © Белоусова А. В., дизайн, верстка, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

6	Предисловие
8	Введение
12	Краткое содержание основного курса
120	Программа курса
124	Библиография
136	Сетевые ресурсы
140	Примерные вопросы по курсу
142	Примерные темы курсовых и дипломных работ
144	Список сокращений

ПРЕДИСЛОВИЕ

 Эта маленькая книжка родилась почти случайно. Несколько мало связанных между собой событий и факторов побудили меня собрать содержащиеся в книге материалы воедино. Первоначальную ее основу составила программа спецкурса¹, который мне по-счастливилось читать десять лет назад студентам тогда только что возникшей на историческом факультете МГУ имени М.В. Ломоносова кафедры истории Церкви. Другие занятия (составление корпуса причерноморских магических эпиграфических документов и занятия греческой литературой Второй софистики) на время отвлекли меня от основных тем этого курса. Однако год назад меня попросили написать главу о греко-римских религиях эпохи Нового завета для составляющегося ныне московскими специалистами академического пособия по новозаветистике. Я постарался, не отвлекаясь на излишние подробности, написать короткий текст, который, как выяснилось, значительно вышел за пределы предписанного мне объема и поэтому будет в учебнике основательно сокращен.

Учитывая тот факт, что исследования классических религий, которые в западной академической и уни-

¹ Программа была опубликована прежде, см.: Белоусов А.В. Программа спецкурса «Религиозное окружение раннего христианства» // Труды кафедры древних языков. Вып. II. (*Opuscula cathedrae linguarum antiquarum*). М., 2009. С. 305–315.

верситетской науке являются очень серьезной и бурно развивающейся специализацией, в современной России практически не существуют, я посчитал полезным издать без сокращений мой изначальный текст о греко-римских религиях новозаветной эпохи, подкрепив его программой своего спецкурса на кафедре истории Церкви и необходимой библиографией. Надеюсь, эта книжка будет полезна не только будущим богословам и историкам Церкви, но и всякому человеку, интересующемуся классическими религиями.

Я выражаю искреннюю благодарность людям, которые так или иначе способствовали рождению этой брошюры: В.В. Симонову и К.В. Неклюдову, А.В. Подосинову, С.Ю. Сапрыкину, А.Д. Пантелееву, А.Р. Канторовичу, моим студентам в МГУ и РГГУ и всему историческому факультету Московского университета. Разумеется, за все ошибки ответственен лишь сам автор этой книжки.

А.В. Белоусов
25 марта 2019 г., Москва



ВВЕДЕНИЕ

 Специальный университетский курс «Религиозное окружение раннего христианства» предназначался изначально не только для студентов, специализирующихся в области церковной истории, но и для студентов кафедры истории древнего мира Московского университета. Эта одна из причин, по которым я предпослал религиям собственно новозаветной эпохи и времени первых веков христианства довольно обширное введение, посвященное, прежде всего, современным дискуссиям о природе античных религий, их, если угодно, образу жизни, священному времени и пространству (календарям и святилищам) и жрецам. Разумеется, как это часто случается в науке о классической древности, в рамках семестрового лекционного курса, читающегося к тому же раз в неделю, вряд ли возможно дать учащимся исчерпывающую информацию по данному предмету¹. Хорошо, если лекции сопровождаются семинарами, на которых читаются, комментируются и разбираются важнейшие тексты (на языке оригинала, конечно!), обсуждаются археологические памятники и анализируются теоретические вопросы социологии и истории религии в сравнительной перспективе.

¹ Точно так же невозможно научить студента эпиграфике и папирологии только лишь лекциями по этим дисциплинам. Нужно очень много совместного и самостоятельного чтения, которое зачастую занимает годы.

Данное пособие построено в соответствии со следующим планом: сперва представлен очень краткий нарративный синопсис всего курса, за которым следует программа самого курса, построенная по ключевым темам так, чтобы допускать вариативность, замену и перестановку тем, если в этом возникнет необходимость, далее даются примерные вопросы и темы квалификационных работ и напоследок краткий экскурс по ресурсам сети Интернет и список сокращений. Любую тему курса можно превратить в специализированный семинар (или даже в ряд семинаров) по чтению и интерпретации источников и научной литературы, материал для которого кратко представлен в приложенном к программе курса разделе «Литература к лекциям». Раздел «Сетевые ресурсы», прежде всего, даёт информацию об источниках, а также информационных порталах, которые непосредственно связаны с темами курса.

Я надеюсь, что данное пособие хотя бы частично заполнит образовавшуюся в современной российской науке лакуну*, хотя, конечно, и не сможет ее заполнить даже на один процент. Новые пособия, монографии и справочники по религиям античности, различным аспектам религиозной жизни классической и раннехристианской цивилизации выходят на Западе ежегодно в таком множестве, что один лишь библиографический их указатель за последние десятилетия превзошел бы предлагаемую книжицу многократно. Я все же надеюсь, что кому-нибудь, особенно колле-

гам, только начинающим знакомство с миром греко-римской античности, а также коллегам, которые преподают подобные курсы или включают материал о религии в более общие курсы древней истории, она сослужит определенную службу.

- * Эта лакуна существует не только в науке. Слова, сказанные итальянским филологом-классиком Маурицио Беттини относительно знаний европейского общества о классических религиях, справедливы и по отношению к российскому обществу: «En définitive, nous pouvons dire que, comme par le passé – du Moyen Âge à la Renaissance, du siècle des Lumières au XIXe siècle –, la production culturelle grecque et romaine continue de se manifester dans le contemporain et nourrir la culture d'aujourd'hui. Il n'est pas dans nos intentions de discuter quand et comment la présence classique est vivante dans le monde d'aujourd'hui, et encore moins de construire des comparaisons avec les périodes antérieures. Ce n'est pas là que se situe notre intérêt. Nous souhaitons simplement souligner que la philosophie, la politique, la littérature, l'art, le théâtre des Anciens, à savoir la grande majorité des manifestations de leur production culturelle, constituent non seulement des objets d'étude pour les spécialistes des mondes grec et romain, mais sont encore appelés à interagir avec la culture d'aujourd'hui. Et la religion? Pouvons-nous dire que la religion antique a, de nos jours, la même capacité d'interaction et joue le même rôle? La question pourrait sembler étrange, dans la mesure où, au moins dans la perception commune, la religion n'est pas conçue comme une forme de production culturelle semblable au théâtre ou à l'art. La religion donne toujours l'impression d'être «autre chose». En réalité, nous devrions savoir qu'il n'en est pas ainsi. Surtout si l'on réfère à une civilisation comme celle de l'Antiquité, où la statuaire avait pour vocation de fournir des images de culte, où la poésie formait souvent une sorte d'«offrande» à la divinité de la même manière qu'un sacrifice, où les cérémonies étaient régulièrement accompagnées de musique et de chants, et se déroulaient dans ces édifices dont nous admirons encore l'architecture. Sans oublier le fait qu'une partie non

négligeable de ce que nous appelons la littérature antique correspond en réalité à des récits sur les dieux et les héros, et est donc constituée, de ce point de vue, d'œuvres à caractère «religieux». Il n'est guère douteux que, dans le monde antique, la religion ait été une production culturelle à large spectre, un lieu où se tissaient de multiples formes. Du reste, que la religion soit une construction entièrement culturelle est un fait assez évident : s'il en était autrement, ses pratiques et son organisation ne seraient pas si radicalement différentes d'une période à l'autre. Mais, dans ce cas, pourquoi la religion antique reste-t-elle enfermée dans les départements universitaires (tant qu'il en reste quelques-uns où elle est enseignée), ou fournit-elle le matériau pour des colloques entre chercheurs, sans donner l'impression d'interagir avec la culture contemporaine, comme c'est le cas du théâtre et de la philosophie?». См.: BETTINI M. Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques. Paris, 2016. P. 10–12.



КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ОСНОВНОГО КУРСА

СИНОПСИС:

I. Религии классического мира. Общий характер греко-римской религиозности

- I.1. Полисная религия
- I.2. Ритуал в классических религиях
- I.3. Жертвоприношение
- I.4. Пространство и время
- I.5. История классических религий

II. Массовая религиозность античного общества I в. до н.э. – I в. н.э.

- II.1. Религия в городе и в деревне
- II.2. Культ царей и императоров
- II.3. Религия и «чудотворство»: Эпидавр и Аполлоний Тианский
- II.4. Дивинация: оракулы и астрологи
- II.5. Магия

III. Мистерияльные культы

- III.1. Общее понятие и дискуссия
- III.2. Элевсинский культ
- III.3. Культ Великой матери Кибелы
- III.4. «Египетские» культы
- III.5. Митраизм

IV. Резюме

V. Дополнительная литература

I. Религии классического мира.

Общий характер греко-римской религиозности

Античные религии, кажущиеся совершенно понятными обычному обывателю, знакомому с самого детства с «греческой мифологией», с одной стороны, а с другой – воспитанному определенными христианством или иными строго монотеистическими традициями культуры, в которой почти намертво определено уравнение «античная религия = язычество», лишь недавно, в связи с ростом концептуального и содержательного развития религиоведения как отдельной науки и упрочением междисциплинарного сотрудничества классической филологии с археологией, культурной антропологией, социологией и историей идей, стали объектом беспристрастного научного анализа. Все прежние попытки отыскать в классических религиях некую «глубину» духовности, особое богословие и тонкость «религиозного чувства», близкие европейскому человеку XIX–XX в., потерпели фиаско, показав тем не менее ошибочность навязывания классическому миру понятий и ментальных привычек, возникших и детерминированных христианской культурой Нового времени¹. Лишь на рубеже 60–70-х гг. XX в. исследователи греко-римской религиозности пришли почти к единодушному мнению, что религии античности принципиально отличаются

¹ См., например, об этом: SCHEID J. Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome. Paris, 2013. P. 41–50.

от современных нам религиозных традиций, определенных монотеистическими понятиями и предпочтениями, а, кроме того, задающих научному поиску исходно ненаучные концептуальные схемы, ставящие строгость академических исследований античной (и вообще качественно иной, нежели христианской) религиозности под сомнение.

I.1. Полисная религия

Религии классического мира ныне принято относить к тому типу религий, которые называются *полисными религиями* (ср. «номовые религии» в востоковедении). Принципиальными моментами этих религий являются, во-первых, их «внедренность» в общественные отношения, в полисное тело настолько, что религия не является отдельным социальным институтом, а во-вторых, их *полиморфность*, разнообразие полисных пантеонов и культовых практик от полиса к полису.

Понятие «внедренности» (embeddedness)¹ религии в полис было заимствованно исследователями исто-

¹ См.: BREMMER J.N. Greek religion (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994. P. 2–4; БЕЛОУСОВ А.В. Embeddedness и семейное сходство эллинских религий // XIX ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2009. С. 78–80. См. также: МАХЛАЮК А.В. Специфика римской религиозности и семантика концепта religio // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 3. 2019. С. 30–42.

рии эллинской религии из социально-экономической теории венгерского ученого Карла Полаanyi (1886–1964), который, в свою очередь, заимствовал его из геологии, где это понятие обозначает «вкрапленность» одной породы в другую. Карл Полаanyi отмечал, что «экономическая деятельность человека, как правило, полностью подчинена общей системе социальных связей... экономическая система приводится в действие неэкономическими мотивами». «Экономические системы, как правило, внедренны (embedded) в социальные отношения». По мнению К. Полаanyi, традиционные экономики управляются принципами, которые сами по себе не являются экономическими: это взаимность (reciprocity), перераспределение и принцип домашнего хозяйства (греческая οἰκονομία). Действенность этих принципов обеспечивается институциональными моделями симметрии, центричности и автаркии. Понятие «внедренности» религии в полисные отношения объясняет также факт отсутствия в древнегреческом языке слова для обозначения религии: она у древних греков и римлян настолько плотно вплетена (погружена) в социальные отношения, что любое социальное действие в этом мире может с полным правом рассматриваться как религиозное. Эллинская и римская религии, пользуясь грубой аналогией, схожа с тем соусом, при удалении которого блюдо становится «никаким», между тем как сам соус уловить в блюде практически невозможно. В кадре «внедренности» эллинской религии в общество с

легкостью разрешается ряд старых проблем, например, проблема античного «атеизма» и связанных с нею афинских судебных процессов по обвинению в «нечестии» (ἀσέβεια) и даже знаменитое «дело Сократа». «Безбожным» эллины классической эпохи называли лицо, не оказывающее должного почтения по отношению к отеческим богам. В условиях «включенности» религии в общество «атеизм» в новоевропейском смысле был просто невымыслим. Также вполне объяснимым становится отсутствие особой «касты» жрецов, ибо «религиозное» принадлежит всем. «Благочестие» (εὐσέβεια) не концептуализируется в пределах какого-нибудь догматического учения, а мораль и учение о богах мыслится естественным занятием «свободных» философов, а не жрецов.

Начиная с темных веков, Эллада (как и Рим) развивается как конгломерат различных сообществ с различным социальным, экономическим и, наконец, государственным устройством, и это различие также имеет и религиозное измерение. Полисные пантеоны – отражения этих общественных образований, они так же в свою очередь отличаются друг от друга, как полис Афин отличается от полиса Спарты или причерноморской Ольвии. В основополагающей ныне книге о греческой религии, вышедшей во втором (английском) издании в 1985 г., швейцарский филолог-классик Вальтер Буркерт (1931–2015) прямо задает вопрос: «Не должны ли мы писать историю

греческих религий, а не религии?»¹ Именно в это время в историю классических религий входит понятие, использованной в свое время австрийским философом Людвигом Витгенштейном (1889–1951) для описания сходства «языковых игр». В § 67 «Философских исследований» (1953) Л. Витгенштейн писал: «Я не могу придумать никакого лучшего выражения для характеристики этого сходства, чем “семейное сходство”; ибо именно так переплетаются и пересекаются различные линии сходства, существующие между членами одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т.д. и т.п. — И я буду говорить: “игры” образуют семью»². Данное понятие, как оказалось, лучше всего подходит для описания разницы между полиморфными локальными пантеонами, отдельными богами и культами классических религий. И это первая аксиома современного подхода к изучению религий античности — они похожи друг на друга по принципу «семейного сходства», не совпадая по внутреннему содержанию.

Еще одной важнейшей особенностью античной религиозности является культ не одного бога, а множества богов (*политеизм*). Эти полисные боги объединяют-

¹ BURKERT W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart, 2011. S. 23.

² Цит. по: ВИТГЕНШТЕЙН Л. Философские работы. Часть I. / Пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М., 1994. С. 111.

ся в особые иерархически организованные единства, в пантеоны, которые характеризуются значительным разнообразием от полиса к полису. Необходимо отметить, что на систематический характер античных пантеонов также указывает тот факт, что в рамках праздника или культового события, связанного в первую очередь с каким-нибудь отдельным божеством в торжестве тем или иным образом принимает участие весь пантеон местных полисных богов. Боги классических религий не трансцендентны, а имманентны: они находятся по эту сторону мира, а не вне его, являясь по сути высшими членами и покровителями конкретных гражданских сообществ (πόλεις и ciuitates), в пантеоны которых они включены. Стоит при этом отметить, что греческие и римские пантеоны (как, к примеру, и хеттский) не являются закрытыми монадами, они есть *открытые системы*, позволяющие пантеонам расширяться и реструктуризоваться, следуя правилам, определяемым полисом.

Таким образом, *главным религиозным авторитетом* и источником, легализирующим изменения в пантеоне и вообще культе, является сама гражданская община (πόλις, ciuitas)¹. Санкционировать подобного рода изменения не могут ни жрецы, являющиеся

¹ О полисе и религии в нем см. хорошую и ясную статью: Суриков И.Е. Греческий полис архаической и классической эпох // ДЕМЕНТЬЕВА В.В., СУРИКОВ И.Е. (Ред.). Античный полис. Курс лекций. М., 2010. С. 8–54.

лишь временными магистратами (жрецом может быть любой полноправный гражданин, и для этого не нужно специально учиться), ни прорицатели (они могут лишь влиять, но не запускать полисные решения), ни поэты (оказавшие, особенно Гомер, колоссальное влияние на религии Эллады), ни, тем более, странствующие по ойкумене мистагоги. Единственным законным источником таких трансформаций в архаический и классический период является исключительно сам полис.

I.2. Ритуал в классических религиях¹

Классические религии, в отличие от христианства или ислама, не основаны на каком-то откровении, данном раз и навсегда для всего мира. Здесь нет своей Библии, богословия и вообще «ортодоксии». Эти религии основаны на *правильном исполнении ритуальных действий*, поэтому, в данном случае, иногда говорят об «ортопраксии» античных религий. Таким образом, как греческие так и римские религии есть религии ритуалистические, которые при этом не имеют раз и навсегда закреплённого типикона чинопоследований и служб, а могут развиваться и включать в себя новые ритуалы и изменять (легитимно) уже имеющиеся. Корпус ритуалов также есть открытая система. Несмотря на то, что в античности обряд и

¹ BREMMER J.N. Greek religion (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994. P. 38–54.

ритуальное поведение – главный источник представлений о богах и вообще о порядке вещей, легальная обрядовая практика не исключает свободного «богословствования», но это является занятием философов и грамматиков, а не государства и его жрецов. То есть можно сказать, что в классических религиях религиозная практика и «богословие» строго разделены.

В этих религиях отсутствует специальное религиозное, отдельное от традиционного, образование и воспитание. Религиозные обязанности каждого отдельного гражданина определены, в первую очередь, не его персональным решением, а социально: происхождением, семьей, изменением гражданского статуса, эфебией, магистратурами и т.д. Со сменой социального положения и статуса (например, принятием в новый гражданский коллектив) меняется и религия. Таким образом, уточняя понятие «внедренности», можно сказать, что классических религий много не только потому, что много полисов, но и потому, что существует множество социальных статусов. Поэтому известный историк римской религии Джон Шайд (р. 1946) и говорит: «Это религия социальная, строго связанная с обществом, а не с индивидом. Она затрагивает индивида только в его качестве члена сообщества. Тем самым “римской религии” не существует, в действительности есть только *римские религии*, соответствующие римским социальным группам: *городу*, *легиону*, *подразделениям легионов*, *коллеги-*

ям служащих, коллегиям ремесленников, кварталам, семьям и т.д.»¹.

Важным моментом греко-римских религий является отсутствие в них определяемого самой религией какого-нибудь морального кодекса. Религиозная мораль та же самая, что и традиционная социальная, полисная мораль. Именно поэтому следует четко различать чистоту нравов от т.н. «ритуальной чистоты»: для доступа к религиозным обрядам важна понастоящему только последняя, которая достигается ритуальными же средствами, а не личным духовным очищением. С этим связано то, что классические религии не ищут всеобщего онтологического спасения души, античная религиозная практика направлена исключительно на земное, *поюстороннее благополучие* (преисподняя также находится по сю сторону, а не вне мира) и боги прислушиваются (*subaudiunt*) к молитвам людей прежде всего как к членам общины, а уже потом, на втором–третьем шаге, как к отдельным индивидам. Именно поэтому вся античная религиозность на виду, ритуал явлен глазам и ушам членов гражданской общины, легитимный обряд возможен только в пространстве гласности (*Öffenlichkeit* Ю. Хабермаса), и потому закрытые от глаз других граждан ритуалы – это или колдовство, или прямо нечестие и атеизм.

¹ Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М., 2006. С. 32.

1.3. Жертвоприношение¹

Большинство культовых действий в религиях Греции и Рима объединены вокруг жертвоприношения, которое в целом по своей структуре является сложным обрядом, совершающимся на открытом месте и в присутствии той общины, к которой он относится. Если жертвоприношение совершается в интересах гражданской общины, то обычно оно происходит перед храмом и у алтаря на территории особого священного участка (τέμενος, templum). Если же жертва приносится в интересах семьи, коллегии магистратов, фиаса и т.д., то оно совершается на специальном (возможно, переносном) алтаре, поставленном в одном из общественных пространств дома или в специальных святилищах (частных или коллегиальных), удаленных помещениях или на некрополе.

Общая схема жертвоприношения у *греков классической эпохи* выглядит следующим образом². Для

¹ Различные взгляды на природу жертвоприношения и дискуссию см.: VERNANT J.-P., DETIENNE M. La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris, 1979; BURKERT W. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley, 1983; NAIDEN S. Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods. Oxford; New York, 2013.

² Подробнее: STENGEL P. Die griechischen Kultusaltertümer. München, 1898; STENGEL P. Opferbräuche der Griechen. Leipzig, 1910; MEULI K. Griechische Opferbräuche // O. GIGON (Hrsg.). Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945. Ba-

участия в обряде совершают омовение, надевают чистую и нарядную одежду, часто голову украшают венком. Жертвенное животное также украшают, обвивают лентами и золотят рога. Животное, которое должно добровольно (αὐτονόμως) принести себя в жертву, сопровождают торжественной процессией (πομπή) к алтарю, которая возглавляется непорочной девой, несущей на голове корзину, в которой спрятан под зернами ячменя или пирогами жертвенный нож. Процессию сопровождают музыканты (флейтист, например). Достигнув алтаря, участники жертвоприношения становятся вокруг него кругом и омыают руки принесенной с собой водой. Это – начало обряда (ἀρχεσθαι). Животное также окропляют водой или дают ему попить, но так, чтобы оно качнуло головой, что интерпретируется как выражение согласия. Далее, из жертвенной корзины достают необмолоченные ячменные зерна (οὐλαί, οὐλοχύται) и держат их в руках в священной тишине, в то время как жрец обращается с молитвой к божеству. После его молитвы участники бросают зерна перед собой, осыпая алтарь и жертвенное животное. Эта часть обряда также носит название «начала» (κατάρχεσθαι). Затем участник, возглавляющий обряд, берет из корзины жертвенный нож и, спрятав его, подходит к жи-

sel, 1946. (= MEULI K. Gesammelte Schriften. Bd. 2. Basel, 1975. S. 907–1021); Подробности: ЛАТЫШЕВ В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2-я. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1889. С. 62–101.

вотному, срезает с его лба клочок шерсти и бросает в горящий на жертвеннике огонь. После этого жертву убивают: малым животным перерезают горло прямо над алтарем, а крупных оглушают ударом топора и вскрывают сонную артерию. Кровь животного собирается в специальный сосуд и ею окропляют весь алтарь (αἱμάσσειν). С трупа животного снимают шкуру, которая после жертвоприношения отходит жрецу или остается в святилище в качестве дара, и разделяют его. Сперва на алтаре обжаривают внутренние органы: сердце и печень (σπλάγχνα), которые дают непосредственным заказчикам и устроителям жертвоприношения, стоящим к алтарю ближе остальных. Далее на костер алтаря «в правильном порядке» кладутся несъедобные части жертвы, кости и хвост. Вместе с ними на алтаре сжигаются бескровные жертвоприношения: пироги, каша, печенье и т.д., перед чем жрец возливает на горящий алтарь вино. После того как σπλάγχνα съедены, а огонь на алтаре догорел, переходят к варке и жарке жертвенного мяса, готовясь к финальной части обряда – к мясному пиру.

Римский обряд в целом обладает такой же структурой¹. В Риме по достижении процессией алтаря жертвоприношение начинается (praefatio) по звуку флейты. Затем заказчик жертвоприношения бросает в огонь круглого переносного очага ладан и со-

¹ SCHEID J. Quand faire, c'est croire. Paris, 2005.

вершает возлияние вином. Эти действия считаются благочестивым приветствием бессмертным богам. За *praefatio* следует собственно жертвоприношение (*immolatio*), которое начинается с посыпания спины жертвенного животного мукой, смешанной с солью (*mola salsa*). Затем на лоб жертвы проливают немного вина и проводят жертвенным ножом по спине животного, после чего сакрификатор убивает его. После этого жертва укладывалась на спину и вскрывалась для того, чтобы гаруспик (*haruspex*) мог удостовериться в том, что жертва принята божеством (*litatio*): было необходимо нормальное состояние внутренностей (*exta*) животного – печени, легких, желчного пузыря, брюшины и сердца. Затем, если с жертвой все в порядке, ее разделявали. Внутренности как носитель жизненной силы предназначались богам и их варили в отдельном котелке, а остальные части жарили. После того как варка и жарка заканчивались, внутренности посыпались *mola salsa*, поливались вином и клались в огонь на алтаре. Затем, когда предложенная богам часть сгорала на огне, остальные части животного ритуально переходили в распоряжение участников обряда: заказчик жертвоприношения «брал» их наложением руки. Далее, следовало приготовление этого мяса и мясной пир.

С большими или меньшими отличиями эти схемы обряда жертвоприношения в общем виде сохранялись до самого конца античной эпохи. Разумеется, разница в обрядах зависела от божеств, которым совер-

шалось жертвоприношение (например, хтоническим богам жертва, как правило, отдавалась целиком, и за этим жертвоприношением, разумеется, не следовало мясного пира), от социальной или гендерной группы и от других факторов.

I.4. Пространство и время¹

Священный участок (τέμενος), на которых располагались эллинские святилища, храмы и культовые места, с точки зрения экологической, должен был располагать доступом к воде (для ритуальных целей), дереву и камню. В эпоху Темных веков (XI–IX вв. до н.э.) возникает классическое сочетание теменоса и алтаря (βωμός), которое будет характерным для всей последующей истории античной Греции. К концу VIII в. до н.э. на священных участках начинают также возводить храмы, но, строго говоря, наличие храма (ναός) вовсе не обязательно для эллинского святилища (ἱερόν). *Храм* воспринимался как греками, так и римлянами как дом божества (или божеств), в котором находилась его куль-

¹ BREMMER J.N. Greek religion. (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994. P. 27–37; BURKERT W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart, 2011. S. 135–150; Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М., 2006. С. 53–64. Подробности: ЛАТЫШЕВ В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2-я. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1889. С. 16–45.

товая статуя: стоящие статуи характерны для мужских божеств, а сидящие – для женских. Древнейшие культовые *статуи* (ξόανον) могли и не быть антропоморфными, часто они представляли собою аниконическое изображение божества. *Жрецами* мужских божеств, как правило, были мужчины, а женских – женщины, но это не было железным правилом. Жрец¹ в первую очередь был служителем храма как дома божества, и потому одной из основных его обязанностей было содержание храма, от которого у него были ключи, поэтому в аттической вазописи жреца можно определить по наличию в его руках этого предмета. Обычно храмы были закрыты для всех, кроме жрецов, двери в них открывались по особым праздничным дням. Истинным центром святилища, тем не менее, является именно жертвенник, поскольку именно на нем совершается ритуальное взаимодействие общины и отдельных людей с божеством посредством жертвоприношения.

¹ GARLAND R.S.J. Priests and Power in Classical Athens // M. BEARD, NORTH J. (eds.), Pagan Priests. London, 1990. P. 73–91; BURKERT W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart, 2011. S. 151–156. Подробности: ЛАТЫШЕВ В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2-я. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1889. С. 46–61. См. также: КОФАНОВ Л.Л. (ред.), Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. М.: Наука, 2001; СМОРЧКОВ А.М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012; СИДОРОВИЧ О.В. Жреческая традиция в Древнем Риме. Культ, ритуал, история. М., 2018.

Святынища обычно условно делят на *городские* (англ. urban) и *сельские*, т.е., располагающиеся на хоре (англ. extra-urban), но вообще кроме полиса и его хоры святынища могли быть и на пограничных территориях, а также у особых водных источников, в лесу и в горах. В центре города, как правило, находились общеполисные святынища богов-покровителей данного полиса, например, Зевса и Афины – полисных божеств *par excellence*. Аполлон и Деметра в этом отношении амбивалентны, но в некоторых полисах, особенно ионийских колониях, святынище Аполлона располагалось прямо на агоре (Аргос, Дрерос, Ольвия). Святынища Посейдона, Диониса, Геры и Артемиды чаще всего находились за городской территорией. За городом также устраивались и святынища героев. Из наблюдений над географией святынищ в греческих полисах и на их хоре можно сделать вывод, что боги, которые наиболее тесно связаны с политическим и социальным порядком полиса, занимали в нем центральное место, а боги хтонические или полухтонические имели свои святынища ближе к периферии.

Эллинские (да и римские) святынища обладали гораздо большим *разнообразием функций*, нежели, к примеру, современные христианские приходы¹. Так, некоторые святынища имели невероятно большое

¹ BREMMER J.N. Greek religion. (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994. P. 31–34.

количество служителей, к примеру, по словам Геродота (Hdt. 3.48), в одном только святилище Геры на Самосе служили одновременно триста мальчиков. Святилища играли важную роль в местной и международной экономике: многие из них функционировали как банки и занимались хранением денежных средств, кредитами и межбанковскими переводами. Многие культовые центры, например, святилище Аполлона в Дельфах, обладали мощным политическим влиянием и сыграли заметную роль в греческой истории. Святилища также были местом социальных инициаций юных граждан эллинских полисов и хранителями многочисленных богатств как в виде «священной казны» полиса, так и в виде многочисленных и богатых посвящений посетителей святилища – и местных, и иностранных.

Римская ciuitas также, как и греческий πόλις, господствуя над имеющимся у нее пространством, делит его со своими божествами, организуя свою малую священную географию¹. Территория города (*urbs*) сама по себе есть священное пространство, которое, прежде чем быть занято городом, должно быть должным образом «освобождено и определено» (*liberatus et effatus*): эта особая процедура доверена римским авгурам. Город как священное пространство имеет

¹ Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М., 2006. С. 66–82.

свою священную границу. Так, в Риме эта граница называется померием (*pomerium*) и отделяет, собственно, *urbs* от *ager* (сельской территории). Она проходит с внутренней стороны городского рва, и на этой границе запрещено хоронить людей, ее также запрещено пересекать армии. Такие померии были и в остальных римских городах, не считая так называемых городов-перегринов, которые, входя в Римскую державу, не были собственно римскими.

Тем не менее несмотря на то, что город был особым священным и привилегированным пространством, сам по себе он все же не был святилищем, *священным отрезком* (*templum*). Для того, чтобы выделить в окружающем пространстве особое священное, посвященное богам место необходима, во-первых, особая процедура, называемая инаугурацией, а во-вторых, особое освящение. *Инаугурация* (*inauguratio*) состояла в том, чтобы внутри привилегированного пространства, которое заранее «освобождено и определено», особая территория была одобрена ауспигиями. Если место инаугурировано, то далее происходит довольно сложный обряд его освящения (*constitutio*), который включает в себя особое очищение пространства, разметку границы священного участка, закладку первого камня, жертвоприношение, гадание и закладку ценностей в основание будущего святилища. Священное пространство (*templum*), по словам Павла Диакона в Эпитоме сочинения Феста «О значении слов» (Fr. 146 Lindsay), «определено и огорожено та-

ким образом, чтобы одна сторона его была открыта и чтобы его углы были прочно утверждены на земле».

По сути, как и в греческом святилище, в римском также обязательно наличие алтаря, а наличие *храма* факультативно. Если же его все же строили, то после освящения священного участка (*templum*) и постройки храма, посвящавший брался за створку двери или касался алтаря и произносил формулу посвящения (*lex dedicationis*), которая юридически переводила этот храм из общественной собственности в собственность божества. Этой же формулой устанавливались правила отправления культа в новом святилище. Если в святилище строится храм, то обычно его основание располагают на высоком подиуме, к *пронаосу*, где совершаются ритуалы «под открытым небом», ведет лестница. Пронаос ведет в *целлу* (*cella*), в которой живет божество данного святилища и находится его культовая статуя. Знаменитое святилище на Капитолии имело три целлы: Юпитера, Юноны Регины и Минервы – божества, которые делят один храм, в греческом мире назывались «сохрамными» (*σύνναοι*). В целле также мог находиться особый стол (*mensa*) для дополнительных посвящений и жертвенных приношений. В целле же располагали особо ценные произведения искусства и ритуальные предметы. Часто в целлах имелись особые тайные места (*ἄδυτα*), основным назначением которых было хранение особо важных культовых объектов. Кроме такого рода типичных святилищ римляне также имели

и природные культовые места: святилища в рощах, у водоемов, в пещерах и других местах.

Гражданская община делила с богами не только пространство, но и *время*¹. В античности пользовались *лунным календарем*, месяц которого занимает время от новолуния к новолунию и состоит из 29 дней. Первоначально год состоял из 354 дней, к которым древние постепенно, каждый третий год (τριετηρίς) стали добавлять вставной месяц (μὴν ἑμβόλιμος), чтобы предотвратить расхождение лунного года с солнечным, и високосный год, таким образом, состоял из 384 дней. Со временем в греческом календаре стали чередоваться полные месяцы (μῆνες πλήρεις) в 30 дней с неполными (μῆνες κοῖλοι) в 29 дней, а високосные годы стали вставляться в соответствии с циклом Каллипа с 330 г. до н.э., а затем в соответствии с циклом Гиппарха со 126 г. до н.э. У древних не было деления месяца на недели, а недель на дни с особыми названиями, дни в месяце группировались в десятки.

Поскольку в греческом мире господствовало полисное разнообразие, из этого следует, что здесь же царило *разнообразие календарей*. Так, например, началом года у древних служило первое но-

¹ Подробности см.: ЛАТЫШЕВ В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2-я. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1889. С. 102–171.

волуние после солнцестояний и равноденствий. И вот в Афинах новый год начинается после летнего солнцестояния, в Спарте – после осеннего, в Беотии – после зимнего, а в Мегариде – после весеннего. Считается, что первоначально у греков было четыре основных типа календарей: 1) эолийский; 2) северо-дорийский; 3) южно-дорийский и 4) ионийские, однако впоследствии их разнообразие увеличилось в связи с ростом и развитием эллинской полисной жизни. Каждая гражданская община, каждый полис имел свой особый календарь, который, например, у дочерней колонии-полиса мог сильно отличаться от календаря полисаметрополии. Названия месяцев были тесно связаны с культом того или иного бога, а религиозные праздники и фестивали были теснейшим, часто даже неразличимым образом связаны с событиями изначальной мифической и последующей политической истории данного полиса. Пристальное изучение греческих календарей (лучше всего мы осведомлены об афинском годе) показывает, насколько греческие религии были погружены в полисную жизнь и насколько тесно жизнь общины была связана с общением с полисными божествами.

В общих чертах такую же картину мы видим в *римском мире*. Здесь, также, как и в Греции, каждый город и каждая колония устанавливают свой собственный календарь, составлять который и объявлять обязаны не какие-то особые жрецы, а городские магистраты:

дуумвиры и декурионы¹. В самом Риме календарь составляли члены коллегии понтификов, но при этом все решения касательно введения новых праздников или изменения старых диктовались законами и постановлениями сената. Само деление года на его основные части, согласно римской традиции, восходит к царю Нуме (рубеж VII–VI вв. до н.э.: переход на 12-месячный календарь с 10-тимесячного). Все дни года, как и в греческих календарях, делились на *dies fasti* (дни присутствия в суде и, соответственно, такие, которые открыты для обычной человеческой деятельности) и *dies nefasti* (запретные для человеческой деятельности дни; в греческом мире ἡμέραι εὐφράδες и ἡμέραι ἀποφράδες). Кроме того, существовали также особые дни «разделенные надвое» (*intercisi*), которые частью были *fasti*, а частью *nefasti*. Среди *dies nefasti* находятся календы (первый день месяца) и иды (13-й или 15-й день в зависимости от месяца) каждого месяца. В календы на Капитолии происходит жертвоприношение Юноне и Янусу, в ноны (9-й день месяца) магистрат, исполняющий обязанности *rex sacrorum* (царь священнодействий) объявлял все регулярные фиксированные праздники (*feriae statae sollemnes*) до следующих календ, что указывает на то, что календарь продолжал оставаться в процессе становления в течение всего года. Помимо этого в календарь по ходу года входили не объявляемые *rex sacrorum*

¹ Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М., 2006. С. 53–68.

подвижные праздники (*feriae conceptivae*), которые провозглашались другим городским магистратом, а также культовые события, не являющиеся главными праздниками (их объявляли в начале года председатели жреческих коллегий или других городских коллегий). Таким образом, римские и греческие календари являют нам картину фантастического разнообразия праздников в течение года, которые при этом фиксируются и назначаются государственной властью. Так же, как и греческие, римские календари представляют сложную многослойную массу праздников, игр, поминок, аграрных фестивалей и обрядов перехода, которые все так или иначе пропитаны политической и социальной волей гражданской общины.

I.5. История классических религий¹

В основе обеих классических религиозных традиций покоится праиндоевропейский фундамент, который в комбинации с различными влияниями характеризует *архаическую стадию* (VIII–VI вв. до н.э.) истории эллинской и римской религий². Так, ранняя гре-

¹ BREMMER J.N. Greek religion. (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994. P. 84–97.

² RÜPKE J. A Companion to Roman Religion. (Blackwell Companions to the ancient world). Chichester, 2007. P. 29–126; RÜPKE J. Pantheon. Geschichte der antiken Religionen. (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung). München, 2016 (= англ. пер.: RÜPKE J. Pantheon: A New History of Roman Religion. Princeton, 2018).

ческая религия (еще с микенской эпохи: XVI–XI вв. до н.э.) очевидно претерпела сильное воздействие так называемых субстратных народов, населявших Балканский полуостров до прихода сюда греческих завоевателей (воздействие, которое столь же очевидно в сфере языка и культуры вообще). Греки называли эти народы «пеласгами» (Πελασγοί). Наряду с их влияниями в ранней греческой религии отмечаются также влияния культурных традиций Крита и Малой Азии. Уже в конце Темных веков (XI–IX вв. до н.э.) греческая культура подвергается мощным восточным влияниям («ориентализация»), которые оставили следы в мифологии и ранней греческой литературе. К *классической эпохе* (V–IV вв. до н.э.) эллинская религия приобрела тот описанный выше облик, который нам наиболее известен на основании данных литературной традиции, эпиграфических и археологических памятников. *Эпоха эллинизма* (IV в. до н.э. – I в. н.э.) открыла дверь новым восточным влияниям на эллинскую культуру вообще и на религию в частности (вторая «ориентализация»). Так, например, уже в раннеэллинистическую эпоху у греков засвидетельствовано возникновение и развитие культа правителей. Наряду с влиянием Востока (Египта и ближневосточных стран) на греческую религию заметно и обратное влияние со стороны греческой политической культуры (урбанизация) и греческих культурных традиций на культуры Востока (процессы инкультурации и аккультурации). Римский период (условно с 146 г. до н.э. – завоевание Коринфа

Муммием – по 330 г. н.э. – переименование Византия в Новый Рим, а затем в Константинополь) истории Греции характеризуется расцветом греческой полисной культуры, а также определенным «возрождением» исконных греческих традиций и сознательным пестованием культа древности классической эпохи (Вторая софистика). Наряду с этим по всей ойкумене наблюдается рост популярности и широкого распространения так называемых «восточных мистериальных культов», которые определенным образом гармонично встраиваются в стройную мозаику традиционных религиозных практик классической античности. Это время также характеризуется сращением философии и религии и распространением в среднем слое населения Римской империи некоего рода поп-философии, своего рода оккультного извода религиозной философии неоплатонического толка, одобренной разного рода «восточными» приправами (в первую очередь, египетскими и иудейскими).

Римская религия *архаической (царской) эпохи* (754/753–510/509 гг. до н.э.) характеризуется мощными влияниями этрусской и греческой культуры, сохраняя при этом неизменной праиндоевропейскую основу¹. Согласно римской традиции, царь Нума Помпилий (715–673 гг. до н.э.) ввел в римском государстве жреческие магистра-

¹ См. также: DUMÉZIL G. La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques. Paris, 1966.

туры, провел реформу календаря и был инициатором других многочисленных новшеств, касавшихся религиозной жизни древнего Рима. Эпоха ранней республики (VI–IV вв. до н.э.) испытала еще более мощное воздействие этрусских и греческих религиозных практик. Именно в это время роль бога-покровителя Рима занял Iuppiter Optimus Maximus (Юпитер Лучший и Величайший) и получили распространение обряды «греческого» образца (*ritus Graecus*). *К концу III в. до н.э.* окончательно оформилась система пантеона города Рима (совет двенадцати богов – *dei consentes*: Юпитер-Зевс, Юнона-Гера, Минерва-Афина, Марс-Арес, Нептун-Посейдон, Диана-Артемиды, Вулкан-Гефест, Меркурий-Гермес, Веста-Гестия, Церера-Деметра, Аполлон, Венера-Афродита, к которым также присоединились Плутон-Гадес, Вакх-Дионис, Эскулап-Асклепий, Прозерпина-Персефона и др.). *Эпоха средней и поздней республики* (III–I вв. до н.э.) претерпела сильные воздействия восточных и эллинистических религиозных традиций. Например, именно в это время (204 г. до н.э.) в Рим вводится культ Великой матери (*Magna mater*) Кибелы. *Период раннего principatus* (27 г. до н.э. – 96 г. н.э.) прошел под знаком стремления Октавиана Августа к исконным традициям римского благочестия, которое выражалось в стремлении ограничить распространение «восточных» культов и в введении ряда «исконно римских» новых божеств (*Pax* – Мир, *Felicitas* – Счастье, *Iustitia* – Справедливость, *Providentia* – Промысел, *Securitas* – Безопасность). Вместе с тем, в эту же эпоху

в Риме окончательно утверждается культ императора. *Эпоха средней* (II–III вв. н.э.) и *поздней империи* (IV–VI вв. н.э.) характеризуется определенным сращением и унификацией (точнее *койнеизацией*) религиозных традиций (греческих, римских и восточных) жителей Римской империи. Дополнительным фактором, сильно повлиявшим на рост инкультурации и аккультурации религиозных традиций самых разных народов в рамках некоего общего религиозного койне Римской империи, было дарование императором Каракаллой (в 212 г. н.э.) римского гражданства всем свободным жителям империи.

Таким образом, можно заметить, что история обеих религиозных традиций классической древности связана самым тесным образом с политической и геополитической историей Греции, Рима и подпавших под власть сперва эллинистических монархов, а затем Рима народов, населявших огромные пространства от Британии и Испании на Западе до Индии на Востоке, Скифии на севере и Африки на юге.

II. Массовая религиозность античного общества **I в. до н.э. – I в. н.э.**

II.1. Религия в городе и в деревне

Социальный, открытый и коллективный характер классических религий обусловил и общую социоло-

гию религиозной жизни античных города и деревни. Следует сразу отметить, что разница между городом и деревней в античности очень условна. По сути любая античная деревня была полисом в миниатюре и, таким образом, полисный менталитет древних определяет в общих чертах всю социологическую картину массовой религиозной жизни античных обществ. Разница между полисом и деревней в данном отношении может быть описана внешними характеристиками: полис (вместе со своей сельской территорией, хорой) – это государство, и потому есть отдельное юридическое лицо, взаимодействующее с другими равными себе юридическими лицами, т.е. другими полисами и государствами. С точки зрения религии типичная деревня, находящаяся на хоре какого-нибудь полиса, разделяет с полисом общий пантеон и воспринимает полис как источник религиозных предписаний и установлений. Естественно, конкретная деревня может иметь определенные местные особенности религиозной практики и своих собственных богов и героев-покровителей. Некоторые сельские территории располагаются вокруг или вблизи важных в конкретной местности, для полиса в целом или для всех эллинов святилищ, и потому религиозная жизнь этих поселений может находиться в сильной зависимости от религиозной, социальной и экономической жизни этих святилищ. Все эти моменты и местные особенности тем не менее не отменяют общего полисного характера социальной и религиозной жизни деревни.

Полисный (и деревенский) гражданский коллектив был объединен общими полисными культами, календарями и святилищами (городскими и сельскими). Будучи единым полисным телом, гражданский коллектив дробился на множество отдельных сообществ: роды, демы, семьи, коллегии магистратов, ремесленные товарищества и корпорации, культовые сообщества (фиасы и синоды), мисты, палестры, гимнасии, религиозно-философские сообщества (например, орфики), армии и мелкие воинские подразделения, группы по интересам, уличные банды и т.д. Все эти социальные группы были объединены кроме определенного рода социальной активности также и религиозными культами, образуя сами по себе отдельные «полисы» в миниатюре, которые чаще всего удачно встраивались в мозаику общей полисной религиозной жизни. Этот религиозный коллективизм, будучи одним из ключевых моментов античных религий, в каком-то смысле, подвергшись христианским трансформациям, «дотянул» даже до наших дней.

Со временем важной частью полисных культов стал культ эллинистических монархов. Культ правителей утвердился на греческом Востоке в эпоху задолго до начала императорского культа в Риме, который понастоящему стал частью римской религии только во время принципата Октавиана Августа (63 г. до н.э. – 14 г. н.э.). Этот культ, получив своих особых жрецов, без особого труда встроился в местные полисные религиозные системы.

Кроме больших и малых культов и культовых практик как в греческих полисах, так и в римском мире была широко распространена дивинаторная (гадательная) практика, сочетавшая в себе в эпоху Римской империи многообразие греко-римских и восточных традиций.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о так называемой «частной» религии в античности. Культовые практики, индивидуализирующие религиозную деятельность отдельного человека, были в античности подозрительны. Для античного менталитета человек, уединяющийся у себя в комнате для молитвы или просто молящийся беззвучно, шевеля только губами, – скорее всего колдун и атеист, опасный для полиса и государства человек. Тем не менее почти во все эпохи истории античности засвидетельствованы факты неколлективных религиозных практик, таких как магия и колдовство, а также рассказы о странствующих учителях-мистагогах, посвящающих желающих в определенные культы, не имевшие государственной санкции.

II.2. Культ царей и римских императоров¹

Обожествление (ἀποθείωσις) людей засвидетельствовано в классической Греции уже в 404 г. до н.э. В этом

¹ Теперь см. также: Сапрыкин С.Ю., Ладынин И.А. (ред.), «Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллини-

году спартанский полководец *Лисандр* (452–396 гг. до н. э.), по свидетельству Дуриса Самосского (*Plut. Lys.* 18.3 (= FGHist 76 F 71), был удостоен самосцами исключительных почестей за победу над Афинами: самосцы постановили воздвигать в его честь алтари и совершать на них ему жертвоприношения «как богу» и даже переименовали главный праздник острова «Герей» в «Лисандрии». Впоследствии практика обожествления полководцев распространилась и на царей, первым из которых стал *Александр Македонский* (356–323 гг. до н.э.), биография которого впоследствии была основательно мифологизирована, превратившись в образцовую аретологию царя-бога, которая стала образцом для позднейших биографий обожествленных эллинистических царей и римских императоров. Божественные почести принимали и *последователи Александра*, например: Антигон I Монофталм (382–301 гг. до н.э.) и его старший сын Деметрий Полиоркет (336–283 гг. до н.э.), Птолемей I Сотер (323–283 гг. до н.э.), Птолемей III Эвергет (246–222 гг. до н.э.) и Птолемей XII Новый Дионис (80–51 гг. до н.э.) среди правителей Египта (*династия Лагидов*), Антиох II Бог (286–246 гг. до н.э.), Антиох IV Эпифан (215–164 гг. до н.э.) и Антиох VI Эпифан Дионис (148–138 гг. до н.э.) среди представителей *династии Селевкидов*. Культы царей интегрировались в сово-

стическом и римском мире. (Труды исторического факультета МГУ. Серия II. Исторические исследования (39)). М.; СПб., 2016.

купность полисных культов, но в разных регионах эллинистического мира эти культы имели определенные различия, детерминированные особенностями местной религиозной жизни. Так, в Египте, имеющем долгую историю культового почитания своих правителей, культы царей из македонской династии Лагидов имели свои местные особенности, а культ Селевкидов в Сирии, соответственно, имел свои локальные черты. Во 2-й Маккавейской книге засвидетельствована реакция иудеев на культ царя Антиоха IV, который, когда был поражен тяжелым недугом, и «сам не в силах сносить своего зловония», стал говорить: «Праведно покоряться Богу, и смертному не должно думать высокомерно быть равным Богу» (2-я Макк. 9: 12).

Римляне, еще не установив императорского культа¹ у себя, неоднократно получали божественные почести на греческом Востоке. Так, литературной традицией и надписями зафиксировано более двадцати имен римских граждан, удостоившихся почестей такого рода в греческих городах Малой Азии. *Гая Юлия Цезаря* (100–44 гг. до н.э.) еще при жизни почитали на Востоке (*Syll*³ 760; *SEG* 14: 474), а затем и в Риме. После того как Цезарь стал диктатором (49 г. до н.э.), его статуя была установлена в святи-

¹ Белоусов А.В., Никишин В.О. Императоров культ // Православная энциклопедия. Т. 22. С. 406–408.

лице Квирина. Цезарь получил собственного жреца (фламина Юлия) (Suet. Iul. 76.1), именем императора был назван месяц квинтилий (июль). После гибели Цезаря в его честь в Риме был построен храм, к которому был приписан особый жрец, а именно Марк Антоний (Cic. Phil. 2.110). Однако официальный культ Цезаря был установлен Августом Октавианом в начале января 42 г. до н.э., а храм «божественному Юлию» был освящен лишь в 29 г. до н.э. Исследователи различают прижизненную дивинизацию Цезаря и посмертную деификацию. Процедура деификации Цезаря стала образцом обожествления императоров Рима: акт обожествления (*consecratio*) требовал свидетельства того, что душа почившего императора покинула погребальный костер в виде возносящегося в небо орла. После смерти Цезаря произошло еще одно событие, которое убедило армию и народ в том, что он – божество: во время первых игр, учрежденных Августом Октавианом в его честь, в течение 7 дней в небе была видна комета. Центром культа Цезаря при Августе Октавиане стал воздвигнутый в память о гибели Цезаря храм Марса Мстителя в Риме – таким образом в глазах армии и народа Август приобщился к «харизме» приемного отца и еще при жизни стал получать божественные почести на основании того, что был сыном «божественного Юлия». В Египте его именовали «богом от бога» (POxy. 1453; OGIS 655) и почитали, как фараона и бога Ра, в Александрии ему был посвящен храм Кесарион. Многочисленные храмы в честь Августа

(иногда вместе с богиней Ромой – Dea Roma, например, храм Ромы и Августа в Эфесе 29 г. до н.э.) были возведены в Малой Азии. Август почитался на Востоке как спаситель, освободитель (Зевс Элевтерий), податель благ и отец человеческого рода (в Риме он был наречен «отцом отечества», *Pater Patriae*). Культовые мероприятия в честь основателя принцепата были строго регламентированы. В храмах богини Ромы и Августа ежегодно с участием представителей провинциальных общин совершались торжественные богослужения, которыми руководил верховный жрец провинции. В 27 г. до н.э. сенат провозгласил Октавиана «Августом» (*augustus*), т.е. «божественным», «возвышенным», «священным», (греч. *σεβαστός*). Культ Августа также широко распространился и на западе империи. Вслед за Цезарем Август возглавил жрецов Рима, став в 12 г. до н.э. верховным понтификом (*pontifex maximus*). К тому времени он уже был членом ряда жреческих коллегий – авгуров, квиндецимвиров, эпулонов, арвальского братства, а также коллегий тициев и фециалов. В Риме Август не был непосредственным объектом культа. При жизни императора обожествлялся только его гений (*genius* – личное божество-хранитель), культ которого стал частью культа домашних богов – манов, ларов и пенатов. С 12 г. до н.э. в формуле клятвы гений Августа упоминался сразу вслед за Юпитером и перед пенатами. В кварталах Рима и в городах Италии при Августе были организованы компитальные коллегии, отправляв-

шие культ ларов и гения императора. Этим культом ведали ежегодно сменявшиеся фламины, выбиравшиеся из числа самых влиятельных декурионов и других представителей провинциальных элит. Широкое распространение получили и сакральные коллегии севиоров-августалов, где видную роль играли вольноотпущенники. В 14 г. н.э. Август умер и был обожествлен. Сакрализация распространялась на всех членов императорского дома. Так, дочь Августа Юлия Старшая изображалась в виде Дианы, жена императора Ливия – в виде божеств Благочестия (Pietas), Мира (Pax), Правосудия (Iustitia) или богини Цереры. Император *Тибериус* (14–37 гг. н.э.) утвердил порядок деификации Августа и последовательно распространял и поддерживал его культ. Известно, что самому Тиберию было посвящено 11 храмов в Малой Азии, однако неясно, были ли они воздвигнуты ему при жизни или посмертно. Долгое время считалось, что Тибериус и Клавдий негативно относились к собственному божественному почитанию, но в последние годы это мнение оспаривается исследователями.

При императоре *Веспасиане* (69–79 гг. н.э.) императорский культ стал всеобщим и обязательным. В городах и сельской местности создавались коллегии императорских ларов. Богатые плебеи и вольноотпущенники вступали в коллегии севиоров-августалов и тратили значительные средства на постройку храмов, организацию праздников, игр, пиршеств.

В провинциях к отправлению культа привлекалась местная знать. Участие в императорском культе было свидетельством лояльности и благонадежности, уклонение – преступным святотатством (в соответствии с законом «об оскорблении величия»). Греческий оратор Элий Аристид, видный представитель греческой литературы Второй софистики, утверждал, что ни один из подданных императора «не является столь дерзким, чтобы не дрогнуть при имени государя: он встает, он благоговейно его славит и возносит одновременно две молитвы: одну – к богам о его благополучии, а другую – к нему о своем собственном» (Ог. 26.32). Клятва гением императора считалась священной. Относившиеся к императорскому культу символы, образы и девизы чеканились на монетах и медальонах, изображались в храмах, в частных домах, на площадях и триумфальных арках и, таким образом, постоянно находились перед глазами жителей империи. Императоры становились членами всех главных жреческих коллегий, а порой присваивали себе атрибуты богов. Так, *Калигула* (37–41 гг. н.э.), объявив себя «господином» (*dominus*) и «богом» (*deus*), появлялся на публике в образе Юпитера, с позолоченной бородкой и молниями в руке, с трезубцем Нептуна, в шелках и на котурнах, с кадуцеем Меркурия или даже в облачении Венеры. «Господином» и «богом» велел себя именовать и император *Домициан* (81–96 гг. н.э.), при котором культ императора приобрел невероятный размах: в Риме на Палатинском холме были установлены его

золотые и серебряные статуи, а месяцы сентябрь и октябрь переименованы в его честь. Император *Коммод* (180–192 гг. н.э.), получивший от сената имя *Felix* (Счастливый) и вступивший во все жреческие коллегии, распорядился почитать себя как римского Геракла, однако сразу же после его убийства культ был отменен. Императора Александра Севера (222–235 гг. н.э.) часто изображали в образе Геракла, а императриц II–III вв. – с атрибутами Юноны, Венеры и Цереры.

Начиная с *Траяна* (98–117 гг. н.э.), римские императоры официально именовались «государями» (*dominus*). При *Адриане* (117–138 гг. н.э.) в императорский культ было включено почитание «вечного Рима» (*Roma Aeterna*). Стремясь привлечь внимание населения империи к традиционной римской религии и ослабить влияние христианства, император *Деций Траян* (249–251 гг. н.э.) в 250 г. выпустил серию монет с портретами обожествленных императоров. Одновременно был опубликован указ, обязавший всех жителей империи участвовать в отправлении культа гения императора. Впоследствии обожествлялись даже императоры-христиане, такие как *Валент* (364–378 гг. н.э.) и *Феодосий I Великий* (379–395 гг. н.э.).

Ритуал жертвоприношения в императорском культе был олимпийского свойства, то есть жертва во время застолья разделялась между его участника-

ми – именно это отличало культ императоров от культа героев и сближало с культами эллинистических правителей. При этом четко различали культ императора почившего и императора здравствующего – в последнем случае жертвы приносили не непосредственно божественному принцепсу, а ради него. Изображение императора занимало центральное место в императорском культе: перед статуей императора совершали жертвоприношения, ее украшали венками и обходили в торжественной процессии. *Праздники в честь императора*, которые сопровождались жертвоприношениями, торжественными шествиями, застольями, спортивными и музыкальными состязаниями, происходили в день его рождения, в годовщину его восшествия на престол и в день основания его культа в данном городе. Особый случай – визит императора (*παρουσία, aduentus*), в день приезда которого процессия из лучших жителей города с оливковыми или пальмовыми ветвями, со свечами и с факелами выходила за городские стены встречать своего императора. Торжественный прием императора продолжался жертвоприношениями и играми внутри городских стен. Храмы, посвященные обожеествленным императорам, имели особые календари на целый год, примером чего является календарь храма Августа, т.н. *Feriale Cumanum* (ILS 108). Кроме жреческих и гражданских культовых союзов с императорским культом также связаны некоторые формы мистериальных культов. Например, в эфесских мистериях

Деметры наравне с ней почитались Augusti и члены императорской фамилии (*IEph.* II. 213), а в Элевсине иерофант наряду с прочими священными предметами показывал изображения императоров.

Таким образом, можно сказать, что императорский культ стал одной из важнейших составляющих религиозной жизни Римской империи на протяжении всей ее истории. Немаловажную роль этот культ сыграл и в ранней истории христианства. В Новом Завете отношение к обожествлению человека вообще и правителя в частности засвидетельствовано, к примеру, в *Деяниях*: «В назначенный день Ирод, одевшись в царскую одежду, сел на возвышенном месте и говорил к ним; а народ восклицал: это голос Бога, а не человека. Но вдруг Ангел Господень поразил его за то, что он не воздал славы Богу; и он, быв изъеден червями, умер» (*Деян.* 12: 21–23). Однако в античности обожествлялись не только люди, облеченные властью, о чем см. ниже.

II.3. Религия и «чудотворство»: Эпидавр и Аполлоний Тианский

Всякая религия так или иначе связана с исцелением, идет ли речь о восстановлении телесного здоровья или об обретении здоровья душевного. Так как классические религии ориентированы на постороннее благополучие, не удивительно, что целительство, как функция, принадлежащая многим

богам, первенствующее положение среди которых с древнейших времен занимал *Аполлон*, почитавшийся древними во множестве мест под эпиклезой «Врача», было одним из самых важных моментов в популярной, массовой античной религиозности. Однако общеэллинскую известность и значение, сохранявшееся до конца античной эпохи, приобрел в античности *Асклепий* (Ἀσκληπιός, Aesculapius), святилища которого распространились по всей ойкумене. По одним сказаниям, Асклепий был сыном Аполлона и нимфы или героини Корониды, обучившись искусству врачевательства у кентавра Хирона, он превзошел своего учителя, научился воскрешать людей из мертвых, так что смертные перестали умирать. За это он в итоге был убит перуном Зевса. На о. Кос Асклепий якобы обучил своему искусству местных жителей, и здесь затем возникает знаменитая косская медицинская школа, а врачей с Коса называют асклепиадами.

Сейчас известно о существовании около трехсот святилищ Асклепия. Например, афинский асклепийон располагался на южном склоне Акрополя. Наиболее известными являлись асклепийоны о. Коса, Книда и Эпидавра. Святилище Асклепия в *Эпидавре*, бывшее наиболее известным в античности, возникло в VI в. до н.э. и просуществовало до IV в. н.э., когда было ликвидировано в правление императора Феодосия I Великого. До сих пор развалины Эпидавра и его древнего святилища при-

влекают толпы туристов. Здесь хорошо сохранился городской театр, остатки главного храма Асклепия и руины более мелких, странное круглое строение, называемого толосом, колодцы и лутерии для очищений и для врачебной практики, склады, гимнасий и здания, где могли ночевать пилигримы, прибывавшие в святилище тысячами на протяжении тысячи лет¹.

Основой местной религиозной врачебной практики являлась инкубация (*incubatio*): вечером, после дневных ритуалов и жертвоприношения, жрецы приносили больного в особое помещение, где тот засыпал. Во сне больному являлся сам Асклепий и предписывал определенные способы лечения его хвори. В случае удачного исхода такого лечения, выздоровевшие больные посвящали в святилище терракотовую (или из другого материала) копию исцеленного члена тела или внутреннего органа². Образчики таких вотивов археологи находят в боль-

¹ EDELSTEIN L., EDELSTEIN E. *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. JHU Press, 1998; RIETHMÜLLER JÜ.W. *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*. Heidelberg, 2005 (2 Bde); MITCHELL-BOYASK R. *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge, 2008; VON EHRENHEIM H. *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times*. (Kernos. Supplément, 29). Liège, 2015.

² VAN STRATEN F.T. *Gifts for the Gods* // H.S. Versnel (ed.). *Faith Hope and Worship*. Leiden, 1981. P. 65–151.

шом количестве не только на территории древнего Эпидавра, но и вообще по всей античной ойкумене. Во множестве надписей из эпидаврского святилища Асклепия сохранились вырезанными на камне чудесные истории исцеления. Древнейшие тексты относятся к VI в. до н.э., а последняя надпись датируется 355 г. н.э. Тексты составлены по типичной схеме: 1) приветствие божеству; 2) название: «Исцеления» (ἰάματα); 3) история болезни и исцеления с помощью Асклепия. Некоторые тексты, впрочем, несмотря на то что имеют такое же название (ἰάματα), представляют собой вопросы к оракулу и ответы на них, рассказы о житейских неприятностях и о том, как жизнь наладилась. Все эти тексты – невероятно ценный источник не только по истории местного святилища, они также дают определенное представление о том, как древние осуществляли своего рода «миссионерскую» и «проповедническую» деятельность, поддерживая веру паломников в целительную мощь местного бога.

В римское время (в сам Рим культ Асклепия был введен еще в 292 г. до н.э.¹) наравне со святилищем Асклепия в Эпидавре, громадной популярностью пользовалось также святилище Асклепия в Перга-

¹ RENBERG G.H. Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome // *Memoirs of the American Academy in Rome*. 51/52. 2006. P. 87–172.

ме (Малая Азия). Это святилище располагалось за городом и состояло из нескольких строений: портика, маленького театра и двух храмов. Здесь также находился священный источник, алтари и библиотека. Прямыми свидетельствами о пергамском святилище Асклепия мы обязаны греческому писателю Элию Аристиду (род. 117 г. н.э.), который был тяжело болен и описал свои личные встречи с Асклепием в своих «Священных речах»: по велению бога он обмазывался грязью в морозную погоду, трижды бегал вокруг храма и купался в священном источнике; в другой раз ему пришлось пить полынную настойку, разбавленную уксусом, после чего он испытал чудесное облегчение.

В эпоху Римской империи, на волне возрождения древних героических культов и явной жажды личного общения с божеством, Асклепий как полубожественное (человеко-божеское) существо становится одним из самых популярных божеств по всей ойкумене. В римском Египте с Асклепием в качестве божества врачевания отождествляли таких мудрецов древности как Имхотеп и Аменхотеп, сын Хапу. Асклепий Имифет – старший ученик Гермеса Трисмегиста считался сыном бога Птаха, ему посвящены трактаты Герметического корпуса II, VI, IX и X, а в XVI диалоге он сам является учителем царя Амона. Также с ним связаны сочинения практического герметизма и диалог «Асклепий», или «Совершенное слово». Учитывая, что произведения *Гермети-*

ческого корпуса – главный образец поп-философии, разделяемой подавляющим большинством среднего слоя населения Римской империи, можно себе представить, насколько Асклепий стал популярен в римском обществе¹.

О популярности Асклепия свидетельствует также и то, что именно в его святилище в малоазийских Эгах и при его прямом руководстве провел годы детства и юношества, согласно античной традиции, один из самых известных «божественных мужей» (θεῖος ἀνὴρ) древности, *Аполлоний Тианский*. Основными сведениями о жизни и учениях этого мудреца мы обязаны сочинению греческого писателя Флавия Филострата (ок. 170–245 гг. н.э.) «Жизнь Аполлония Тианского»² и независимому от рукописной традиции этого сочинения собранию писем самого Аполлония.

«Жизнь Аполлония Тианского» была написана Филостратом, вероятно, в конце 20-х – нач. 30-х гг. III в. н.э. Это произведение состоит из восьми книг, в которых

¹ Базовое критическое издание Герметического корпуса: Nock A.D., Festugière A.-J. (Éds.). *Corpus Hermeticum*. T. 1–4. Paris, 1946–1954. Классическое исследование на эту тему: Festugière A.-J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1944–1954 (4 vols.); Paris, 2006. См. также: Fowden G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge, 1986.

² Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: Жизнь Аполлония и Героирика. М., 2012.

описывается чудесное рождение героя, годы учения в Тарсе и Эгах, его путешествия в восточные страны (Вавилония, Индия), странствия в пределах империи, суд над ним Домициана и чудесная смерть (или исчезновение). Филострат пишет, что он «собрал предания об Аполлонии частью в городах, где его почитали, частью в святилищах, где он возродил забытые древние обряды» (VA 1.2). Среди этих преданий, очевидно, знамения о чудесном рождении Аполлония и его божественном происхождении (1.5 sqq.), об исцелении «бесноватого» юноши в Тарсе (6.43), рассказ о посещении святилища Трофония в Лебадее (8.19). Вероятно, местным же преданиям обязаны рассказы о способности Аполлония понимать язык птиц (4.3), об избавлении от демона чумы (4.10), о видении убийства Домициана в Эфесе (8.26), об изгнании эмпусы из Коринфа (4.25) и различные версии кончины Аполлония (8.30). Четвертая (1–33) и шестая (36–43) книги содержат истории, относящиеся к деятельности Аполлония в Антиохии, городах Малой Азии и материковой Греции, не связанные жесткой хронологией, возможно, их источником также является местная традиция. Вряд ли Филострат сам придумал эти эпизоды, хотя, несомненно, основательно их переработал. По этой биографии видно, что «божественный муж» – это квинтэссенция религиозных представлений эпохи: Аполлоний Тианский и философ, и маг, и астролог, и тайноводец.

Следует отметить, что архаическая и классическая античность не знает некоего единого типа «божествен-

ного мужа». Мир боговдохновенных мудрецов древности весьма разнообразен, как разнообразна сама классическая религиозность. Здесь и прорицатели, и мистагоги, и чудотворцы (Орфей, Абарис, Амфиарай, Аристей Проконесский, Эпименид, Гермотим Клазоменский, Меламп, Менекрат, Формион, Полиид, Тиресий, Трофоний, Залмоксис и др.), здесь и поэты (Гомер, Гесиод, Пиндар и др.), и мудрецы (Ферекид, Анаксагор, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Гераклит, Демокрит, Платон и др.), и законодатели (Ликург, Солон и др.). В эллинистическую и римскую эпохи «божественный муж» становится преимущественно философом, не теряя при этом своих прежних свойств чудотворца, мистагога, целителя и воскресителя мертвых (Аполлоний Тианский, Иисус, Александр Абонотейхский). Формирование в античности образа «божественного мужа» происходит постепенно, вбирая в себя отдельные чудесные черты, но основой этого образа становится мудрость, то есть философия. Примерно в середине III в. н.э. складывается некий единый образ «божественного мужа», суть которого можно суммировать двумя чертами: «Позднеантичная языческая концепция личной святости основана и обусловлена метафизикой Платона и аскетическим благочестием пифагорейской традиции»¹. Образ «божественного мужа», сочетающего в себе знание и божественность, более свойственен

¹ FOWDEN G. The Pagan Holy Man in Late Antique Society // The Journal of Hellenic Studies. 1982. Vol. 102. P. 38.

именно эпохе поздней античности, чем более ранним эпохам. Этот образ, вероятно, – реакция на набивший уже оскомину «рационализм» традиционной греческой философской традиции. К началу II в. н.э., как отмечают исследователи, общество уже устало от тех же самых аргументов и контраргументов устоявшихся философских школ и искало иных спасительных альтернатив. На рубеже тысячелетий оживает пифагорейство в своем обновленном аскетическом облике и наравне с герметизмом и восточными мистериальными культами становится значимой духовной силой в Римской империи. Аскетическая благочестивая жизнь стала фокусом устремлений для многих образованных и необразованных людей. Пифагор поздней античности – это вдохновенный святой учитель, философия которого – откровение божественной истины. Кроме собственно аскезы пифагорейцы проповедовали «дружбу» (φιλία) различных учений греческих и варварских, так что философия неопифагорейцев – это сложное целое, агрегат эллинских, халдейских, орфических и мистериальных учений. Энтузиазм Аммония Саккаса относительно «дружбы» учений, возможно, имеет пифагорейское происхождение. Пифагорейство вообще всегда оказывало влияние и на Платона, и на платоников, а во II–III вв. это влияние стало колоссальным. Неопифагорейцы подчеркивали, что долг божественного мужа – почитать богов и вести чистую аскетическую жизнь. Именно на слиянии пифагорейского идеала жизни и платоновской метафизики основан образ позднейшего (в сущности, появившийся с Плотинем) философа – жреца.

Не случайно поздний комментатор Платона, возможно Олимпиодор, делает важное различие между Плотиним и Порфирием – еще философы (φιλόσοφοι) – и Ямвлихом, Сирианом и Проклом – они уже жрецы (ἱερατικοί) ([*Olymp.*] In Phaed. P. 123.3–6). Неоплатоники подчиняют всю свою жизнь философии как священнодействию, подчеркивая религиозный смысл самого философского призвания. Если «Жизнь Аполлония» еще явление переходное, ибо содержит немалое число поучений Тианнийца, то веком позже сардский ритор Евнапий в своих «Жизнеописаниях философов и софистов» уже вообще и не пишет об учениях своих героев: их жизнь и есть учение. Неоплатоник Порфирий пишет образцовые в этом отношении «Жизнь Плотина» и «Жизнь Пифагора». Ямвлих позже пишет «О пифагорейской жизни», а Марин дает своей «Жизни Прокла» подзаголовок «О счастье». Таким образом, Аполлоний Тианский Флавия Филострата как образ «божественного мужа» с исторической точки зрения фигура очевидно переходная.

Тем не менее можно уверенно предполагать, что поздние «божественные мужи», как бы к ним не относиться, такие как Александр из Абонотиха¹, создавший культ божества Гликона, или Перегрин, явно

¹ CUMONT FR. Alexandre d'Abonotichus et le Néo-Pythagorisme // Revue de l'histoire des religions. 86. 1922. P. 202–210; CHANIOTIS A. Wie erfindet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos // Forum Ritualdynamik. 9. Heidelberg, 2004.

конструировали свое реноме по образцу Аполлония Тианского, мудреца-чудотворца, чья популярность дожила до самого позднего времени и продолжала в какой-то степени существовать и в Византии. Так, свидетельства о посещении Аполлонием городов и святилищ сохранялись долгое время спустя после его смерти и после Филострата. Византийские писатели упоминают некие «оракулы» в качестве талисманов (ἀποτελέσματα, τελέσματα), которые служили действенным апотропеическим защитным средством, также как рисунки и столбы, которые Аполлоний оставил в различных городах Востока (Византий и Актиния, например) ради спасения людей от диких зверей и стихий¹.

Еще с античных времен продолжается спор о том, был ли Филострат знаком с Евангелиями. Так, один из высокопоставленных чиновников Римской империи времени Диоклетиана (284–305 гг.) и Максимиана Дайи (309–313 гг.), некто Гиерокл, написал в начале IV столетия антихристианский памфлет под названием Φιλαλήθης («Правдолюб»), в котором среди прочего было сравнение чудес, совершенных Аполлонием и Христом, причем явно не в пользу последнего. В

¹ См.: SPEYER W. Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 1974. 17. S. 47–63; RAGGETTI L. Apollonius of Tyana's Great Book of Talismans // *Nuncius*. 34. 2019. P. 155–182.

ответном сочинении Евсевия Кесарийского «Против похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония, по поводу сделанного Гиероклом сравнения Аполлония и Иисуса Христа», которое известно под названием «Против Гиерокла», говорится, что Гиерокл был первым антихристианским писателем, осмелившимся сравнивать Аполлония и Христа¹. Последующие христианские писатели почти все воспринимают Аполлония как колдуна и соперника Спасителя (например, Ioann. Chrys. Adv. Iudaeos. (PG 48.886)). Некоторые считают, что зависимость Филострата от Евангелий прослеживается в рассказах о чудесном рождении Аполлония (VA 1.4; срв.: Лк. 1:28–38), об изгнании бесов (VA 4.20; срв.: Лк. 8: 26–39 и Лк. 4:20), о воскрешении мертвых (VA 4.45; срв.: Лк. 8: 41–56), а эпизод с явлением Аполлония в Дихеархию с суда Домициана схож с евангельским рассказом об эммаусском чуде (VA 8.10; срв.: Лк. 24). В 1832 г. Ф.К. Баур выпустил в свет свой труд «Аполлоний Тианский и Христос»² где доказывал, что «Жизнь Аполлония» написана как полемическое сочинение в защиту языческого благочестия, и утверждал, что как христианство многое позаимствовало у язычников, так

¹ См. русский перевод А.В. Вдовиченко (с вступительной статьей): Раннехристианские апологеты III–V веков: Переводы и исследования. М., 2000. С. 150–187.

² BAUR F.CH. Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christentum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus. S.l., 1832.

и языческое пифагорейство позаимствовало у христиан рассказы о Христе, сделав Аполлония Тианского своего рода языческим «христом». Баур считает прямым заимствованием из евангельских сюжетов эпизод у Филострата, где Аполлоний «воскрешает» в Риме девицу (4.45, срв.: Лк. 7:11; Мк. 5:39). Седьмую и восьмую книги «Жизни Аполлония» Баур предлагал понимать как «историю страстей» Аполлония — прямое подражание истории страстей Спасителя. К таким же подражаниям относил он и изгнание бесов, и чудесное явление Аполлония в Дикеархию прямо из судилища Домициана. Исследования последних десятилетий показывают, что, скорее всего, прямой связи между «Жизнью Аполлония» Филострата и Новым Заветом нет, а случайные сходства содержания легко объясняются влиянием общеантичных литературных общих мест (*loci communes*, τόποι) на творчество Филострата.

II.4. Дивинация: оракулы и астрологи¹

Дивинация (лат. *diuination*) – это совокупность верований и практик, нацеленных на предсказание буду-

¹ BURKERT W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart, 2011. S. 178–184; ШАЙД Д.Ж. *Религия римлян* / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М., 2006. С. 117–134; ЛАТЫШЕВ В.В. *Очерк греческих древностей*. Часть 2-я. Богослужбные и сценические древности. СПб., 1889. С.

щего и определение божественной воли или предопределенностей судьбы. Таким образом, это набор определенных гадательных ритуалов, которые, в зависимости от типа (экстаз пророка, сновидения, оракулы, гадание по птицам, по книгам, по природным явлениям, по звездам и т.д.), могут быть очень разными. Дивинаторные практики в античности были распространены всегда, а в позднеэллинистическое время и в римскую эпоху приобрели невероятную популярность, в связи с тем, что для позднеантичного политеизма характерно понимание «божественного» как неким образом связанного с безличным понятием «силы» (δύναμις). «Боги» понимаются как «силы» и «энергии», которые излучаются от солнца, планет и звезд и могут рассматриваться как особые божества (δαίμονες). Эти «силы» складываются в некую вселенскую сеть «симпатии» («дружбы» у пифагорейцев), которая соединяет вместе божественную и материальную силы Вселенной, пронизывает людей, животных, растения и даже камни и связывает все сущее некими «симпатическими» цепями с особенными планетами и богами. Прямой контроль над сущим миром имеют небесные тела. И именно

172–203. См. также: Буше-леклерк О. История гадания в античности: греческая астрология, некромантия, орнитомантия / Пер. с фр. Ф.Г. Мищенко. Изд. 2-е. М., 2011; Приходько Е.В. Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М., 1999.

из этого мировоззрения – всевластие «Судьбы» в поздней античности и совершенно механистические концепции астрологов. Отсюда же – легитимность магии, ибо правильно произнесенные формулы, правильно исполненные действия, правильные камни действуют именно согласно законам так понимаемой божественной «симпатии», связывающей все со всем. Следовательно, правильная магия, такая, как, например, у Аполлония Тианского, истинного мудреца, усвоенная им у магов и индусов, не может нарушить естественного порядка «симпатического» мироустройства, но направлена на помощь людям, о чем и свидетельствуют сохранившиеся до позднего времени талисманы (ἀποτελέσματα) Аполлония. В особенности характерны вышеупомянутые воззрения о божественной «симпатии» для учения так называемого *Герметического корпуса*, в котором слились воедино религия, философия и магия. Это самое слияние позднее было колыбелью доктрины теургии, которая учила очищению души от загрязнения материей и возвращению к своему источнику посредством особого сочетания ритуалов и священных формул. В высшей степени знаменательно, что в ряде источников поздней античности (например, *Amm. Marc.* 21.14.5) тот же Аполлоний Тианский трактуется как Гермес Трисмегист, а в арабских текстах, где он известен под именем *Balīnās*, он является тем, кто раскрывает миру таинства Гермеса. О том, что Аполлоний Тианский не чужд «герметического» контекста, говорит и тот эпизод в «Жизни Аполло-

ния», где индийский брахман Иарх дарит Аполлонию «семь перстней, поименованных по семи планетам, – эти перстни Аполлоний надевал поочередно в соименный каждому день» (3.41), а также то сообщение автора, что Аполлоний сочинил четыре книги о гадании по звездам (Περὶ μαντείας ἀστέρων).

Таким образом, дивинация является немаловажным элементом религиозной жизни античности рубежа эр и далее. Однако, наравне с получившей особенную популярность в это время астрологией, сохранялись и традиционные, имеющие архаические истоки, практики дивинации. Так, например, продолжали свое существование *знаменитые оракулы* Аполлона, Зевса и другие: потерявший былое величие оракул Аполлона в Дельфах, наоборот, очень популярный в римскую эпоху оракул Аполлона в Кларосе (Малая Азия), оракул Аполлона в Дидиме (недалеко от Милета), оракул Аполлона в Коропе (Фессалия), оракул Зевса в Додоне, кумская Сивилла, оракул Трофония в Лебадее и др.

Свой оракул устроил в Абонотихе и лукиановский «божественный муж» *Александр*. Лукиан пишет, что среди друзей этого Александра произошел спор: «И вот они стали решать, во-первых, где им избрать подходящую местность, затем – с чего начать свою деятельность и как вести все предприятие. Коккон считал удобным местом Халкедон: этот город всегда наполнен торговым людом и расположен по сосед-

ству с Фракией и Вифинией, невдалеке от Азии, Галлатии и всех соседних народов. Александр, наоборот, предпочитал свою родину, говоря, что для начала такого предприятия нужны люди неповоротливые и глупые, готовые всему поверить. Таковы, по его словам, пафлагонцы, живущие около Абонотиха, люди по большей части суеверные и богатые. Как только появляется кто-нибудь в сопровождении музыканта, играющего на флейте, или с тимпаном и кимвалами, и начинает предсказывать, как говорится, “с помощью решета”, тотчас же все разевают рты, словно увидели кого-нибудь из небожителей. У негодяев произошел небольшой спор, но под конец одержал верх Александр. Потом они прошли в Халкедон (они решили, что и этот город может быть им полезен) и закопали в храме Аполлона, самом древнем у халкедонян, медные дощечки, гласившие, что вскоре прибудет в Понт Асклепий вместе со своим отцом Аполлоном и будет иметь своим местопребыванием Абонотих. Эти дощечки, кстати найденные, заставили предсказание очень легко распространиться по всей Вифинии и Понту, в особенности же – в Абонотихе. Жители тотчас постановили построить храм и стали рыть землю для закладки оснований. Коккон остается в Халкедоне, сочиняя двусмысленные, неопределенные и непонятные предсказания; в непродолжительном времени он умирает, кажется, от укуса гадюки. Александр же появляется в торжественном виде – с длинными распущенными волосами, одетый в пурпурный с белыми полосами хитон, с накинутым поверх него бе-

лым плащом, держа в руках кривой нож, как Персей, от которого он выводил свой род с материнской стороны». Вернувшись в родной Абонотих, Александр укрепил популярность собственного культа и оракула следующим образом: «Ночью Александр пошел к ямам, недавно вырытым для закладки основания будущего храма. В них стояла вода, набравшаяся из почвы или не успевшая впитаться после дождя. Он положил туда скорлупу гусиного яйца, в которую спрятал только что родившуюся змею, и, зарыв яйцо глубоко в грязь, удалился: На рассвете Александр выбежал на площадь обнаженным, прикрыв свою наготу лишь золотым поясом, держа в руках кривой нож и потрясая развевающимися волосами, как нищие одержимые – жрецы Великой Матери. Он взобрался на какой-то высокий алтарь и стал произносить речь, поздравляя город со скорым приходом нового бога. Присутствующие – а сбежался почти весь город, не исключая женщин, стариков и детей, – были поражены, молились и падали ниц. Александр произносил какие-то непонятные слова, вроде еврейских или финикийских, причем привел всех в изумление, так как в его речи никто ничего не понимал, кроме имен Аполлона и Асклепия, которых он все время поминал». Оракул обрел, по словам Лукиана, невероятную популярность. К нему стекались люди не только со всей Малой Азии и континентальной Греции, но и из самого Рима. Сам пророк действовал так: «Александр предсказывал и пророчествовал с большим умением, обладая, кроме воображения, еще и догадливостью;

одним он давал двусмысленные и неопределенные ответы, другим – совершенно невразумительные: ему казалось это вполне подходящим для деятельности пророка. Одних он отговаривал, других побуждал действовать, как он находил лучше, соответственно своей догадке. Иным он давал врачебный совет и предписывал вести определенный образ жизни, зная, как я говорил, много полезных лекарств» (перевод Д. Сергеевского). Этот яркий рассказ Лукиана свидетельствует, конечно, не только об интересных подробностях бытования дивинаторных практик в его эпоху, но и о скептических настроениях какой-то образованной части населения римской империи по поводу такого рода «народной» и легковой религиозности.

Астрология была вполне известна грекам¹, вероятно, начиная с классической эпохи, но систематические свидетельства ее популярности находятся в многочисленных гороскопах, обнаруживаемых на папирусе в египетских песках и датирующихся от эллинистической до византийской эпохами и далее. Древнейшим римским свидетельством существования в Риме астрологии считаются слова поэта Тибул-

¹ См.: GUNDEL W. *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*. Bonn; Leipzig, 1922; GUNDEL W., GUNDEL H.-G. *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden, 1966.

ла (ок. 19 г. до н.э. – 18 г. н.э.): «Робко на птичий полет, на дурные предвестья ссылаясь / Или на то, что настал праздник Сатурна святой» (перевод Л. Остроумова) (1.3.17–18: *Aut ego sum causatus aves aut omina dira, / Saturni sacram me tenuisse diem*). Классическое описание античной астрологии, сформировавшейся в греческом Египте во II–III вв. до н.э., содержится в трудах «Астрономика» (*Astronomicon*) римского астролога Марка Манилия (I в. н.э.) и «Четырехкнижии» (Τετράβιβλος) греческого ученого Клавдия Птолемея (ок. 100–170 гг. н.э.).

При составлении индивидуальных *гороскопов*, как и в наши дни, астрологи были вынуждены принимать во внимание множество факторов. Зодиак состоял, как и сейчас, из двенадцати знаков: *Aries* (овен), *Taurus* (телец), *Gemini* (близнецы), *Cancer* (рак), *Leo* (лев), *Virgo* (дева), *Libra* (весы), *Scorpio* (скorpion), *Sagittarius* (стрелец), *Capricornus* (козерог), *Aquarius* (водолей) и *Pisces* (рыбы). За исходный пункт принимался знак, в который человек был рожден, затем положение планет (*aspectus*) в момент его рождения, тридцать шесть деканов и двенадцать домов (секторы эклиптики, обычно неравные между собой, характеризующие в гороскопе различные сферы жизни человека: личность, состояние, образование, семьи родителей, дети, профессия, смерть, отношения с другими людьми, дружба, болезни и т.д.). Цицерон (106–43 гг. до н.э.) в диалоге «О дивинации» (2.89) говорит о гороскопах следующее: «Однако оставим в покое сви-

детелей и используем доводы рассудка. Те, которые защищают халдеев и их гороскопы (*natalitia*), рассуждают так. Они говорят, что в том поясе созвездий, который греки называют Зодиаком, есть некая сила, такая, что отдельные части этого пояса по-разному влияют на состояние неба и производят в нем разные перемены в зависимости от того, какие звезды в какое время оказываются в их пределах и по соседству. И эта сила по-разному меняется в зависимости от тех звезд, которые мы называем “блуждающими”. Когда они выступают в ту самую часть сферы, в пределах которой произошло рождение того, кто родился, или в ту, которая с этой частью связана или согласуется, то они, астрологи, это называют треугольниками или квадратами. И так как с приближением или удалением звезд происходят столь большие изменения или перемены в состоянии погоды в разные времена года, и то же, как мы знаем, происходит под влиянием Солнца, то они равным образом считают не только правдоподобным, но и бесспорным, что это влияние распространяется не только на климат, но и на рождение детей, на их физические и духовные способности, на их душу и тело, на всю их жизнь, на все события и случаи в ней» (перевод М.И. Рижского).

Цицерон относится к астрологии с большим скепсисом и даже называет ее (в том же сочинении) «безумием». То же самое настроение позже мы обнаруживаем в трактате Секста Эмпирика (ок. 160–210 гг. н.э.) «Против астрологов», который является пятой книгой сочинения «Против математиков». Тем не менее

эта «наука» была очень популярной среди низших и средних слоев населения Римской империи, о чем свидетельствуют многочисленные находки папирусных гороскопов и античная нарративная традиция. Астрология временами играла важную роль даже при дворах некоторых римских императоров. Так, например, все императоры от Тиберия до Адриана (за исключением Траяна) старались соизмерять свои действия с астрологическими прогнозами.

II.5. Магия¹

Под «магией» и «колдовством» обычно понимают множество разнообразных религиозных практик, объединяемых в общую рубрику по принципу «семейного сходства», которые прямо не санкционированы официальной и легитимной религией, т.е., в случае античного общества, не легитимизированы полисным авторитетом. Эти практики очень разнообразны, как по своим (главным образом, персонально ориентированным) целям, так и по средствам, однако, по сути, с ритуальной стороны магия всего лишь гипертрафирует и доводит до максимальной

¹ Лучший обзор: GRAF FR. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris, 1999 (= англ. пер.: *Magic in the Ancient World*. (Revealing Antiquity, No. 10). Harvard, 1999; нем. изд.: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München, 1996). См. также совсем свежее пособие по магии в древности: FRANKFURTER D. (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden, 2019.

эгоцентричной гиперболизации схемы полисной обрядности. В истории науки предпринимались многочисленные попытки детальной классификации магических практик древности, но схема, предложенная в свое время чешским филологом-классиком Теодором Хопфнером (1886–1946)¹, как кажется, наиболее проста и эвристически продуктивна: 1) *профилактическая магия*, целью которой является защита человека от болезней, а также вражеских и демонических сил; 2) *вредоносная магия*, цель которой состоит в нанесении вреда врагам колдуна или человека, интересы которого представляет колдун; 3) *любовная магия*, цель которой – привлечь к себе или к другому объект любовного влечения, или, наоборот, разорвать любовную связь между людьми и 4) *дивинаторная магия*, цель которой в получении доступа к знанию о будущем. Так или иначе, практически все виды магических практик попадают в ту или иную «клетку» предложенной Т. Хопфнером классификации, или в несколько ее отделов сразу.

Слово «магия» (μαγεία) входит в греческий язык с момента первых исторических контактов греков с персами-зороастрийцами и первоначально означает именно религию персов. «Магия» (μαγεία) в смысле девиантных от легитимной религиозности практик появляется в Греции впервые в конце V в. до н.э., а

¹ HOPFNER TH. Mageia // RE. 14. 1930. Sp. 301–393.

в Риме в этом значении прижилась к концу I в. н.э. Голландский филолог-классик и религиовед Ян Н. Бреммер (р. 1946) предложил интересную гипотезу, объясняющую, как зороастрийские *мáγoi* стали у греков магами и колдунами: в отличие от греческих жрецов, громогласно произносящих слова ритуала, зороастрийские служители шептали ритуальные тексты, чем вызывали у эллинов недоверие и ощущение странности¹. Именно из-за этого «магия» стала восприниматься как нечто тайное и не полисное, а потому – враждебное полису. Тем не менее слово «магия» до конца античности толкуется то как «черное колдовство» (греч. *γοητεία*), время от времени запрещаемое законами, то как чистая персидская религия, позволяющая общаться с богами. Так, например, Аполлоний Тианский у Филострата все время защищается от обвинений в колдовстве. *Μαγεία* изобретена мидянами и есть служение божеству (*Epp. Apoll.* 16 et 17), а вторая – *γοητεία* – является черным трюкачеством. Филострат пытается снять с Аполлония ярлык «колдуна» именно потому, что в римское время «магия» стала уже составной частью общей религиозной практики. Он пытается очистить Аполлония не вообще от магии, а от колдовства (*γοητεία*). Сам Аполлоний, защищаясь в суде на обвинения в *γοητεία*, отвечает, что он пророчит лишь неизбежное, а не насыляет беды намерен-

¹ BREMMER J.N. Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East. Leiden, 2008. P. 235–247.

но с помощью колдовства (VA 8.7). Магия Аполлония, якобы, от легкой и бескровной пищи, от мудрости и истинного благочестия.

Именно из второго толкования «магии» в итоге возникает неоплатоническая теургия, теоретические основы которой заложены уже Плотинем (204–270 гг. н.э.) в трактате «Эннеады» (*Enn.* 4.4.40–5). Плотин здесь задается вопросом о том, чем можно объяснить магические воздействия, как мудрец обращается с магией и магическими зельями и т.д. Он объясняет, что магические эффекты объясняются «природным фактом существования симпатии между сходными силами и противостояния сил между собой несходных, а также разнообразием тех многочисленных сил, которые сливаются в одну живую вселенную». Настоящий мудрец «в душе полностью защищен от магии; магия не может коснуться его разумной части, она не может сбить ее с пути. Но в нем есть и неразумный элемент, который происходит от материальной части Целого, и вот в нем он может подвергнуться воздействию, или, вернее, этот элемент может подвергнуться воздействию в нем. Однако, любовное зелье на него не подействует, поскольку для того, чтобы низшая душа пришла в смятение, требуется согласие высшей души. <...> Магии неподвластен лишь тот, кто, вопреки давлению, оказываемому на него враждебным частям, входящим в состав его существа, воздержится от того, чтобы жить в соответствии с их категориями блага, и признает благо только там, где это благо видит и знает его под-

линное “я”, которое ничем не увлекается и ни за чем не гонится, а спокойно владеет и потому не позволяет обманным путем сбить себя с пути». Уже следующее поколение неоплатоников формирует учение о теургии как доктрину о высших формах магии, ярким образчиком каковой являются концепции, изложенные Ямвлихом (ок. 240/245–320/325 гг. н.э.) в трактате «О египетских мистериях» (*De mysteriis Aegyptiorum*).

Наиболее предметное изложение магических практик, к тому же и самое близкое к эпохе Нового Завета, принадлежит римскому грамматiku *Плинию Старшему* (ок. 22/24–79 гг. н.э.), который посвятил этой теме тридцатую книгу своей всеобъемлющей энциклопедии «Естественная история». К магии он относится скептически и с величайшим презрением, считая, что она возникла на Востоке из комбинации суеверия, медицины и астрологии, которые, каждая сама по себе, обладают невероятной привлекательностью для людей легковверных. Чуть ранее, в двадцать восьмой книге, Плиний подробно анализирует вопрос о том, имеют ли силу магические заклинания (*carmina*) и приводит множество сведений на эту тему, а собственно, в тридцатой книге описывает магические медицинские рецепты¹.

¹ Подробнее о магии у Плиния Старшего см.: Белоусов А.В. Вновь о магии у Плиния Старшего // Материалы международной конференции «Плиний Старший и его время: политика, идеология, знание». М., 2019 (в печати).

Наиболее распространенным видом магической практики, распространенной в самых широких слоях античного общества, являются так называемые «заклятия» (*defixiones*, κατὰδεσμοί)¹. Чаще всего они представляют собой свинцовые пластинки или таблички и поэтому в научной литературе их обычно называют *defixionum tabellae*. Отечественный филолог-классик Е.Г. Кагаров писал о выборе для изготовления заклятий именно этого металла следующее: «Помимо удобных физических свойств этого металла: прочности и, вместе с тем, мягкости (вследствие чего свинцовые пластинки легко было покрывать письменами и складывать вдвое или свертывать), здесь могли играть роль, как предполагают новейшие исследователи, и соображения иного характера. Суеверному человеку свинец представлялся мрачным, зловещим металлом, находящимся в близких отношениях к царству мертвых. Тяжелый, холодный, немой, синевато-серого цвета, тусклый, словно покрытый мертвенною бледностью, он невольно внушал суеверным людям страх. Он считался священным металлом Сатурна, божества зловещей

¹ Основные своды такого рода текстов см.: WUENSCH R. *Corpus inscriptionum Atticarum. Appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas*. Berolini, 1898 (= IG III 3); AUDOLLENT A. *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt. Lutetiae Parisiorum*, 1904. См. также: BELOUSOV A. *De defixionum tabellis in Olbia Pontica repertis* // Аристей. Вестник классической филологии и античной истории. V. 2012. С. 11–20.

планеты. Недаром этот металл играл видную роль в чародействе и религии: его употребление рекомендуется магическими папирусами; любопытно, что в колеснице волшебницы Медеи ось сделана была из свинца (*Dracont.* X.561). Оракулы часто записывались на свинцовых дощечках; в некоторых местностях России и Европы на Святках льют олово или свинец в воду и по получающимся фигурам гадают о судьбе»¹. «Хтонические» свойства свинца удачно совпали с тем фактом, что, вероятно, с VI по IV вв. до н.э. свинец был самым распространенным в Греции и ее колониях (наравне с керамикой) писчим материалом. Впоследствии, когда место самого популярного материала для письма занял папирус, свинец сохранил свое значение в такого рода магических обрядах в эпоху Римской империи. Большинство *defixionum tabellae* имеет прямоугольную форму, напоминающую форму писем и документов. Встречаются и формы, напоминающие этикетки. Некоторые заклятия имеют форму вытянутых лент, и некоторые исследователи предполагают, что таким образом они уподобляются узам (δεσμοί или κατάδεσμοί), делая заклятия прямо «говорящими объектами». Другая часто встречающаяся форма – овальная, которая может символически представлять собой язык противников. Особен-

¹ КАГАРОВ Е.Г. Греческие таблички с проклятиями (*defixionum tabellae*). Харьков, 1918. С. 12–13 (= KAGAROW E.G. Griechische Fluchtafeln. Leopol, 1929).

ный случай – форма, напоминающая плоскую «куклу вуду». Иногда для изготовлений заклятий использовались части свинцовых труб или других предметов. 72 заклятия из 200, находящихся в коллекции аттических заклятий V–IV вв. до н.э. Р. Вюнша, пробиты гвоздями, одним, двумя или большим количеством, и в составе этой коллекции представлено некоторое количество самих этих гвоздей. Важным элементом греческой концепции заклятия было его запечатывание. В заклятии IV в. до н.э. из Пеллы даже прямо указано, что раскрытие заклятия останавливает его магическое действие¹. Самый простой способ запечатать заклятие – это сложить пластинку, сложенную пластинку можно также пробить гвоздем, хотя и не все пластинки, что пробиты гвоздем, были сложены. Некоторые заклятия свернуты в подобие свитка. К запечатыванию заклятия, его закрытию, относится, вероятно, также и традиция помещать его в особый свинцовый коробок. Замечено также, что некоторые заклятия использовались вторично.

Тексты, процарапанные на этих табличках, как правило относятся к «судебной» магии: в обращениях к хтоническим божествам или к духам преждевременно умерших людей авторы этих текстов просят «связать» противников по суду, их языки и иные части тела, их адвокатов и помощников. Су-

¹ VOUTIRAS E. ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ. Amsterdam, 1998.

ществуют заклятия против конкурентов по бизнесу, против тех жокеев и их лошадей (называемых поименно), поражения которых в скачках добивается злонамеренный болельщик других жокеев и т.д. Многие заклятия представляют собой памятники «любовной» магии, добиваясь либо привязанности объекта любви, либо разрыва отношений. Со временем на заклятия стали наноситься рисунки, представляющие собой, как правило, изображения хтонических богов и демонов. Такого рода рисунки особенно характерны для заклятий времени Римской империи¹.

О том, насколько эта практика была распространена в эпоху рубежа эр, свидетельствует, например, Тацит, рассказывая о болезни и смерти Германика (*Ann.* 2.69): «Свирепую силу недуга усугубляла уверенность Германика в том, что он отравлен Пизоном; и действительно, в доме Германика не раз находили на полу и на стенах извлеченные из могил остатки человеческих трупов, начертанные на свинцовых табличках (*plumbeis tabulis*) заговоры и заклятия и тут же – имя Германика, полуобгоревший прах, сочащийся гноем, и другие орудия ведовства, посредством которых, как считают, души людские препоручаются бо-

¹ См. об этом, например, здесь: WÜNSCH R. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig, 1898; WÜNSCH R. Antikes Zaubergefäß aus Pergamon. Berlin, 1905.

гам преисподней» Плиний Старший говорит вполне определенно (28.4): «Быть связанным злыми заклинаниями бояться все» (*defigi quidem diris precationibus nemo non metuit*). Греческие и латинские заклятия часто привлекаются исследователями Нового Завета для иллюстрации фразы ап. Павла «предать такого рода человека сатане на сокрушение плоти» (1 Кор. 5: 5 παραδῶναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός).

Интересно, что эта практика в более позднее время испытывает и определенного рода христианские влияния. В октябре 1999 г. в Риме при раскопках источника Анны Перенны на piazza Euclide в цистерне позади источника было обнаружено множество заклятий разной формы IV в. н.э., которые отправлялись в эту цистерну разными способами: их вставляли, свернув, в носики масляных светильников или упаковывали (часто вместе с «куклой вуду») в трех свинцовых сосудах, вставлявшихся один в другой на манер нашей матрешки¹. На них царапали изображение Абраксамы, имя жертвы и

¹ PIRANOMONTE M. (Ed.), *Il santuario della musica e il bosco di Anna Perenna*. Roma, 2002; PIRANOMONTE M. *La Fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia* // MHNH. 5. 2005. P. 87–104; PIRANOMONTE M. *Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna* // GORDON R., MARCO SIMÓN F. (Eds.). *Magical Practice in the Latin West*. Leiden, 2010. P. 191–213; PIRANOMONTE M., BLÄNSDORF J. *La Fontana di Anna Perenna* //

магические знаки. В некоторых текстах встречается последовательность букв IXNŌPXNKΘΘΘ, что довольно убедительно интерпретируется венгерским ученым Д. Неметом как акронимическая титулатура Иисуса Христа. Выяснилось, что здесь главным магическим божеством святилища было вовсе не старинное римское божество Анна Перенна, а Абраксас, который считался в античности богом времени, демоном года, чье имя, состоящее как на греческом (Ἀβραῶξ) так и на латинском языке (Abraxas) из семи букв, символизирующих семь планет, в числовом чтении означает 365 дней года. Исходя из ряда текстов можно установить, что Иисус Христос в местной магической практике представлялся сыном Абраксаса. Ересь такого рода упоминается Иренеем Лионским (Adu. haeres. 1.24.3 sqq), Тертуллианом (De praescript. 46) и Иеронимом (Ep. 75.3), которые сообщают, что такого воззрения об отцовстве Христа придерживался александрийский богослов II в. Василид.

В Деяниях апостолов рассказывается, что в Эфесе люди «из занимавшихся колдовством (τῶν τὰ περίεργα πράξαντων) довольно многие снесли в кучу свои книги и жгли перед всеми; и подсчита-

FRIGGERI R. et al. (Eds.). Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica. Milano, 2012. P. 617–639. Теперь в музее Диоклетиановых терм в Риме находкам в источнике Анны Перенны посвящен отдельный зал.

ли их цены, и оказалось пятьдесят тысяч серебром» (Деян. 19: 19). Речь, вероятно, идет о магических книгах, фрагменты которых сохранились в так называемых греческих (и коптских) *магических папирусах* (раругі граесае magicae – PGM). Основная часть современного собрания этих документов представлена так называемой «коллекцией Анастаси», которую в 1827 г. продал в музейные коллекции ряда европейских стран армянский неготиант Джованни Анастаси (1765–1860). По его словам, эти папирусы были приобретены им в Луксоре (древние Фивы). Поскольку в этом собрании есть определенное единство, ныне считается, что эти документы – часть библиотеки какого-то колдуна, жившего в Фивах в V в. н.э. Сами магические папирусы датируются в широких пределах со II в. по V в. н.э. Содержание этих текстов весьма разнообразно: приобретение демонического помощника, изготовление различных приворотных средств и «отсушек», заклятий, амулетов, и, к примеру, знаменитый ритуал обретения бессмертия, названный А. Дитерихом (1866–1908) «литургией Митры». Большая часть обрядовых действий в магических папирусах содержит словесную часть (λόγος), в которой содержатся призывания божеств и молитвы, сочетающие в себе перечисление божественных и демонических имен вместе с массой непонятных или полупонятных слов полиязыкового (египетского, еврейского, иранского и т.д.) происхождения (*uoves magicae* (siue mysticae) и βαρβαρικὰ ὀνόματα),

и ритуальную часть (πρᾶξις), в которой содержится последовательность особых действий¹.

На рубеже III–IV вв. н.э. упоминания магических книг и мер против них начинают встречаться в юридической литературе. В «Сентенциях» Павла при обсуждении *Lex Cornelia* говорится, что практикующих *ars magica* должно сжигать живьем, такая же участь подобает и их книгам (5.23.17–18). С этого момента начинается для магии новая эра, эпоха преследования, одним из самых ярких эпизодов которой является известный рассказ Иоанна Златоуста о том, как однажды, идя со своим другом по берегу Оронта, он увидел в воде книгу. Подняв ее, он понял, что это магическая книга, которую он при приближении солдат поспешно спрятал в одежде, а потом выбросил обратно (*Iohann. Chrys. In Acta hom.* 18.3). Не случайно последние в античной литературе упоминания магических книг находятся уже в христианской письменности, показывая, как святые обращают колдунов и заставляют их избавляться от своих магических библиотек. Эти тексты, несмотря на то, что они довольно позднего происхождения, являются также очень важным источником для изучения литургических элементов классических религий, особенно учиты-

¹ DIETERICH A. Eine Mithrasliturgie. 2-e Aufl. Leipzig, 1910; BETZ H.-D. The Mithras Liturgy: Text, Translation and Commentary. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 18). Tübingen, 2003.

вая тот факт, что до нашего времени от классической древности не дошло ни одного «служебника» или «молитвослова».

Третьим важным и широко распространенным магическим предметом, которым пользовались практически все люди в античности, являются *амулеты* – главный памятник так называемой профилактической магии¹. Наиболее распространенный тип античного амулета – магическая гемма. Магическая гемма – это определенный, небольшого размера (1–3 см), тип амулета римской эпохи, изготавливавшийся из камня (гематита, сердолика, лазурита, различных сортов яшмы и т.д.) или стекла, часто овальной формы. Определение какой-либо геммы как «магической» основано на трех формальных и трех структурных признаках. Первая группа характеристик относится к трем элементам, которые могут быть вырезаны на гемме: текст, изображение и знаки. В тексте магической геммы могут содержаться имена богов, из которых наиболее часто встречаются божественные имена иудейского происхождения (Иао, Саваоф, Адонаи), имена ангелов, архангелов или библейских персонажей (Авраам, Иаков, Соломон). Далее, на гемме могут быть *uoces magicae* и, наконец, реже

¹ Общий очерк см.: FARAONE CHR. The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times. Philadelphia, 2018.

всего, связный значимый текст, например, заклинание или молитва. Изображение на магической гемме может держаться одной из двух тенденций: это или рисунок, взятый из традиционного репертуара греко-египетской культуры (Афродита Анадиомена, Гарпократ на цветке лотоса, горгоней), или изобретенный впервые. Именно следуя второй тенденции появились изображения львиноголового Ханубиса и змееногого демона с петушиной головой. Наконец, на гемме могут быть особые магические знаки (*χαρὰκτῆρες*), изначальное происхождение которых удастся проследить очень в редких случаях¹. Структурные характеристики магической геммы состоят в том, что большинство памятников подобного рода имеют изображение или текст на реверсе или даже на кромке геммы, а, во-вторых, текст на таких геммах, в отличие от обычных резных камней-печатей, вырезан не в зеркальном отражении. Кроме того, если обычные геммы служили печаткой в кольце носителя, то магические геммы не предполагалось использовать в качестве печати, они сами были и печатью,

¹ GORDON R. *Signa nova et inaudita: the Theory and Practice of Invented signs (charaktères) in Graeco-Egyptian Magical Gems* // *MHNH*. 7. 2007. P. 15–44; GORDON R. *Charaktères between Antiquity and Renaissance: Transmission and Re-invention* // V. DASIN, J.-M. SPIESER (Éds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*. Firenze, 2014. P. 253–300.

и отпечатком (σφραγίς) на теле носителя. Многие позднеантичные амулеты имеют название σφραγίς θεοῦ, что можно понимать и как «Божия печать», и как «Божие лекарство». Такое название, вероятно, указывает на то, что амулет защищает носителя от сил зла и при этом лечит недуги.

В целом, отделить именно магические геммы, которых сейчас известно около четырех тысяч, от обычных гемм, которые также могли использоваться в качестве амулетов, можно лишь условно. Магические геммы появляются в конце эллинистического периода, а расцвет их производства приходится на II–III вв. н.э. Центром их изготовления считается, в основном, Александрия, хотя, скорее всего, имелись и другие центры производства в восточном Средиземноморье. Появление магических гемм в античности объясняют «переворотом» в истории античной магии: переходом от устного предания к письменной фиксации магического знания. В изготовлении магической геммы могли участвовать два типа специалистов: маг и камнерез (δακτυλιουργός). Часто, видимо, функции мага и камнереза выполнялись одним лицом. Важным моментом является то, что магические геммы очень разнообразны и, несмотря на совпадения, часто отличаются в сюжете и тексте от образцов, предписывавшихся папирусными рецептами. Это говорит о том, что магические геммы – живая, постоянно самоизобретающаяся и развивающаяся практика, а еще рынок, стремящийся предложить клиенту всякий раз

уникальный продукт. Исследователи также указывают на то, что эти геммы, являясь обычной частью повседневной жизни римского времени, концентрируют в себе силу материала, перформативный образ, слово и знак, интегрируя в себе различные (иудейские, египетские и греческие) культурные традиции.

III. Мистериальные культы

III.1. Общее понятие о мистериальных культах древности¹

Благодаря ранним работам о мистериальных культах древности, в первую очередь основополагающим работам бельгийского филолога-классика Франца Кюмона, относительно природы этих культов в науке и в сознании широкой массы интеллектуалов укоренился ряд предрассудков, которые современная наука пытается преодолеть вот уже несколько десятилетий². *Первый предрассудок* относительно природы этого феномена состоит в том, что будто бы все

¹ BURKERT W. Ancient Mystery Cults. Cambridge, Mass., 1987 (= BURKERT W. Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt. München, 1990); TURCAN R. Les Cultes orientaux dans le monde romain (Histoire). Paris, 1992; BREMMER J.N. Initiation into the Mysteries of the Ancient World. Münchner Vorlesungen zu antiken Welten, Bd 1. Berlin; Boston, 2014.

² Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. М., 2002.

мистериальные культы древности *позднего происхождения*. В том, что это совсем не так, может убедиться всякий, кто захочет познакомиться с историей каждого конкретного такого культа внимательней. Во-первых, большинство исконно греческих культов такого рода – Элевсинские мистерии, множество дионисийских культов, ряд героических культов мистериального характера (например, культ Трофония в Лебадее) – восходит, согласно данным археологии, эпиграфики и античной литературной традиции, к архаической или раннеклассической эпохам. Многие мистериальные культы, обретшие особую популярность в римское время, такие как культ египетских богов (Исиды и Сараписа), или культ Великой матери Кибелы, возникают и распространяются по ойкумене в позднеклассическое и эллинистическое время. *Второй предрассудок* состоит в том, что якобы все популярные мистериальные культы римского времени «*восточного*» происхождения. На самом деле, все эти культы – египетских богов, Кибелы и Адониса, Юпитера Долихена и др. – лишь имеют «восточный» облик и флёр и часто не имеют с Востоком ничего общего, не считая внешних атрибутов. Вероятно, все эти культы были изобретены и распространились изначально в греческой среде, их языком был греческий, а ритуальная практика, насколько мы можем о ней судить на основании скудных источников, – все та же греко-римская обрядность, не сильно выделяющаяся на фоне ритуального *койне* римской эпохи. *Третьим предрассудком* является объявление

этих мистериальных культов «*религиями спасения*» (Erlösungsreligionen), и в этом смысле – непосредственными «соперниками христианства». Прямые источники, которыми мы располагаем (археология, надписи и литература), практически единодушно свидетельствуют о том, что адепты этих культов стремились стяжать не трансцендентного Спасения, а вполне посюстороннего, касающегося мира по эту сторону «медного свода»: здоровья, удачи, блаженной посмертной участи (загробный мир находится по сю сторону мира: в его глубинах, входы в которые локализованы в реальной и ментальной географии сознания классической древности)¹.

Мистериальные культы и, соответственно, мистериальная терминология, появились в Греции, вероятно, довольно рано. Так, уже в микенской письменности линейного письма В мы обнаруживаем слова (PY Un 2): *tu-jo-me-no e-pi wa-na-ka-te* (= μυιομένω ἐπὶ ᾠνακτὶ «при посвящении царя»). Мистерия (μυστήριον) – это, собственно, обряд инициации, посвящения. Впоследствии греческие слова μύειν «посвящать», μύησις «посвящение» и μυστήριον «посвящение» (лат. initiāre, initiatio, initium) стали прочно связаны с мистериальными культами. Сходными словами были τελετή, τελετής, τελεστήριον,

¹ BURKERT W. Ancient Mystery Cults. Cambridge, Mass., 1987.

которые обозначали, по сути, то же самое, то есть, посвящение и инициацию в культ какого-нибудь божества. Отсюда ряд современных исследователей, например, швейцарский филолог-классик В. Буркерт (1931–2015), заключает, что мистерии – это форма «личной» религии, обусловленной самой собой коллективными формами полисных религий античности, зависящая от личного решения и ориентированная на некую форму посюстороннего «спасения», достигаемого посредством посвящения себя божеству. Поэтому мистерияльные культы, не будучи, в сущности, сами по себе «религиями», есть форма *вотивной религии*, в которой вотивом (посвятительным даром) божеству выступает сам посвящаемый в культ человек.

О том, что мистерияльные культы ориентированы на благо в посюстороннем мире, свидетельствуют многочисленные надписи. Так, например, одной из самых известных в этой связи является надгробная надпись Аврелия Антония (IG xiv 1449), мальчика, прожившего всего семь лет, но к моменту смерти уже ставшего жрецом двенадцати богов, Благой богини, Матери богов и Диониса Категемона. В мистерии всех этих богов он был посвящен еще совсем маленьким (τοῦτοίς ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς), но все же «оставил свет Солнца». Он обращается к мистам и друзьям с такими словами: «Мисты и друзья любого образа жизни, оставьте все священные таинства (μυστήρια σεμνά), ведь никто не может разорвать нити Мойр!».

Не считая больших мистериальных культов, таких, например, как Элевсинский, издревле в Греции, а затем и в Риме мистериальные культы распространялись также странствующими харизматами (Тит Ливий (39.8–19) называет человека, распространившего в Италии мистериальный культ Вакха, *sacrificulus et uates*), ходившими из полиса в полис и посвящавшими желающих в проповедуемый ими культ. В эллинистическое время, как кажется, таких людей стало довольно много, так что египетский царь Птолемей IV Филопатор издает около 210 года до н.э. специальный эдикт (BGU 1211), которым всем лицам, посвящающим в культ Диониса в Египте, вменяется в обязанность прибыть сперва в Александрию и зарегистрироваться, указав, от кого они восприняли священнодействия (ἱερά) до третьего поколения, и сдать в архив копию священной книги (ἱερόσ λόγος), написав на ней свое имя. Некоторые мистерии так же распространялись религиозными ассоциациями (фиасами и синодами) и редкими в Греции жреческими родами, такими, например, как Эвмолпиды и Керики в Афинах.

III.2. Элевсинский культ¹

Элевсинский культ Деметры и ее дочери Персефоны (Коры) является самым знаменитым культом этих

¹ Новосадский Н.И. Элевсинские мистерии. СПб., 1887; Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2-я. Богослужб-

богинь в классической древности. Главное святилище этого культа находилось в городе Элевсине, который располагается в 22 километрах от Афин и соединяется с ними Священной дорогой. Вероятно, культ восходит еще к микенской эпохе, а отменен официально в 392 г. н.э. указом императора Феодосия I Великого (347–395 гг. н.э.). Таким образом, Элевсинские мистерии просуществовали более двух тысяч лет. Несмотря на то, что нам известно об этих мистериях довольно много, тайна их содержания хранилась в секрете настолько серьезно, что до сих пор мы можем в более или менее общих чертах описать только внешнюю сторону культа, практически ничего не зная о внутренней.

Считается, что основным содержанием Элевсинского мифа является история о похищении дочери Деметры, Персефоны, Аидом, ее девятидневные поиски матерью и освобождение из Аида под тем условием, что Персефона обязана третью часть года проводить в преисподней. Согласно преданиям, Деметра обучила священным обрядам царя Элевсина Келея

ные и сценические древности. СПб., 1889. С. 208–220; MYLONAS G.E. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. Princeton, 1961; BOYANCÉ P. Sur les mystères d'Éleusis // *Revue des études grecques*. 75. 1962. P. 460–482; GRAF F. Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit. Berlin, 1974; ГРИНЦЕР Н.П. «Мышиные таинства»: шутка или правда? // Кентавр / Centaurus. *Studia classica et mediaevalia*. М., 2004. С.11–26.

и его сыновей Эвмолпа, Диокла и Триптолема. Кроме самой Деметры и ее дочери в элевсинском культе почитались Иакх (сын Зевса и Деметры), Аид, некие безымянные «бог» и «богиня», и местные герои (Триптолем и Эвбул).

Культом заведовали архонт-царь и четыре помощника (ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων), двое из которых избирались из всех афинян, а двое были из наследственных элевсинских жреческих родов Эвмолпидов и Кериков. Главным культовым лицом мистерий являлся гиерофант (ἱεροφάντης) из рода Эвмолпидов, основной обязанностью которого, видимо, являлось объявлять и показывать мистам неизвестные нам священные предметы культа. При вступлении в должность гиерофанта он получал новое имя, неизвестное непосвященным, и омывался морской водой. Ему в пару из того же рода Эвмолпидов избиралась гиерофантида (ἱερόφαντις), которая также получала новое имя. Оба соблюдали обет целомудрия. Из рода Кериков избирались факелоносец-дадух (δαδοῦχος) и дадухуса (δαδουχοῦσα). Из этого же рода избирался глашатай (в римское время: священноглашатай (ἱεροκῆρυξ)), обязанностью которого было произносить перед посвящаемыми молитвы и формулы условий допуска к таинствам. Все эти основные должности были пожизненными, а их исполнители носили миртовые венки. Кроме них в культе было задействовано множество других мелких служащих.

Для того чтобы получить доступ к посвящению, необходимо было посредничество кого-нибудь из рода Эвмолпидов и Кериков – этого посредника называли «тайноводцем» (μυσταγωγός). Готовящийся к посвящению человек обязан был какое-то время соблюдать обет молчания и участвовать в тайных обрядах. В Элевсинском культе было три степени посвящения, которые проходились через Малые (в марте) и Великие (в сентябре) мистерии. Прошедших первый уровень посвящений называли «мистами» (μῑσταί), а посвященных в две ступени великих мистерий – эпоптами (ἐποπταί). Основной обряд посвящения в элевсинские таинства совершался в сентябре и продолжался 10–12 дней. После подготовительных священнодействий, на шестой день, процессия посвящаемых направлялась по Священной дороге в Элевсин и достигала города к вечеру. Само посвящение начиналось вне храма на священном участке, в периболе (περίβολος), обнесенном стеной. Здесь совершалось жертвоприношение, а потом посвящаемые входили в храм, называемый Телестерионом (Τελεστήριον), в котором совершали в абсолютной темноте переходы из одного помещения в другое. Время от времени, якобы, они видели ослепительный свет и фигуры каких-то чудовищ, слышали внушающие страх звуки. Затем эти зрелища сменялись другими, утешительными; открывались двери и перед посвящаемыми представляли статуи богов. На вторую ночь мисты направлялись к морскому берегу, где вкушали таинственный напиток кикеон (κυκεών), изготавливавшийся предположительно из ячменя и

мяты и производили загадочные обряды, от которых до нас дошла лишь странная фраза, которую сообщает христианский писатель Климент Александрийский (ок. 150–215 гг. н.э.): «Я постился, я выпил кикеона, я взял из ящика, потрудившись, отложил в корзину и из корзины в ящик». Существует множество ученых интерпретаций этой формулы, ни одну из которых нельзя признать убедительнее прочих. В последний день Великих мистерий совершался загадочный символический обряд: из двух глиняных сосудов (πλημοχαί) в виде кубаря (σκεῦος βεμβικῶδες) жрецы выливали воду в отверстие, сделанное в земле. Из одного сосуда лили воду на запад, а из другого – на восток, произнося при этом какие-то торжественные слова. Сам этот день назывался по названию этих сосудов «племохаями». После этого происходили гимнические, конные и музыкальные состязания.

В эпоху афинского тирана Писистрата (ок. 602–527 гг. до н.э.) Элевсинские мистерии обрели общегреческий размах. Впоследствии к участию в таинствах допускались практически все желающие, владеющие греческим языком. В эпоху Римской империи быть посвященным в Элевсине стало фактически правилом как для римских императоров, так и для всякого, имеющего эллинское воспитание и ритуально чистого (непричастного к убийству) человека. Подобные Элевсинским мистерии в честь Деметры и Керы происходили и в других городах, например, во Флиунте, в Мегалополе, в Фенее, в некоторых местах Аркадии и Мессении.

III.3. Культ Великой матери Кибелы¹

Малоазиатская богиня Кибела (Κυβέλη, *лат.* Cybele / -а), древнейшее имя которой Кибеба (Κυβήβη, *лат.* Cybebe) отождествляется современными исследователями с богиней Кубабой, культ которой засвидетельствован хеттскими, хуритскими и шумеро-аккадскими источниками уже во втором тысячелетии до н.э. Уже до 1200 г. до н.э. ее культ зафиксирован во фригийском Пессинунте, который будет оставаться культовым местом этого божества на протяжении всей античной эпохи. Здесь до 204 г. до н.э. хранилась главная святыня культа – священный черный камень, который в том году был перевезен в Рим. До 183 г. до н.э., по свидетельству Страбона (12.5.3), жрецы управляли городом Пессинунтом независимо от иной власти. Жрецы культа Кибелы ассоциировали себя с паредром этой богини Аттисом и в Пессинунте даже назывались «Аттисами».

Согласно «местному» фригийскому преданию, сообщаемому греческим писателем Павсанием (ок. 110–

¹ GRAILLOT H. Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain. Paris, 1912; THOMAS G. Magna Mater and Attis // ANRW. II/17.3 (1984). S. 1500–1535; VERMASEREN M.J. Corpus Cybelae Attidisque. Vols. 1–7. Leiden, 1977–1989. См. также: ROLLER L.E. In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele. Berkley; Los Angeles; London, 1999.

180 гг. н.э.), Зевс, заснув, излил свое семя на землю, и из этого семени родилось божество–гермафродит Агдистис. Боги, «испугавшись», лишили Агдистис ее мужских органов, из которых выросло миндальное дерево, от плодов которого забеременела дочь реки Сангария. Родившегося мальчика, которого звали Аттис, вскормила коза, и, повзрослев, он выделялся такой красотой, что Агдистис влюбилась в него. Родственники юноши отправили его в Пессинунт, дабы там он женился на царской дочери. «Уже пелась брачная песня, как вдруг предстала Агдистис, и Аттис, приведенный в безумие, отсек себе половые органы, и так же изувечил себя отец его невесты. Раскаяние охватило Агдистис в том, что она сделала с Аттисом, и у Зевса она вымолила разрешение, чтобы Аттис телом никогда не увядал и не подвергался разложению» (*Raus*. 7.17.9). Павсаний (там же) сообщает и рассказ об Аттисе греческого поэта IV–III вв. до н.э. Гермесианакта. Согласно этому рассказу, Аттис был сыном некоего фригийца Калая и не был способен к деторождению. Переселившись в Лидию, он установил там таинства в честь Матери богов (ἄρρηκτα ἐτέλει Μητρός). Он снискал большой почет среди лидийцев, и Зевс, разгневавшись, наслал на их поля кабана, который убил Аттиса. Рассказы подобного рода передают и другие античные поэты и писатели, среди которых Катулл (63), Лукиан (*De dea Syria*), христианский писатель Арнобий (*Adv. nat.* 5.5–7), Евсевий Кесарийский (*Praep. evang.* 3.11.12), христианский поэт Пруденций (*Peristeph.* 10) и другие.

Об экстагическом характере этого культа сообщают многочисленные античные источники. Жрецов культа Кибелы называли «галлами» (*gallus*), каковое название закрепилось за ними, вероятно, вследствие галльского завоевания Фригии. Нищенствующие жрецы культа Кибелы, известные в Греции начиная с IV в. до н.э., получили там название «метрагиртов» (*μητραγῦρται*). Сам культ Кибелы проникает в Грецию еще раньше. В VII в. до н.э. он достигает прибрежных ионийских городов Малой Азии, а уже в V в. до н.э. святилище Кибелы существует в Афинах и в других крупных и мелких городах Эллады. Тем не менее Кибела не была интегрирована в теогонические рассказы греков, и не всякая «мать богов» обязательно является в греческих культах той самой пессинунтской Владычицей. В Рим культ Кибелы был введен по решению сената в конце II-й Пунической войны, в 204 г. до н.э. Черный камень богини был торжественно доставлен в Рим, в гавани Остии святыню встречали все женщины, после чего камень 4 апреля был помещен в храме Виктории, где он находился до постройки святилища на Палатине и его открытия 10 апреля 191 г. до н.э., и с этого времени 4–10 апреля в Риме устраивались особые игры (*ludi Megalenses*) (*Liv.* 29.11 et 14; 36.36.3). Однако вплоть до эпохи империи римские граждане, шокированные экзотичностью фригийских обрядов, не принимали непосредственного участия в культе. Самим же жрецам культа было позволено ходить с процессиями (и за подаянием) по Городу лишь в определенные дни. Со временем, благодаря императору Клавдию, в число ар-

хигаллов культа Великой матери могли уже избираться полноправные римские граждане.

Главный праздник Великой матери и Аттиса со времен императора Клавдия (10–54 гг. н.э.) устраивался 15–27 марта. В первый день праздника происходило торжественное шествие тростеносцев (*cannophori*) и происходила драматизация нахождения Кибелой Аттиса, подкинутого на берега р. Сангарии. В день весеннего равноденствия древоносцы (*dendrophori*) срубали сосну, которая торжественно в погребальном шествии приносилась в храм, где ее укутывали шерстью и украшали венками из фиалок. Следующий день был посвящен посту и печали об умершем Аттисе. 24 марта называлось «кровью» (*sanguis*), в этот день происходило погребение Аттиса и возлияния умершему кровью. Жрецы галлы бичевали себя и наносили себе глубокие порезы. Затем следовало ночное бдение, во время которого Аттис воссоединялся со своей Богиней. 25 марта праздновались веселые *hilaria*, а на следующий – «успокоение» (*requietio*), дни, введенные императором Антонином Пием (138–161 гг. н.э.). 27 марта серебряную статую Кибелы несли в торжественной процессии к р. Альмон для омовения (*lauatio*). Все эти календарные подробности известны нам благодаря календарю Филокала («Хронограф 354 г. н.э.») и календарной надписи (*CIL* I² 312). В какой-то момент праздника, видимо, после символического воскресения Аттиса, согласно христианскому писателю Фирмику Матерну (IV в. н.э.),

жрецы возглашали: «Дерзайте, мисты, раз бог спасен, значит и для нас будет спасение от страданий!» (De errore prof. rel. 22: θαρρεῖτε μῦσται τοῦ θεοῦ σεσωμένους ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία). Климент Александрийский передает подобное элевсинскому странное выражение, бытовавшее среди посвященных в культ Кибелы и Аттиса: «Из тимпана я поел, из кимвала я попил, носил кернос, под брачное ложе погрузился» (Protr. 2.15: ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν).

Особые ритуалы, введенные в культ Кибелы греками и римлянами, поражавшие своими подробностями христиан, – это *тавроболии* (ταυροβόλιον, taurobolium) и *криоболлии* (κριοβόλιον, criobolium)¹. В древней Малой Азии со второго тысячелетия до н.э. обряд тавроболлии (т.е., убийство быка во время жертвоприношения) не был связан с каким-то конкретным божеством. Вероятно, во II в. н.э. какие-то малоазийские эмигранты завезли этот ритуал в Италию (CIL X 1596 из Путеол, 134 г. н.э.), где он со временем был интегрирован в культ Кибелы и Аттиса. Ритуал был публичным, поэтому его вполне могли наблюдать и сторонние люди. Христианский поэт Пруденций (348–405 гг. н.э.) описывает обряд тавроболлии следующим образом. Посвящаемый помещал-

¹ DUTHOY R. The Taurobolium: Its Evolution and Terminology. Leiden, 1969.

ся в яму, накрытую помостом с просветами. Далее, «сквозь множество прорезей, сделанных в дереве, кровавая роса стекала в яму. Посвященный подставлял голову под каждую падавшую каплю, принимая их на свою одежду и тело, которые ими пропитывались. Он откидывался назад, чтобы они окропили его щеки, уши, губы и ноздри; он орошал этой жидкостью глаза; он даже не щадил своего неба, а мочил себе язык этой черной кровью и жадно пил ее» (*Prudent. Peristeph. 10.1001-1050*). Криоболия представляла собою что-то в этом же роде, только вместо быка здесь приносили в жертву барана. Кроме того, мисты Кибелы устраивали священные трапезы.

Несмотря на то, что экзотический малоазиатский облик ритуала, очевидно, казался римлянам варварским, вероятно, он был в императорское время специально сделан таковым. В римскую эпоху культ Матери уже совершенно интегрировался в государственный культ, понтифики вносили праздники Кибелы и Аттиса в официальный календарь, а дендрофоры, срубающие в марте сосну-Аттиса и занимающиеся его символическими похоронами, с III в. н.э. становятся основной пожарной службой в Риме. Языком, использовавшимся в культе, был исключительно греческий или латинский. Обряды тавроболии и криоболии, неизвестные малоазиатским народам в культе Кибелы, в греко-римском культе становятся неотъемлемыми его элементами. Понемногу культ у интеллектуальных его последователей сливается с

неоплатоническим богословием, и обретает, вероятно, какое-то особое религиозно-философское учение, так что в надписях мистов Кибелы появляются слова «возрожденный в вечность» (*CIL VI 510: in aeternum renatus*), а блаж. Августин (354–430 гг. н.э.) даже скажет в свое время: «Даже сам [бог] во фригийском колпаке – христианин» (*In Ioh. euang. tract 7.6: et ipse pileatus christianus est*).

III.4. «Египетские» культы¹

Эллада была очарована Египтом с древнейших времен. Уже со времени первых памятников греческой литературы, с Эсхила и Геродота, эта очарованность греков египетской культурой предстает перед нами во всей полноте. Геродот (*Hdt.* 2. 41–42; 49; 81; 171), например, объясняет элевсинский культ, орфические и дионисийские культовые предписания и правила египетским влиянием. Некоторые, Еврипид (*Hel.*), например, спасают добрую честь гомеровской Елены, помещая ее в дельте Нила, а ее фантом – в Трое. Платон в своем знаменитом диалоге *Федр* (274с–275b) рас-

¹ MERKELBACH R. Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Meisenheim, 1963; VIDMAN L. Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae. Berlin, 1969; WITT R.E. Isis in the Graeco-Roman World. Ithaca, 1971; DUNAND F. Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. Vols. 1–3. Leiden, 1973; КОСН К. Geschichte der ägyptischen Religion: Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis. Stuttgart, 1993.

сказывает о том, что письменность была изобретена египетским богом Тотом, который отождествлялся греками с Гермесом, ставшим невероятно популярным божеством-тайноводцем в поп-философии римского времени. Довольно рано в Греции начинают появляться египетские святилища. Так, например, известно, что египетские купцы возводят в афинском Пирее с официального согласия властей святилище Исиды уже в 333 г. до н.э.

Однако лишь с укрепления в Египте власти македонской династии Лагидов началось широкое распространение египетских культов по Средиземноморью. По преданию, сообщаемому Плутархом (ок. 46–127 гг. н.э.), царю Птолемею I Сотеру (323–283 гг. до н.э.) явилась во сне статуя Аида и велела найти ее в понтийской Синопе и «как можно скорее» доставить в Александрию. Считается, что понтийская Синопа выбрана тут потому, что ее название звучит похоже на египетское *Sen-Hapi* «дом Аписа». Когда статую доставили в Египет, Птолемею сказали, что это статуя бога Сераписа (Σέραπις). Этимологически это имя восходит к египетскому *Osor-Hapi* (Wsjr-ḥp) «Осирис-Апис», в каковом имени греки могли различить свое слово *борός* «гроб» и понять как «гроб Аписа». Соответственно птолемеевский Серапис в своей иконографии имеет некоторые черты греческого Аида. Таким образом, культ бога Сераписа почти изначально был греческим культом с египетским бэкграундом. Птолемей I Сотер основывает в Алек-

сандрии первое святилище Сераписа, культовую статую которого, согласно легендам, создал знаменитый скульптор Бриаксид (Тас. *Hist.* 4,83; *Plut.* De Is. et Os. 361f-362e; *Clem. Al. Protr.* 4.48.1-3). К учреждению обрядовой стороны культа привлекается некто Тимофей из афинского рода Эвмолпидов, а также египетский жрец Манефон. Первые Птолемеи, видимо, прилагали определенные усилия для распространения культа Сераписа по Средиземноморью. Если это так, то мы здесь имеем дело с одним из первых примеров религиозной пропаганды в античности, само собой тесно связанной с пропагандой политической. Святилища Сераписа появляются в Афинах и в Коринфе, на Кипре и на Сицилии, в Галикарнассе и на Делесе.

Наряду с птолемеевским культом Сераписа в эллинистическую эпоху широко распространяется, в первую очередь благодаря египетским морякам и купцам, культ древней египетской богини Исиды (Ἥσις, Isis), уже плотно связанный с культом Сераписа. Предания гласят, что Исида была женой бога Осириса, которого убил его родной брат Сет. Исида собирает воедино расчлененное на 14 (или 26) частей тело мужа. При этом для каждого найденного фрагмента тела Осириса она совершает погребальный обряд, что объясняет существование многочисленных могил Осириса в Египте. В конце концов с помощью каких-то магических ритуалов Исида воскрешает своего мужа из мертвых. В классическую и

постклассическую эпоху Исида становится в Египте одной из самых (если не самой) популярных богинь, а затем, сросшись с греческими традициями и интерпретациями, получила невероятную популярность как среди низших, так и среди высших слоев греко-египетского, греческого и римского населения ойкумены. Культы египетских божеств активно распространяются при содействии культовых союзов (фиасов) серапистов и поклонников Исиды, которые всегда очень активно и ревностно пропагандировали свой культ. Первоначально центром распространения египетских культов стал остров Делос, который в период до 88 г. до н.э. имел три серапеума и многочисленные святилища и алтари Исиды, а также множество поклонников этих культов многонационального происхождения. После захвата Делоса в 88 г. до н.э. полководцем Митридата VI Евпатора Архелаем египетские культы благодаря итальяским купцам «десантируются» на территорию Италии. В портовых городах – Остии, Путеолах и Помпеях – культ Исиды хорошо засвидетельствован уже до этой даты. Известно, что исеум в Помпеях был построен в конце II в. до н.э., а в Путеолах святилище александрийских богов датируется 105 г. до н.э. При Сулле (138–78 гг. до н.э.) египетские культы распространяются в самом Риме. Впоследствии, в 59, 58, 53, 50 и 48 гг. до н.э. египетские культы запрещались в Риме, а магистратам предписывалось разрушать египетские алтари и культовые статуи. Это государственное сопротивление было сломлено отчасти в 43 г. до н.э., когда три-

умвиры Октавиан, Марк Антоний и Эмилий Лепид разрешают постройку за государственный счет святилища Исиды и Сераписа. Тем не менее египетские культы вновь под попадают под официальный запрет в черте Города в 28 и 21 гг. до н.э. В 19 г. н.э., уже при императоре Тиберии (42 г. до н.э. – 37 г. н.э.), на египетские культы в Риме устраиваются настоящие гонения, когда «сенат принял постановление вывезти на остров Сардинию четыре тысячи зараженных этими суевериями вольноотпущенников, пригодных по возрасту для искоренения там разбойничьих шаяк, полагая, что если из-за тяжелого климата они перемрут, то это не составит большой потери» (*Тас. Апп. 2.85*). После смерти Тиберия культы египетских богов распространяются уже по всей Империи и не запрещаются. В 38 г. император Калигула (12–41 гг. до н.э.) учреждает на Марсовом поле культ Исиды *Campensis*, а в 215 г. император Каракалла (188–217 гг. н.э.) строит храм египетских богов на Квиринале. Культ, который поддерживают даже некоторые римские интеллектуалы, например, Апулей, существует легитимно до 391 г., когда александрийский патриарх Феофил (+ 412) предает огню александрийский Серапеум, уничтожив вместе со святилищем знаменитую Александрийскую библиотеку.

Культ Исиды и Сераписа со стороны обрядовой был оформлен на греческий манер, но облечен в египетские одеяния. Культовые сообщества были организованы в ассоциации и союзы (фиасы), вероятно, имев-

шие иерархическую структуру. Так, известно, что в них были некие пророки (*prophetae*), гардеробщицы (*ornatrices*), чьей обязанностью, видимо, являлось переодевание культовых статуй, пастофоры (*pastophori*), которые, кажется, были основной массой посвященных, название для которых значит, вероятно, «носители свадебного покрывала» (*παστός*). Культ египетских божеств носил ежедневный характер: утром происходило «распечатывание» святилища (*apertio*), во время которого жрецы и посвященные исполняли какие-то особые обряды, совершали очищения, зажигали священный огонь, пели гимны и произносили молитвы. По свидетельству Порфирия, во время этого ритуала происходило пробуждение божества, и жрец «стоя на пороге будил бога, призывая его на “египетском” языке» (*De absin.* 4.9). Происходил обряд жертвоприношения, который оживлял бога, затем божество одевали, причесывали и умащали. Далее, вплоть до ночи, происходило служение божеству, подробности которого нам практически неизвестны.

Самым известным широкой массе населения обрядом поклонников египетским богов был праздник «Плавания Иси́ды» (*nauigium Isidis*), который праздновался 5 марта. В этот день к берегу приходила процессия поклонников, а по воде шел корабль Иси́ды. Шествие возглавляла костюмированная группа шутов, за которыми шли женщины в белых одеждах с цветами, столлисты, факелоносцы, гимнопевцы и основная масса посвященных в белых одеждах и с

бритыми налысо головами, неся в руках изображения богов и золотую урну с нильской водой. По пути процессия останавливалась у временных алтарей, где совершались некие культовые действия, жертвоприношения и возлияния. В начале октября справлялся еще один известный праздник, а именно – «Нахождение Осириса» (εὑρησις, *inuentio*), во время которого под скорбные молитвы и песнопения жрецов Исида ищет тело Осириса и находит его. Праздник венчается радостным ликованием посвященных. Видимо, этот праздник и был основным ритуалом посвящения в таинства Исиды, о которых сообщает Апулей в своей знаменитой 11-ой книге «Метаморфоз», где он пишет следующее: «Достиг я рубежей смерти (*confinium mortis*), переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал пред богами подземными и небесными и вблизи поклонился им. Вот я тебе и рассказал, а ты, хотя и выслушал, должен остаться в прежнем неведении» (*Ap. Met.* 11.23).

III.5. Митраизм¹

Индоиранское божество Митра (*Mithra*, греч. *Μίθρας*, лат. *Mithras*) впервые засвидетельствовано в мирном

¹ Кюмон Фр. Мистерии Митры / Пер. с франц. С. Цветковой. СПб., 2000; TURCAN R. *Mithras Platonius: Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Leiden, 1975; MERKELBACH R. *Mithras*.

договоре между хеттами и государством Митанни в XIV в. до н.э. В «Ригведе» Митра вместе с Варуной являются охранителями космического порядка. В «Авесте» Митра – один из самых важных богов (язатов), который ведет людей к порядку и является тем, кто обеспечивает прочность социальных отношений, договоров, клятв и соглашений. Здесь же говорится, что он на колеснице объезжает Солнце. Особый яшт Митры (10) появляется в «Авесте» в эпоху Ахеменидов, в нем говорится, что Митра – бог клятвы и верности. У Ахеменидов Митра становится одним из самых популярных божеств, в честь которого ахеменидскими владыками осенью справляется особый праздник *митракана*. Во всем иранском мире со временем Митра стал прочно ассоциироваться с Солнцем. В эллинистическую эпоху культ Митры испытал значительное греческое влияние. Так, например, на памятнике Антиоха I Коммагенского в Нимруд Даге есть посвящение Аполлону Митре Гелиосу Гермесу.

Древнейшие эпиграфические свидетельства о римских поклонниках бога Митры относятся к самому началу II в. н.э., хотя, например, Плутарх (Ромр. 24.5)

Königstein, 1984; BECK R. Mithraism since Franz Cumont // ANRW. II/17.4 (1984). S. 2002–2015; CLAUSS M. Mithras, Kult und Mysterien. München, 1990; CLAUSS M. Cultores Mithrae: Die Anhänger-schaft des Mithras-Kultes. Stuttgart, 1992; MASTROCINQUE A. The Mysteries of Mithras: A Different Account. Tübingen, 2017.

говорит о культе и раньше, рассказывая о борьбе Помпея Великого с киликийскими пиратами в 67 г.: «Сами пираты справляли странные, непонятные празднества и совершали какие-то таинства; из них до сих пор еще имеют распространение таинства Митры, впервые введенные ими». В римском культе Митра получил эпитет «Непобедимое Солнце» (*Sol invictus*). Писатели говорят, что культ Митры – это мистерии (*Iustin. Apol. 1.66; Orig. Contra Celsum 6.22*), о том же, видимо, свидетельствуют и культовые памятники римских поклонников этого божества. Культ справлялся в особых пещерах и подземных святилищах-митреумах, в которых находились культовые изображения Митры, чаще всего убивающего быка (тавроктонный Митра). Практически все современные попытки реконструкции религиозно-философского учения культа Митры основываются на интерпретации иконографических элементов культовых изображений божества и тех немногочисленных данных, которые дает немногословная эпиграфика и скудные сведения литературной традиции. Одно можно утверждать более или менее уверенно: римский культ Митры, вероятно, был создан одним человеком или группой людей, скорее всего, единовременно. В пользу этого заключения говорит единообразие памятников этого культа во всех уголках ойкумены, где были обнаружены материальные свидетельства митраизма. Несмотря на бедность наших источников можно утверждать, что в культ Митры не допускались женщины, что этот культ рас-

пространялся в широких массах нижних и средних слоев населения римской империи: среди солдат и городских жителей, например. Тем не менее, известно также, что он дотянулся и до высших слоев общества, например, посвящение в культ Митры прошел император Коммод (161–192), а около 260 г. н.э. специальное сочинение о культе Митры было написано тогдашним главой платоновской Академии Эвбулом (*Porph. Vita Plotini* 15; *Porph. De abstin.* 4.16).

Считается, что 650 известных сегодня изображений тавроктонного Митры в окружении астрологических символов являются символическим рассказом священного мифа митраистов, на котором были основаны их таинства. Интерпретацию этих изображений объединяют с толкованием сведений Иеронима Стридонского (Ер. 107), надписями из митреума, обнаруженного под римской церковью Санта-Приска, и символами степеней посвящений на мозаике из митреума в Остии. Иероним говорит: «Гракх, самым именем говорящий о благородстве и патрицианстве, будучи римским префектом, не разрушил ли, не разорил ли и не разбросал ли пещеру Митры со всеми чудовищными истуканами, посвященными Кораксу, Нимфе, Геркулесу, Льву, Персею, Гелиосу, Дромосу, Патру?» На основании сравнения этого свидетельства с надписями из вышеупомянутого митреума исследователи культа Митры реконструируют следующие ступени митраистского посвящения: 1) Коракс (Согах «ворон»), остийские символы которого ворон,

чаша и кадуцей Меркурия; 2) Нимф (Nymphus «женых»), из символов которого известны только венки и светильники; 3) Воин (Miles), символы которого – солдатский мешок, шлем и копье; 4) Лев (Leo), символы которого – лопатка для углей, систр и молнии; 5) Перс (Perses), символы которого – меч с крюком, коса и луна; 6) Гелиодром (Heliodromus «солнечный бегун»), символы которого – факел, солнечный венец и кнут; 7) Отец (Pater), символы которого – кольцо, посох, персидская шапка и серп. Все эти степени посвящения были связаны каждая со своей планетой: Меркурием, Венерой, Марсом, Юпитером, Луной, Солнцем и Сатурном. Первые три ступени, кажется, были подготовительными, а самой высшей ступенью была ступень Отца, которому, вероятно, подчинялись как дети одного отца все остальные мисты-митраисты.

Каким-то образом со священным логосом культа были связаны животные – бык, змея и скорпион, изображаемые на культовых изображениях Митры. Возможно, священный миф митраистского культа был как-то связан с сотериологической идеей, во всяком случае, надпись на стене митреума под римской церковью Санта-Приска говорит: «И ты нас спас пролитием вечной крови» (*Et nos servasti eternali (sic!) sanguine fuso*). Известно также, что у митраистов были какие-то «заповеди» (ἐντολαί). Современников-христиан поражала также близость к христианским обрядам некоторых ритуалов по-

клонников Митры, так, например, говорят, что среди них было преломление хлеба. Видимо, эти черты позволили в свое время известному французскому ученому сказать: «Если бы рост христианства был остановлен какой-то смертельной болезнью, мир был бы митраистским». Сейчас, однако, мало кто верит в это. Несмотря на все свои экзотические особенности, которыми в эпоху Римской империи мало кого можно было удивить, ритуализм митраизма, насколько можно о нем судить, был вполне в контексте обрядового койне этой эпохи, а судить о некоем сотериологическом учении митраистов, которое могло бы быть похожим на учение христиан о Спасителе и Спасении, мы в виду крайней скудости источников с определенностью не можем.

IV. Резюме

Античные религии на протяжении всей их истории были полисными религиями, поскольку именно гражданская община, а не жрецы и не священные книги, являлись конечным источником и откровения, и культовой практики. Религии в Греции и Риме разнообразны, также как разнообразны полисы, поэтому мы не можем говорить о некоей единой античной (греческой или римской) религии. Античные религии политеистичны, а пантеоны греческих и римских гражданских общин довольно значительно отличаются друг от друга. Классические религии есть

религии обряда, центром которых является обряд жертвоприношения. Греческие и римские религии коллективны и открыты, в античности не существует индивидуальных религий, они всегда есть религии и культовые практики больших или меньших коллективов, интегрированных друг в друга в рамках единой гражданской общины. Неколлективные формы религии, такие как, например, магия, или нелегитимны, или неразличимы в общей картине коллективной религиозности. В эпоху I в. до н.э. – I в. н.э. религиозная жизнь классических народов становится более пестрой благодаря ряду «восточных» красок, но одновременно постепенно складывается некое единое ритуальное койне, роднящие разнообразные новые культы на уровне исходных обрядовых действий и их последовательностей. Распространившиеся в Римской империи «восточные» мистериальные культы вряд ли можно назвать отдельными «религиями», поскольку они так или иначе встраиваются без противоречий в полисные структуры, становясь интегральной частью религиозной жизни классического мира эпохи Римской империи.

V. Дополнительная литература

- БУАССЬЕ Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1914.
 Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. и послесл. М.Л. Хорькова. СПб., 2000.

- Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. с англ. А.Д. Пантелеева и А.В. Петрова. СПб., 2003.
- ЗАЙЦЕВ А.И. Греческая религия и мифология: курс лекций / Под ред. Л.Я. Жмудя. М., 2005.
- КЮМОН Фр. Восточные религии в римском язычестве / Пер. с франц. А. Саниной. СПб., 2002.
- КЮМОН Фр. Мистерии Митры / Пер. с франц. С. Цветковой. СПб., 2000.
- ЛАТЫШЕВ В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2. Богослужebные и сценические древности. СПб., 1899 (переиздание: СПб., 1997).
- НИЛЬССОН М.П. Греческая народная религия / Перевод с англ. С. Клементьевой. СПб., 1998.
- РЕВИЛЛЬ Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.
- ФЕСТЮЖЬЕР А.-Ж. Личная религия греков / Перевод с англ. С.В. Пахомова. СПб., 2000.
- ШТАЕРМАН Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.
- АВТ А. Apuleius von Madaura und die antike Zauberei: Beiträge zur Erleuterung der Schrift de magia. Gießen, 1908.
- AUNE D.E. Magic in Early Christianity // ANRW II. 23.3 (1980). S. 1507-57.
- BLACKBURN B. Theios Aner and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark. Tübingen, 1991.

- BOLL F., C. BEZOLD, W. GUNDEL. Stern Glaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Leipzig, 19314.
- BOWIE E.L. Apollonius of Tyana: Tradition and Reality // ANRW II/16.2 (1978). S. 1652–1699.
- BURKERT W. Greek Religion. Harvard, 1985.
- BURKERT W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart, 2011.
- CAMPBELL L.A. Mithraic Iconography and Ideology. (EPRO 11). Leiden, 1968.
- CUMONT F. Astrology and Religion Among the Greeks and Romans. Brussels, 1912.
- FARAONE C.A., D. OBBINK (Eds.). Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion. New York and Oxford, 1991.
- FONTENROSE J. The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses. Berkeley, 1978.
- FONTENROSE J. Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions. Berkeley, 1988.
- FRANKFURTER D. (ed.). Guide to the Study of Ancient Magic. Leiden, 2019.
- GAUGER J.D. Sybillinische Weissagungen. Düsseldorf, 1998.
- GIEBEL M. Das Geheimnis der Mysterien: Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. Zürich and München, 1990.
- GRIFFITHS J.G. Plutarch's De Iside et Osiride. Cardiff, 1970.
- GRIFFITHS J.G. Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI). Leiden, 1975.
- GUNDEL H.G. Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri. München, 1968.

- GUNDEL W. Astralreligion, Astrologie // RAC. 1 (1950). Sp. 814–831.
- HANSON J.S. Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity // ANRW. II/23.2 (1980). S. 1395–1427.
- HERZOG R. Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Bei-trag zur Geschichte der Medizin und Religion. Leipzig, 1931.
- HULL J.M. Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. London, 1974.
- LEIPOLDT J. Von Epidauros bis Lourdes: Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit. Hamburg; Bergstedt 1957.
- KLAUCK H.-J. The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions. Edinburgh, 2000.
- MERKELBACH R. Roman und Mysterium in der Antike. München, 1962.
- NILSSON M.P. Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen. Leipzig, 1906.
- NILSSON M.P. Geschichte der griechischen Religion (= Handbuch der Altertumswissenschaft. 5. Abteilung, 2. Teil). 2 Bde. München, 1941–1950; 1967–1974³.
- PRICE S.R.F. Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge; New York, 1984.
- SFAMENI GASPARRO G. Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis. (EPRO 103). Leiden, 1985.
- SMITH M. Jesus the Magician. New York, 1978.
- TAYLOR L.R. The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, 1931

DU TOIT D.S. Theios anthropos: Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. Tübingen, 1997.

TUPET A.-M. La Magie dans la poesie latine. Vol. 1: Des origines à la fin du règne d'Auguste. Paris, 1976.

VERMASEREN M.J. Mithras – The Secret God. London, 1963.



ПРОГРАММА КУРСА

«Религиозное окружение раннего христианства»

- 1.1. Курс предназначен в первую очередь для студентов, специализирующихся по кафедрам Истории древнего мира, Истории Церкви и Истории средних веков исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, но может быть также полезен студентам и аспирантам кафедр классической филологии и Священного писания.
- 1.2. Целью изучения курса является усвоение студентами основных сведений по истории греко-римских и «восточных» культов Римской империи до времени Медиоланского эдикта в объеме, достаточном для понимания религиозного контекста эпохи распространения христианства и ранней истории Церкви.
- 1.3. В результате освоения материала курса студент должен:
 - а. Владеть знаниями в области греко-римских религий и «восточных» мистериальных культов, достаточными для исследования исторических источников определенного рода в области религиозных древностей эпохи поздней античности, ориентации в позднеантичной литературе, имеющей отношение к истории религии эпохи Римской империи и христианства в частности.

- b. Уметь интерпретировать разнохарактерные памятники религиозного значения (нарративные, эпиграфические, археологические и нумизматические) эпохи I–IV вв. н.э.

1.4. Основными учебными пособиями являются:

1) Klauck H.-J. The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions. Minneapolis, 2003

2) Prümm K. Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellen.-röm. Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen. Rom, 1954.

Основные темы

Тема №1. Введение. Определение понятия истории греческой, римской и иудейской религий. Государственная и народная греческая религия. Проблемы локальных культов и пантеонов. Историография вопроса. Современные концепции истории эллинской религии. Проблемы истории римской религиозности. Иудаизм рубежа I в. до н.э. – I в. н.э. Философия и религия в античности. Современные богословские концепции античных религий.

Тема №2. Очерк истории греческой и римской религий. Архаика, классика, эллинизм, римская эпо-

ха. Обзор основных форм языческого благочестия в античности. Богослужебная практика. Литература и эпиграфические памятники.

Тема №3. Мистерияльные культы древности. Элевсин. Египет. Дионис. Орфики. Итальянские вакханалии. Неопифагорейские мистерии.

Тема №4. Восточные культы в эллинистическую и римскую эпоху. Фригийские культы. Мать богов и Кибела. Сирийские культы. Адонис. Атаргатис. Непобедимое Солнце. Египетские культы. Осирис. Изиды. Семитские культы.

Тема №5. Митраизм. Миф. Культ. Эллинистическо-римское ритуальное койне.

Тема №6. Магия. Праксис. Теургия. Демонология. Астрология. Оракулы. Corpus Hermeticum. Обзор источников.

Тема №7. Θεῖος ἀνὴρ поздней античности. Классические предшественники. Аполлоний Тианский и проч. Филострат. Гиерокл и Евсевий.

Тема №8. Литературная полемика религиозного содержания. Вторая софистика и возрождение язычества. Ревизия Гомера и скрытая полемика с Евангелием.

Тема №9. Религиозная жизнь римских провинций. Малая Азия. Сирия. Египет. Африка. Галлия. Германия. Дунайские провинции.

Тема №10. Религиозная жизнь на побережье Понта Эвксинского в эпоху Римской империи. Очерк истории. Обзор основных культов. Ольвия. Тира. Херсонес. Боспорское царство. Христианство в Северном Причерноморье.



БИБЛИОГРАФИЯ

Литература по темам лекций¹

К теме 1:

- *БОГАЕВСКИЙ Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т. I. Пг., 1916.
- *НИЛЬССОН М. Греческая народная религия. СПб., 1998.
- БУАССЬЕ Г. Римская религия от времен Августа до Антонинов. М., 1914.
- *ШАЙД Дж. Религия римлян. М., 2006.
- ЗЕЛИНСКИЙ Ф.Ф. Рим и его религия // Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. М., 1995. Т. 2.
- *ШТАЕРМАН Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.
- *ШТАЕРМАН Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.
- *BREMNER J.N. Greek religion (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994.
- BREMNER J.N. Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland. Darmstadt, 1996.
- *BURKERT W. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkley, 1979.
- *BURKERT W. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley, 1983.

¹ Наиболее важные исследования отмечены знаком (*)

- *BURKERT W. Greek Religion. Oxford; Cambridge, Mass., 1985.
- DILLON M.P.J. (ed.). Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches. Amsterdam, 1996.
- ALTHEIM F. A History of Roman Religion. London, 1938.
- *GRAF F. Greek Mythology: An Introduction. Baltimore, 1993.
- *GRUPPE O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 2 Bde. München, 1906.
- HARRISON J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. 3rd ed. Cambridge, 1922 (Princeton, 1991r).
- *LIEBESCHUETZ J.H.W.G. Continuity and Change in Roman Religion. Oxford, 1979.
- PLACES E. des. La Religion grecque: Dieux, cultes, rites et sentiments dans la Grèce antique. Paris, 1967.
- *PRICE S. Religions of the Ancient Greeks. Cambridge, 1999.
- BEARD M., NORTH J., PIRCE S. Religions of Rome, Vol. I: A History. Vol. II: A Sourcebook, Cambridge, 1998;
- DUMEZIL G. La religion romaine archaïque. Paris, 1974.
- LATTE K. Römische Religionsgeschichte, München, 1960.
- RADKE G. Die Götter Altitaliens, Münster 1965 (Fontes et commentationes 3).
- SIMON E. Die Götter der Römer, München, 1990.
- *WISSOWA G. Religion und Kultus der Römer, München, 1912.
- WISSOWA G. Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte. Ergänzungsband zu des Verfassers „Religion und Kultus der Römer“. München, 1904.

*WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U.v. Der Glaube der Hellenen, 2 Bde. Darmstadt, Berlin 1931–1932.

К теме 2:

Источники:

IG – Inscriptiones Graecae.

IGRR – GAGNAT R. et al. Inscriptiones Graecae ad Res Romanas pertinentes.

ILS – DESSAU H. Inscriptiones Latinae Selectae.

LSAM – SOKOLOWSKI F. Lois sacrées de l'Asie Mineure.

LSCG – SOKOLOWSKI F. Lois sacrées des cités grecques.

LSCS – SOKOLOWSKI F. Lois sacrées des cités grecques. Supplément.

OGIS – DITTENBERGER W. Orientis Graeci Inscriptiones Selectae;

SEG – Supplementum Epigraphicum Graecum.

SIG – DITTENBERGER W. Sylloge Inscriptionum Graecarum.

Литература:

*BREMNER J.N. Greek religion (Greece & Rome, New surveys in the classics, vol. 24). Oxford, 1994.

BREMNER J.N. Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland. Darmstadt, 1996.

*BURKERT W. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkeley, 1979.

- *BURKERT W. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley, 1972.
- BURKERT W. Greek Religion. Oxford; Cambridge, Mass., 1985.
- ALTHEIM F. A History of Roman Religion. London, 1938.
- *KERN O. Die Religion der Griechen, 3 Bde. Berlin, 1963 (1926–38).
- SIMON E. Die Götter der Griechen. München, ³1985.
- *NILSSON M.P. Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen. Leipzig, 1906.
- *DEUBNER L. Attische Feste, 3. durchges. u. erw. Aufl. v. B. Doer. Darmstadt, 1969 (Berlin ¹1932).
- BORNER F. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Bde. 1–4. Mainz, 1957–63.
- *PARKER R.C.T. Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford, 1983.

К теме 3:

Источники:

- TURCHI N. Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici. Roma, 1930.
- MEYER M.W. The Ancient Mysteries: A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World. San Francisco, 1987.

Литература:

- *БОГАЕВСКИЙ Б.Л. Земледельческая религия Афин. Т. I. Пр., 1916.
- *КЮМОН Ф. Восточные религии в римском язычестве. М., 2002.
- ФРЕЗЕР Д.Д. Фригийский культ Аттиса и христианство / Пер. с англ. Г. С. Фельдштейна. М., 1924.
- *BURKERT W. Ancient Mystery Cults. Cambridge, Mass., 1987 (=Burkert W. Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt. München, 1990).
- *RONDE E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2 Bde., 10. Aufl. bearb. v. O. Weinreich. Tübingen, 1925.
- GIEBEL M. Das Geheimnis der Mysterien: Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. Zürich and München, 1990.
- GODWIN J. Mystery Religions in the Ancient World. London, 1981.
- JONG K.H.E. de. Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden, 1919.
- *REITZENSTEIN R. Hellenistic Mystery Religions: Their base ideas and significance. Pittsburgh, 1978 (=REITZENSTEIN R. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, ³1927).
- METZGER B.M. A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924–1973 with a Supplement 1976–1977 // ANRW. 17.3 (1984) 1259–1423.

К теме 4:

Источники:

TURCHI N. Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici. Roma, 1930.

MEYER M.W. The Ancient Mysteries: A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World. San Francisco, 1987.

Литература:

TURCAN R. Les Cultes orientaux dans le monde romain (Histoire). Paris, 1992.

VERMASEREN M.J. (ed.). Die orientalischen Religionen im Römerreich. (EPRO 93). Leiden, 1981.

BIANCHI U., VERMASEREN M.J. (eds.). La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. (EPRO 92). Leiden, 1982.

К теме 5:

Источники:

CIMRM – VERMASEREN M.J. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraicae.

Литература:

*КЮМОН Ф. Мистерии Митры. М., 2000.

- *BECK R. Mithraism since Franz Cumont // ANRW II/17.4 (1984), 2002–2115.
- *CLAUSS M. Mithras, Kult und Mysterien. München, 1990.
- *VERMASEREN M.J. Mithras – The Secret God. London, 1963.
- BETZ H.D. The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament // NT. 10 (1968). 62–80.
- CLAUSS M. Die sieben Grade des Mithras-Kultes // ZPE. 82 (1990). 183–94.
- CAMPBELL L.A. Mithraic Iconography and Ideology. (EPRO 11). Leiden, 1968.
- ALVAR L. et al. Cristianismo primitivo y religiones mistericas. Madrid, 1995.
- ANRIE G. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen, 1894 (Hildesheim, 1990r).
- BRUCKNER M. Der sterbende und auferstehende Gottheitland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (RV 1.16). Tübingen, 1908.

К теме 6:

Источники:

PGM – PREISENDANZ K. Papyri Graecae Magicae
AUDOLLENT A.M.H. Defixionum tabellae quotquot innotuerunt in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas. Paris, 1904.

- BONNER C. Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian. (UMS.H 49). Ann Arbor, 1950.
- GAGER J.G. Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World. New York; Oxford, 1992.
- Corpus Hermeticum. t.1. Poimandres [Traite 1]; Traites 2–12. 2. ed. – t.2. Traites 13–18; Asclepius. 2. ed. – t.3. Fragments, extraits de Stobee, 1–22. – t.4. Fragments, extraits de Stobee, 23–29; Fragments divers. Texte etabli par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere. Paris, 1954–1960.
- COPENHAVER B.P. (Ed.). Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction. Cambridge, 1992.

Литература:

- *КАГАРОВ Е.Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918.
- БУШЕ-ЛЕКЛЕРК, проф. Философия, христианство, фатализм и ведовство / Перевод с франц. Ф. Г. Мищенко, с его предисловием. Киев, 1889.
- НИЛЬССОН М. Греческая народная религия. СПб., 1998.
- *ПЕТРОВ А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб, 2003.
- MIKALSON D. Athenian Popular Religion. Chapel Hill; London, 1983.
- KRUG A. Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike. München, 1993.
- WELLS L. The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times. Berlin, 1998.

GEFECKEN J. The Last Days of Greco-Roman Paganism. Amsterdam; Oxford, 1978.

*GRAF F. Magic in the Ancient World. Cambridge, Mass., 1997.

*AUNE D.E. Magic in Early Christianity // ANRW. 11/233 (1980). 1507–57.

*FARAONE C.A. and OBBINK D. (eds.). Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion. New York and Oxford, 1991.

LLOYD G.E.R. Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge, 1979.

*MEYER M. and P. Mirecki. Ancient Magic and Ritual Power (Religions in the Graeco-Roman World 129). Leiden, 1995.

*FESTUGIÈRE A.J. La Révélation de d'Hermes Trismégiste. 4 vols. Paris, 1944–1954.

К теме 7:

Источники:

MUMPRECHT V. Philostratos: Das Leben des Apollonius von Tyana. München; Zürich, 1983.

ФЛАВИЙ ФИЛОСТРАТ. Жизнь Аполлония Тианского / Изд. подг. Е.Г. Рабинович. М., 1985.

Литература:

ANDERSON G. Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century AD. London etc., 1986.

- *BOWIE E.L. Apollonius of Tyana: Tradition and Reality // ANRW. II. 16. 2. (1978). 1652–1699.
- DZIELSKA M. Apollonios of Tyana in Legend and History. Rome, 1986.
- KOSKENNIEMI E. Der philostratische Apollonios (Commentationes Humanarum Litterarum 94). Helsinki, 1991.
- *KOSKENNIEMI E. Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese: Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion. (WUNT 2.61). Tübingen 1994.
- TRUNK D. Der messianische Heiler: Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium. (Herders Biblische Studien 3). Freiburg i.Br., 1994. 276–300.

К теме 8:

Литература:

- *ANDERSON G. The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire. London; New York, 1993.
- ANDERSON G. Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D. London, 1986.
- *BETZ H.D. Hero Worship and Christian Beliefs: Observations from the History of Religion on Philostratus's Heroikos // Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity in the third century C.E. Ed. by J.B. Maclean and E. B. Aitken. Leiden, 2005.

*BOWERSOCK G.W. Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford, 1969.

BOWERSOCK G.W. Fiction as History: Nero to Julian. Berkley, 1994.

*BOWIE E.L. Greeks and their Past in the Second Sophistic // Past and Present. 46 (1970). 3–41.

К теме 9:

Литература:

*PRÜMM K. Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellen.-röm. Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen. Rom, 1954.

К теме 10:

Источники:

ЛАТЫШЕВ В.В. Scythica et Caucasica. Известия древних авторов, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе, СПб. (SC).

IOSPE.

IOlb.

CIRB.

НЭПХ I–II.

Литература:

- *ШАУБ И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н. э.). СПб, 2007.
- РУСЯЕВА А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев, 1992.
- *ЗУБАРЬ В.М. Северный Понт и Римская империя (середина I в. до н.э. – первая половина VI в. н.э.). Киев, 1998.
- *ЗУБАРЬ В.М., ХВОРОСТЯНЫЙ А.И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III – первая половина VI в.). Киев, 2000 + *ДИАТРОПТОВ П.Д. Рец. на: Зубарь В.М., Хворостяный А.М. // ВДИ. 2006. 4. С. 197–201.
- МАСЛЕННИКОВ А.А. Сельские святилища Европейского Боспора. Тула, 2007.
- *VINOGRADOV A. Von der antiken zur christlichen Koine: typische und untypische Inschriften des nördlichen Schwarzmeerraums // Une koiné pontique / par A. Bresson, A. Ivanchik et J.-L. Ferrary. Bordeaux, 2007. P. 255–267.



СЕТЕВЫЕ РЕСУРСЫ

1. Основные **тексты** греческих авторов можно найти на сайте *Thesaurus linguae Graecae*:

- <http://stephanus.tlg.uci.edu>

Основные тексты римских авторов – на сайте *Bibliotheca Teubneriana Latina Online*:

- <http://www.degruyter.com/view/db/btl>

Тексты античных авторов также можно найти на следующих порталах:

- *Perseus Digital Library*: www.perseus.tufts.edu
- *Loeb Classical Library*: <https://www.loebclassics.com>
- *Loebolus*: <https://ryanfb.github.io/loebolus/>
- *Bibliotheca Augustana*: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>
- *Classical Latin Texts*: <https://latin.packhum.org>
- *Corpus Scriptorum Latinorum*: <http://www.forumromanum.org/literature>
- *Jacoby Online – Brill*: <https://referenceworks.brillonline.com/cluster/Jacoby%20Online>
- *Corpus Medicorum Graecum (CMG) / Latinorum (CML)*: http://cmg.bbaw.de/?set_language=en

2. Греческими и латинскими **надписями** можно пользоваться на следующих сайтах:

- *Inscriptiones Graecae*: <http://ig.bbaw.de>
- *Supplementum Epigraphicum Graecum Online (Brill)*: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/supple->

- mentum-epigraphicum-graecum
 - *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*: <http://cgrn.ulg.ac.be>
 - *Searchable Greek Inscriptions*: <https://inscriptions.packhum.org>
 - *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby*: <http://www.mannfredclauss.de>
 - *Epigraphische Datenbank Heidelberg*: <https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>
 - *IOSPE: Ancient Inscriptions of the Northern Black Sea*: <http://iospe.kcl.ac.uk/index.html>
3. Греческие **папирусы** очень хорошо представлены на портале *Papyri.info*:
 - <http://papyri.info>
 4. Соориентироваться в античной **иконографии** можно, воспользовавшись порталом *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*:
 - <http://www.limc-france.fr>
 5. **Нумизматика** в общем виде представлена здесь:
 - *Sylloge Nummorum Graecorum*: <http://www.sylloge-nummorum-graecorum.org>
 - *Numismatics.org*: <http://numismatics.org>
 6. **Библиографические** базы данных:
 - *Année philologique*: <http://cpps.brepolis.net/aph/search.cfm>
 - *Gnomon Bibliographische Datenbank*: <http://www.gnomon-online.de>

- *Scholarly Bibliographies Available Online*: http://ancient-bibliographies.libs.uga.edu/wiki/Scholarly_Bibliographies_Available_Online:_Classical_Antiquity
 - *Ancient World Open Bibliographies*: <https://ancientbiblio.wordpress.com>
7. Отдельные сайты посвященные греческой и римской религиям:
- *Extraits du Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio (1877)*: <https://mediterranees.net/civilisation/religions/index.html>
 - *Theoi*: <https://www.theoi.com>
 - *Mithraeum. Our Common Sun*: <http://www.mithraeum.eu>
 - *Mithras: all the passages in Graeco-Roman literature*: http://www.tertullian.org/rpearse/mithras/literary_sources.htm

Лекции ВАНСИАН ПИРЕНН-ДЕЛЬФОРЖ в Collège de France:

1. *Polythéisme grec, mode d'emploi*: <http://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2017-2018.htm>
2. *Dieux, daimones, héros*: <http://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2018-2019.htm>

Лекции ДЖОНА ШАЙДА в Collège de France:

1. *Le culte des sources et des eaux dans le monde romain*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2007-2008.htm>

2. *La religion, la cité, l'individu. La piété chez les Romains*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2008-2009.htm>
3. *Le Suburbium de Rome. Recherches sur l'organisation religieuse du territoire de Rome*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2010-2011.htm>
4. *Iusta facere. Le culte des morts dans l'Italie antique et dans les provinces septentrionales de l'empire*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2011-2012.htm>
5. *La religion romaine d'après l'historien Tite-Live*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2012-2013.htm>
6. *Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2013-2014.htm>
7. *Priuatim deos colere. La pratique religieuse privée à Rome et dans le monde romain occidental*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2014-2015.htm>
8. *Problèmes romains. Approches conclusives*: <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2015-2016.htm>



ПРИМЕРНЫЕ ВОПРОСЫ ПО КУРСУ

1. Назовите основные черты полисной религиозности греческой и римской культур.
2. В чем состоят особенности античных пантеонов?
3. Какова основная схема обряда жертвоприношения у греков и римлян?
4. Как устроено святилище у греков и римлян?
5. Каковы основные моменты истории классических религий?
6. Отличается ли религия города и деревни в античности?
7. Расскажите об истории императорского культа в Риме.
8. В чем состоят особенности культа Асклепия и его истории?
9. Кто такие «божественные мужи» античности?
10. Кто такой Аполлоний Тианский?
11. Что такое «дивинация» и какие ее виды были особенно популярны в классической античности?
12. Назовите самые известные оракулы Греции и Рима.

13. Каковы основные вехи истории античной астрологии и какова ее связь с религией?
14. Какие основные виды магии были популярны в античности?
15. Что такое «восточные» мистериальные культы?
16. Расскажите о мистериальных культах в классической Греции.
17. Как был устроен Элевсинский культ?
18. Что такое культ Кибелы и Аттиса?
19. Что такое «египетские» мистериальные культы?
20. Что такое «митраизм»?



ПРИМЕРНЫЕ ТЕМЫ КУРСОВЫХ И КВАЛИФИКАЦИОННЫХ ПИСЬМЕННЫХ РАБОТ

1. Влияние гомеровской поэзии на греческую религию.
2. Греческий некрополь: история.
3. Сельские святилища Аттики.
4. Культы иноземных богов в Греции классической эпохи.
5. Религия и первые Птолемеи.
6. Девиантные формы религии в классической Греции.
7. «Папирус из Дервени»: философия и религия в Греции.
8. Культы Диониса в эллинистическом Египте.
9. Элевсинский культ в римское время.
10. Императорский культ в сельских областях Малой Азии.
11. Законы XII Таблиц и римская религия.
12. Римские грамматики о римской религии.
13. Религиозная политика императора Августа.

14. Религиозные культы в системе городского управления Рима.
15. Культы римской армии I–II вв. н.э.
16. Культ Митры в Северном Причерноморье.
17. Храмы египетских богов Южной Италии I в. до н.э. – I в. н.э.
18. Климент Александрийский как источник по истории античных религий.
19. Образ Пифагора в религиозном контексте императорского времени.
20. Иисус Христос в греческой магии римской эпохи.



СОКРАЩЕНИЯ

ВДИ	Вестник древней истории, М.
ЖМНП	Журнал Министерства народного просвещения, СПб.
ИАК	Известия Императорской археологической комиссии.
НЭПХ	СОЛОМОНИК Э.И. Новые эпиграфские памятники Херсонеса. Киев, 1964, 1973.
ОАК	Отчеты Императорской археологической комиссии
АС	L'antiquité classique.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft.
BCH	Bulletin de correspondance hellénique.
СА	Classical Antiquity.
САН	The Cambridge Ancient History.
CFC	Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos.
ClPh	Classical Philology.
CR	Classical Review.
HTR	Harvard Theological Review.
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology.
IG	Inscriptiones Graecae.
IGBR	MICHAÏLOV G. Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae. Serdica, 1958-1970, vols.I-IV.
IosPE	LATYSCHEV V.V. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini. Petropoli, 1916.
Ю	Inscriptiones Olbiae. Надписи Ольвии (1917–1965), Л.: Наука, 1968.

JAA	Journal of American Archeology.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JHS	Journal of Hellenic Studies.
JÖLG	Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft.
JRS	Journal of Roman Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
LIMC	Lexicon iconographicum mythologiae classicae.
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche.
NJKA	Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. (Прежнее название: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik)
NT	Novum Testamentum
RE	A. PAULY, G. WISSOWA, W. KROLL, K. WITTE, K. MITTELHAUS, K. ZIEGLER (Hrsgg.). Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, München, 1893–1980.
REA	Revue des études ancienne, Boredeax.
RFIC	Rivista di filologia e di istruzione classica.
RhM	Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt am Main.
Roscher	LEXICON – W.H. ROSCHER. Ansfürliches Lexicon der greichischen und römischen Mythologie. Stuttgart.
SBL	Society of Biblical Literature.
SC	ЛАТЫШЕВ В.В. Scythica et Caucasica. Известия древних авторов, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе, СПб.

- TLG Thesaurus Linguae Graecae
TU Theologische Untersuchungen.
ThWNT Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament (hrsg. von G. Kittel).



ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Учебное издание

БЕЛОУСОВ Алексей Владиславович
ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ
НОВОЗАВЕТНОЙ ЭПОХИ

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ К КУРСУ
«РЕЛИГИОЗНОЕ ОКРУЖЕНИЕ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА»

Дизайн и верстка А. В. Белоусова

Подписано в печать 05.12.2019. Бумага офсетная.

Формат 70×108/32. Объем 6,6 усл. печ. л.

Изд. № 11431. Заказ №

Издательство Московского университета.

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15

(ул. Академика Хохлова, 11).

Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupress.com

Отдел реализации. Тел.: (495) 939-33-23; e-mail: zakaz@msupress.com

Сайт Издательства МГУ: <http://msupress.com>

Отпечатано в типографии ООО «Буки Веди».

117246, г. Москва, проезд Научный, д. 19,

этаж 2, ком. 6Д, офис 202.