



ВѢКЪ МИНОСА.

Миеологія и археологическія раскопки, какъ два взаимно разъясняющіе и дополняющіе источника для изслѣдованія древнѣйшаго состоянія греческой религіи. Миѣны о Миносѣ Раскопки на Критѣ. Микенскія раскопки. Сравнительное изученіе религіи, какъ руководственное даніе для истолкованія миеологическаго и археологическаго матеріала. Натурализмъ и анимизмъ у грековъ Нимфы и демоны. Почитаніе предковъ Боги. Жрецы, прорицатели и культъ Монотеистическія и скептическія воззрѣнія въ доэтроянскую эпоху

Чрезвычайная важность миеологіи, какъ источника для изученія религіи, никогда не подвергалась и не можетъ подвергаться сомнѣнію. Миѣны—сказанія о богахъ и герояхъ являются выраженіемъ вѣрованій тѣхъ, кто ихъ создалъ. Можно и должно принять, что поэты, передавая содержаніе миеовъ въ свободной обработкѣ, порою не вѣрили ни въ эти миѣны, ни тѣмъ болѣе въ создаваемые ими самими подробности и варіаціи миеовъ. Но и при такихъ условіяхъ наслоенія образовывавшіяся на миеахъ не имѣютъ важнаго значенія, и чѣмъ выше геній поэта, тѣмъ менѣе онъ способенъ исказать миѣ, потому что геній прежде всего выражается въ способности правильно понимать смыслъ и духъ передаваемого преданія. Но можетъ ли быть миеологія историческимъ источникомъ? Начало исторіи народовъ обычно теряется въ туманѣ миеовъ и легендъ, поэтому и курсы исторіи обычно начинаются изложеніемъ этого поэтическаго матеріала, приведеннаго по возможности въ правдоподобный видъ и къ возможному соглашенію, такъ какъ миѣны и легенды неизбѣжно заключаютъ въ себѣ массу противорѣчій. Но историки новаго времени обыкновенно не довольствуются изложеніемъ миеовъ, они пытаются пользоваться ими, какъ

историческимъ источникомъ. Они подвергаютъ ихъ критикѣ, анализу и истолкованію. Въ настоящее время изъ миеологическаго матеріала построено много историческихъ теорій. Онѣ крайне далеко расходятся между собою. По однимъ главнѣйшіе персонажи миеовъ только олицетвореніе солнца, луны, звѣздъ, стихій; событія, изображаемая въ миеахъ, никогда не имѣли мѣста въ дѣйствительности и историческая цѣнность миеовъ опредѣляется характеристиками народностей, географическими указаніями, данными политическаго, соціологическаго, и археологическаго характера. По другимъ—миеы представляютъ собою разукрашенную исторію, смѣшеніе дѣйствительности съ вымысломъ, причемъ большинство склоняется къ мысли, что область вымысла въ миеѣ гораздо шире сферы дѣйствительнаго. И на самомъ дѣлѣ какъ миеѣ можетъ претендовать на то, чтобы ему оказывалось довѣріе? Если историческая критика заподозрила и даже отрицаетъ существованіе Ликурга, то еще гораздо естественнѣе отвергнуть и несравненно труднѣе признать существованіе спартанской Елены, которую миеѣ называетъ дочерью Зевса, или существованіе Миноса, котораго миеѣ также представляетъ сыномъ верховнаго греческаго бога? Миеическія сказанія представляютъ собою смѣшеніе возможнаго и невозможнаго. Невозможное отвергаютъ безъ изслѣдованія. Но тогда въ возможномъ оказываются пробѣлы, которые необходимо восполнить. Согласно миеу, переданному намъ Эврипидомъ, Ифигенія была возложена на жертвенникъ для принесенія зъ жертву въ Авлидѣ (въ Беотіи, противъ острова Эвбеи), но Артемида похитила ее съ жертвенника и перенесла въ Скию (нынѣшній Крымъ), гдѣ Ифигенія и стала жрицей богини при ея храмѣ. Отвергнувъ невозможное—вмѣшательство Артемиды въ судьбу Ифигеніи и признавъ возможное дѣйствительнымъ, что Ифигенія изъ Авлиды переселилась въ Тавриду, мы должны составить гипотезу о томъ, какъ это случилось, причемъ ясно, что какова бы ни была наша гипотеза, этою гипотезою непременно потребуется измѣнить кое что и въ тѣхъ частяхъ миеа, которые являются возможными. Возможное несомнѣнно оказывается состоящимъ изъ двухъ элементовъ: изъ того, чего въ дѣйствительности не было, и изъ того, что было. Какъ разграничить одно отъ другого, какъ связать отдѣль-

ныя положенія миеовъ, которыя мы признаемъ соотвѣтствующими исторической дѣйствительности? Наши руководственные начала—взаимное сравненіе миеовъ и послѣдующія историческія данныя, но миеы трудно связать съ этими данными, а при оцѣнкѣ сравнительной историчности миеовъ масштабъ для оцѣнки оказывается чрезвычайно трудно установимымъ. Очевидно, что для плодотворнаго использованія миеовъ въ интересахъ исторической науки, было бы весьма цѣнно, если бы со стороны явился какой-либо матеріалъ, которымъ можно бы было провѣрять миеы, какъ съ своей стороны этотъ матеріалъ могъ бы находить свое объясненіе и истолкованіе въ миеахъ. Такой матеріалъ нашелся и съ каждымъ днемъ его доставляется все болѣе и болѣе. Это—археологическія раскопки, изъ глубины земли онѣ извлекаютъ памятники, относящіеся ко временамъ миеовъ. Откопанные города и кладбища, дворцы и храмы, произведенія скульптуры и живописи, оружіе, утварь и предметы культа уже въ значительномъ числѣ случаевъ даютъ возможность рѣшить, какому изъ толкованій миеа отдать предпочтеніе.

Произведенныя археологическія изслѣдованія, сдѣланныя открытія и добытыя находки съ несомнѣнностію утверждаютъ въ мысли, что въ миеахъ несравненно больше историческаго матеріала, чѣмъ это предполагалось доселѣ. Содержаніе и смыслъ миеовъ заставили создать теорію, что древнѣйшая исторія Греціи связана съ островомъ Критомъ. Этой теоріи держался Курціусъ. Археологическія изслѣдованія послѣднихъ лѣтъ установили два факта, что въ глубочайшей древности Критъ уже былъ островомъ кипучей жизни и что культура острова стояла ниже той, изображеніе которой дается въ эпосѣ Гомера. Изслѣдованія въ малой Азій, на островахъ и въ европейской Греціи установили рядъ культурныхъ ступеней, которыя Греки прошли еще до Гомера. Шлиманъ на Гиссарликѣ нашелъ семь поселеній или городовъ послѣдовательно возникавшихъ одинъ за другимъ, причемъ седьмой по мнѣнію Шлимана представляетъ собокъ Трою Гомера. Первый и второй городъ по степени древности даютъ образчики самой грубой культуры, которую только встрѣчали въ поселеніяхъ древнихъ грековъ. Нѣсколько выше остатки культуры находятся на островѣ Оерѣ (теперешнемъ Санторинѣ), гораздо высшую культуру нашли

раскопки въ Микенахъ. Типы этихъ древнѣйшихъ культуръ дали и раскопки въ Критѣ. Мифологія представляетъ Критъ родиной самого Зевса, но главнымъ образомъ критскія сказанія связываются съ именемъ царя Миноса, причѣмъ Миносъ и его потомство представляются имѣвшими вліяніе на судьбы многого во всей Греціи. Въ концѣ концовъ мифологія поставляетъ Миноса вмѣстѣ съ Эакомъ и Радамантомъ вершителемъ и посмертныхъ судебъ грековъ, представляя этихъ трехъ лицъ судьями подземнаго міра.

Миносъ согласно мифамъ былъ сыномъ Зевса и Европы. Европа была дочерью сидонскаго царя Агенора. Когда Европа вмѣстѣ съ своими подругами собирала цвѣты на лугу, Зевсъ, плѣвившійся красотою царевны, приблизился къ ней въ образѣ быка, все тѣло котораго блистало какъ червонное золото, на лбу было серебристо бѣлое пятно, на головѣ два прекрасныхъ рога подобныхъ серпамъ молодой луны. Дыханіе быка было благовонно, представлялся онъ чрезвычайно кроткимъ. Европа стала ласкать его, сѣла на него, тогда быкъ быстро понесъ ее къ морю затѣмъ по морю и достигъ съ нею Крита, гдѣ Европа и родила отъ Зевса Миноса, Радаманта и Сарпедона (въ этой формѣ мифъ о Европѣ изложенъ Мосхомъ—поэтомъ буколиккомъ, жившимъ въ Сиракузахъ во II в. до Р. X.). На Критѣ Миносъ былъ усыновленъ царемъ Астеріемъ (или Астеріаномъ). Послѣ смерти бездѣтнаго Астерія Миносъ заявилъ, что богами назначено ему владычествовать надъ Критомъ и въ доказательство того, что его правленіе будетъ благодѣтельно, онъ указалъ, что всякая его молитва будетъ услышана. И дѣйствительно, по его молитвѣ Посейдонъ выслалъ ему изъ моря прекраснаго быка, котораго Миносъ долженъ былъ принести въ жертву. Но Миносу стало жалко прекраснаго быка, взявъ его онъ принесъ въ жертву другого. Чтобы наказать Миноса за это ослушаніе, Посейдонъ навелъ на быка бѣшенство, а женѣ Миноса Пазифаѣ внушилъ къ быку неестественную страсть. Плодомъ этой страсти былъ минотавръ—существо съ бычачьей головой и человѣческимъ туловищемъ. Для этого минотавра художникъ Дедалъ построилъ лабиринтъ—огромное зданіе со множествомъ извилистыхъ и запутанныхъ ходовъ. Дедалъ былъ принужденъ бѣжать на Критъ. Онъ славился своимъ геніальнымъ искусствомъ, но повидимому его


племянникъ и ученикъ Таль долженъ былъ превзойти его. По чувству зависти Дедалъ убилъ Тала, сбросивъ его съ аеинскаго акрополя. Отъ послѣдствій своего преступленія онъ и сталъ искать убѣжища у Миноса. Миносъ далъ ему убѣжище, и Дедалъ затѣмъ занялся стройками на Критѣ. Онъ воздвигъ множество художественныхъ зданій. Онъ много содѣйствовалъ развитію техники на Критѣ, такъ какъ сообщилъ здѣсь массу изобрѣтеній. Его племянникъ Таль, еще будучи мальчикомъ, изобрѣлъ пилу, на мысль о которой его навела рыба кость, циркуль, долото, гончарный кругъ. Самъ Дедалъ изобрѣлъ топоръ, буравъ, ватерпасъ. Дедалъ, по мнѣямъ, изобрѣлъ даже крылья для летанія. Такимъ образомъ при помощи Дедала Миносъ распространялъ культуру. Миносъ представляется владыкою девяноста или ста городовъ на Критѣ или цѣлаго Крита. Но не однимъ Критомъ онъ ограничивалъ свое господство. Сынъ Миноса Андрогей на праздникъ въ Аѣинахъ побѣдилъ всѣхъ состязавшихся съ нимъ въ единоборствѣ. Такой позоръ подсказалъ аѣинянамъ и ихъ царю Эгѣю мысль отомстить Андрогѣю. Эгѣй отправилъ Андрогея на борьбу съ мараонскимъ быкомъ, и Андрогей погибъ. Миносъ отомстилъ за сына, съ сильнымъ флотомъ онъ прибылъ къ берегамъ Аттики и принудилъ аѣинянъ къ даян. Они должны были присылать въ Критъ по семи юношей и по семи дѣвъ чрезъ опредѣленные сроки (въ мнѣяхъ указываются различные: и годъ и девять лѣтъ) на пищу минотавру. Миносъ съ флотомъ ѣздилъ не въ одну Аттику. Во многихъ пунктахъ греціи, какъ и на Критѣ, онъ основалъ города, и эти города внѣ Крита обычно назывались *Миноса*. Миносъ былъ законодателемъ. Законы онъ получилъ самъ отъ Зевса. Гомеръ уже называетъ его собесѣдникомъ Кроніона (Одис. XIX, 179). Это сообщеніе Гомера сказано съ указаніемъ у него на какой то неясный девятилѣтній срокъ—*ἐννέετος*. Жуковский перевелъ это: „едва девяти лѣтъ лѣтъ достигнувъ, тамъ ужъ царемъ былъ Миносъ“ (XIX, 178—179). Но едва ли этотъ переводъ правиленъ. Это не сходится съ мнѣями. Не сходится и другое толкованіе, по которому онъ правилъ девять лѣтъ. Имѣются еще два толкованія. По одному черезъ каждыя девять лѣтъ Миносъ приходилъ въ пещеру Зевса за совѣтами, по другому—втеченіе девяти лѣтъ онъ подготовлялся Зев-

сомъ къ законодательной дѣятельности. Какъ бы то ни было, Миносъ получилъ законы отъ Зевса, какъ Нума получилъ ихъ отъ Эгеріи. Миносу приписывается раздѣленіе гражданъ на воиновъ и земледѣльцевъ. Будучи законодателемъ, Миносъ славился своею справедливостію. Именно за эту справедливость онъ былъ назначенъ судьей подземнаго міра. Миносъ подчинилъ себѣ острова окрестные съ Критомъ. На Цикладахъ онъ поставилъ владыками своихъ сыновей, которые названы *Minoïdes*. Могущество Миноса было такъ велико, что даже миѣы, симпатіи которыхъ явно склоняются на сторону его враговъ, представляютъ, что успѣхи этихъ враговъ зависѣли отъ обмановъ и хитрости, и что эти враги не могли помѣряться съ Миносомъ открыто. Не говоря уже о Дедалѣ, который при помощи крыльевъ ускользнулъ отъ Миноса по воздуху, тогда какъ сушею и водою обладалъ Миносъ, даже и Тезей, убившій Минотавра, спасся отъ Миноса, благодаря лишь хитрости влюбленной женщины. По совѣту Аріадны Тезей разрушилъ дно на критскихъ корабляхъ и тѣмъ лишилъ возможности Миноса немедленно отправиться за нимъ въ погоню. Дедалъ, бѣжавшій отъ Миноса, поселился въ Сициліи у царя Кокала. Миносъ съ громаднымъ флотомъ прибылъ къ Сициліи и потребовалъ выдачи бѣглеца. Повидимому Миносу здѣсь не смѣли ни въ чемъ отказать. Но онъ, потерпѣвшій уже разъ отъ хитрости собственной дочери (Аріадны), теперь сдѣлался жертвою хитрости дочерей Кокала. Они приготовили для Миноса теплую ванну и, когда онъ уже былъ въ ней, разогрѣли ее такъ, что онъ изъ нея не вышелъ. Трупъ его былъ выданъ спутникамъ, которые и похоронили его въ Сициліи, но потомъ кости его были перевезены на Критъ, гдѣ ему былъ воздвигнутъ памятникъ ¹⁾.

Таково содержаніе миеовъ о Миносѣ. Въ миеахъ много вариантовъ. По нѣкоторымъ Миносъ—сынъ Зевса Астерія, чѣмъ устраняется личность усыновителя, по нѣкоторымъ Миносъ—сынъ Астерія, чѣмъ отрицается его божественное происхожденіе. Стремленіе примирить противорѣчіе миеовъ, а также и раздѣлить громадный историческій матеріалъ,

¹⁾ Источники свѣдѣній о Миносѣ см. у Roscher'a—Ausführliches Lexikon d. griechisch. und römisch Mytholog. 2 B. S. 2993—3004.

приуроченный къ одному лицу, создало теорію двухъ Миносовъ—дѣда и внука, но мифы, какъ они излагаются у древнихъ авторовъ, знаютъ одного Миноса, близкаго къ Зевсу и совершившаго множество великихъ дѣлъ. Къ личности Миноса приурочивается вся исторія греческой культуры до троянской войны. Даже изобрѣтенія топора и пилы относятся къ его эпохѣ. Къ Талу и Дедалу приурочена вся исторія техники и искусствъ до Гомера. Минось, какъ царь, дѣлаетъ достояніемъ многихъ изобрѣтенія Дедала и Тала. Минось вноситъ принципъ раздѣленія труда, раздѣливъ гражданъ на земледѣльцевъ и воиновъ. Минось прогналъ карійцевъ съ острововъ Архипелага и тѣмъ внесъ сравнительное успокоеніе въ области, гдѣ раньше подвизались эти морскіе разбойники. Минось далъ законы и правду. Минось былъ посредникомъ между людьми и божествомъ. Ясно, что Минось, это—цѣлая эпоха. Къ нему приурочивается даже то, что выходитъ за предѣлы греческой исторіи и тѣмъ болѣе изъ хронологическихъ границъ намѣченнаго нами труда. Топоръ и пилу арійцы знали давно до поселенія въ Греціи, если эти слова понимать въ грубо буквальномъ смыслѣ. Такимъ образомъ намъ исторію греческой религіи естественно начать съ Миноса, а такъ какъ Минось въ гомеровскомъ эпосѣ представляется по своимъ лѣтамъ, какъ могущій быть дѣдомъ троянскихъ героевъ (одис. XIX, 179—181), то значить, его вѣкъ доходитъ до гомеровскаго эпоса. Вотъ почему мы, давая очеркъ религіознаго состоянія Греціи до троянской войны, и усвояемъ этому періоду наименованіе вѣка Миноса.

Съ 1900 года на Критѣ предприняты и совершаются раскопки. Они дали много цѣннаго матеріала. Оказывается, что культъ Зевса въ гротѣ горы Дикте (къ востоку отъ Кносса) восходитъ уже ко времени Миноса. Зевсъ почитался, какъ богъ небесный. Его принадлежностью является двойной топоръ ().

Можетъ быть сказаніе объ изобрѣтеніи топора нужно связывать съ этимъ атрибутомъ. Затѣмъ Зевсу усвояется шитье имѣющій форму цифры 8. Быкъ представляется, какъ его животное—атрибутъ. Въ Кноссѣ—столицѣ Миноса—откопали его дворецъ. Въ этомъ дворцѣ видно усердно служили богу съ двойнымъ топоромъ или богу двойного топс-

ра, потому что топоръ въ часовняхъ дворца фигурируетъ самостоятельно. Двойной топоръ называется по гречески *λαβρυς*. Полагаютъ теперь, что отсюда и произошло названіе лабиринта, какъ дворца, въ которомъ былъ культъ *λαβρυς*. Лабиринтъ, какъ извѣстно, былъ въ Египтѣ. Онъ построенъ Аменемхою III у подножія пирамиды его имени на берегу Меридова озера (въ нынѣшней провинціи Файюмъ, въ среднемъ Египтѣ). Это было однимъ изъ семи чудесъ свѣта, въ немъ по словамъ Геродота было до трехъ тысячъ помѣщеній, изъ которыхъ одни были надъ землею, другія—подъ землею. Лабиринтъ назывался лопе-рунть, т. е. храмъ при входѣ въ озеро. Полагали, что греческое наименованіе *λαβρινθος* было искаженіемъ египетскаго названія, и что лабиринтъ Миноса существовалъ только въ греческой фантазіи. Теперь должно отказаться отъ этого предположенія. Раскопки въ Египтѣ на мѣстѣ древняго лабиринта, произведенныя въ 1843 г., дали несравненно меньше, чѣмъ ожидали; раскопки въ Кноссѣ дали гораздо больше того, чѣмъ сколько отъ нихъ ожидалось.

Съ критскимъ Зевсомъ или *Tāv Κρηταζένης* оказывается стоящею рядомъ какая-то богиня. Въ часовнѣ кносскаго дворца она представлена съ голубемъ на головѣ. Въ святилищѣ Гурнія (тоже на Критѣ) богиня оказывается обвитою змѣею. На одной геммѣ богиня изображена сидящею между двухъ львовъ. Подсказывается предположеніе, что эта богиня есть мать-земля. У многихъ народовъ есть культъ матери-земли. У грековъ доселѣ нашли мало слѣдовъ этого культа. По свидѣтельству Павзанія однако храмъ Реи, жены Кроноса и святилище Геи (земли) были въ Афинахъ ¹⁾. Гея—супруга Урана (неба). Животныя окружающія критскую богиню, конечно, могутъ быть связаны съ богиней земли, но за всѣмъ тѣмъ твердыхъ данныхъ для того, чтобы въ критской богинѣ видѣть мать-землю нѣтъ. И мифологія не даетъ основаній для такого предположенія. На Критѣ, по мифамъ, была Рея, а не Гея. Здѣсь Рея на горѣ Дикте или Идѣ (критскія горы Ида не нужно смѣшивать съ горами того же названія въ Мизіи и Фригіи) родила Зевса. Можетъ быть критскій культъ нужно сблизить съ культомъ додонскимъ.

¹⁾ Павзанія. Описанія Еллады, перев. Янчевецкаго. 1, 18, 7. Стр. 184.

древность котораго утверждается эпосомъ Гомера. Волю бога въ Додонѣ возвѣщали голуби. О находившихся при додонскомъ святилищѣ прорицательницахъ Пеліяхъ Павзаній сообщаетъ, „будто бы изъ всѣхъ женщинъ онѣ первыя пѣли, именно слѣдующіе стихи

Зевсъ былъ, Зевсъ есть, Зевсъ будетъ, о великій Зевсъ!

Земля производитъ плоды, землю матерью зовите“¹⁾.

Дюссо полагаетъ, что должно установить параллелизмъ между додонскимъ культомъ и критскимъ. Почитаніе деревьевъ и бетилей было развито на Критѣ. Въ Додонѣ почитался священный дубъ. Въ Додонѣ были жрицы. Дюссо полагаетъ, что должно признать жриць въ миносскихъ женщинахъ, которыя представляются держащими топоръ или размахивающими топоромъ. Додонскія жрицы и проблематическія жрицы Крита заставляютъ поставить вопросъ: жреческія функціи не исполнялись ли на Критѣ вообще женщинами? „Одно указаніе, говоритъ Дюссо, которымъ нельзя пренебречь, разъ установлено сходство съ культомъ умершихъ и культомъ боговъ, дано недавно раскрашеннымъ саркофагомъ, найденнымъ въ агіа триадѣ вблизи Феста (города на южномъ берегу Крита). Три мужчины, несущіе дары умершему, одѣты въ женское платье, также одѣтъ и игрокъ на лирѣ, стоящій позади женщины совершающей возліаніе. Саркофагъ агіа триады повидимому характеризуетъ переходную эпоху, когда мужчинѣ въ погребальныхъ обрядахъ дозволялось принимать только второстепенное участіе и когда для этого онъ долженъ былъ одѣваться въ женское платье. Искусство долго сохраняло память объ этомъ въ изображеніяхъ Аполлона цитаредскаго“²⁾ (въ женскомъ платьѣ).

Время непосредственно предшествовавшее эпохѣ троянской войны обычно называется микенскимъ. Раскопки открыли цѣлую микенскую культуру. Мы назвали это время вѣкомъ Миноса, потому что и традиція и новѣйшія раскопки подтверждающія ее даютъ основанія для заключенія, что греческая жизнь въ ея первой частіи еще миеологической, а частію уже исторической стадіи оказывается связан-

¹⁾ Павсавія, *op cit* X, 12, 10 Стр. 771.

²⁾ R. Dussaud, *Questions mycéniennes* Rev. de l'Hist. d. Relig. 1905, № 1, p 27

ной съ Критомъ и важнѣйшіе моменты ея приуроченными къ Миносу. Но конечно, не на основаніи раскопокъ на одномъ только Критѣ можно возстановить догомеровское время. Микены и Тиринѣ въ Арголидѣ, Орхоменъ въ Беотіи, Амиклы въ Лаконіи, Аттика даютъ много глубоко поучительнаго матеріала. Для пониманія религіозныхъ вѣрованій народа всегда представляется важнымъ изученіе практиковавшихся имъ способовъ погребенія. Въ этомъ отношеніи раскопки доставили драгоцѣнныя данныя. Въ Микенахъ уже давно были извѣстны стѣны древняго акрополя и ихъ такъ называемыя львиныя ворота. Это — барельефъ на главной двери крѣпости. Представлены два льва въ стоячемъ положеніи. Ихъ раздѣляетъ колонна. Заднія лапы стоятъ на землѣ, переднія опираются на площадку поддерживающую колонну. Головы не сохранились. Львы поставлены бокомъ, но головы ихъ несомнѣнно были повернуты лицомъ къ зрителю и возможно—съ видомъ угрожающимъ ¹⁾. Левъ—символъ силы, въ данномъ случаѣ—силы охраняющей входъ. Микенскіе львы—гени охранители. За львиными воротами Шлиманъ въ 1876 г. открылъ шахтовые могилы съ массою въ нихъ утвари. Это открытіе и прославило его имя. Адлеръ доказалъ, что львиныя ворота и находящійся за ними валъ явились уже позднѣе могилъ найденныхъ Шлиманомъ. Стиль погребенныхъ стелъ поставленныхъ на этихъ гробахъ древнѣе стиля львиныхъ воротъ. Некрополь окруженъ оградой изъ каменныхъ плитъ. Эта ограда представляетъ собою *τέμενος*—огражденіе священнаго мѣста. Нѣкоторые предполагали, что первоначально надъ микенскими могилами были курганы (*tumulus*,—*τύμβος*), и что они были срыты впоследствии, но никакого слѣда употребленія кургановъ въ микенскую эпоху не найдено. Въ некрополь несомнѣнно хоронили микенскихъ владыкъ. Лица покойниковъ были покрыты золотыми масками можетъ быть для того, чтобы обезпечить сохраненіе лица или его чертъ, маски употреблялись изъ тонкаго золота. Усопшіе облечены въ парадныя одежды. Около нихъ ихъ оружіе и самые драгоцѣнные предметы утвари. Въ гробахъ были изображенія царскаго дворца. Найденъ алтарь. Остатки костей свидѣтельствуютъ о жертвахъ, которыя при-

1) Perrot et Chipiez. L' Histoire de l' art dans l' antiquité T. 6 p 400

носили умершимъ. Во весь микенскій періодъ были въ употребленіи человѣческія жертвы, о чемъ свидѣтельствуютъ кости находимыя на могилахъ. На могилахъ ставились стелы лицевою стороною обращенныя къ западу. Культъ предковъ былъ сходенъ съ культомъ боговъ. Алтари воздвигнутые надъ могилами сходны съ алтарями богамъ, наприм., съ алтаремъ находившемся при входѣ въ тиринескій дворецъ. Въ эпоху Гомера такіе алтари посвящали Зевсу Эркію (*Ερκεῖος*)—хтоническому. Рисунки на саркофагахъ изъ Палеокастро и Феста на Критѣ дали поводъ для заключенія, что культъ предковъ находился въ связи съ почитаніемъ небеснаго бога съ двойнымъ топоромъ. Изъ этого объясняется присутствіе въ гробамъ микенскаго акрополя золотыхъ изображеній представляющихъ бычачью голову, между рогъ которой находится двойной топоръ. Это — атрибуты критскаго Зевса. Миѣны представляютъ Зевса предкомъ микенскихъ героевъ. Гробовыя реликвіи точно также говорятъ объ ихъ близости. Позднѣе въ Микенахъ являются гробы съ купольною надстройкою. Какъ они возникли, неизвѣстно. Допускаютъ возможность образованія ихъ изъ круговыхъ оградъ. Если устроить изъ камней круговую ограду для одного гроба, на нижній рядъ камней поставить другой, причемъ радіусъ второго круга сдѣлать меньше, чѣмъ у перваго, надъ вторымъ поставить третій рядъ еще съ меньшимъ радіусомъ и т. д., то и получится куполь.


Колонна, находящаяся между микенскими львами, подала поводъ къ гипотезѣ, что колонны въ микенское время были аниконическимъ изображеніемъ божества, т. е. изображеніемъ не въ видѣ иконы или идола, а неиконнымъ, символическимъ. Идолъ въ религіозномъ культѣ есть позднѣйшее явленіе и въ сущности представляетъ собою усовершенствованный символъ. Такъ, сначала столбъ поставленный на границѣ, отмѣчая собою границу, символизировалъ въ тоже время и бога границы. Затѣмъ верхней части столба постепенно стали придавать видъ человѣческой головы. Такъ, сначала были символы совершенно условные, а потомъ стали употреблять символы сами по себѣ указывающіе на то, что они обозначаютъ. Во дворцѣ Миноса уже находятся идолы. Ихъ находили и въ другихъ мѣстахъ той же эпохи, но они еще очень грубы: или все туловище представляетъ собою

цилиндръ, или обдѣлана только голова и верхняя часть тѣла у идола. Здѣсь какъ бы совершался переходъ отъ первоначальнаго символа къ идолу. Несомнѣнно, что въ такую переходную пору символъ не могъ утратить своего значенія, и колонны могли собою подразумѣвать бога, но справедливо также отмѣчаютъ, что не всякой колоннѣ должно придавать религіозное значеніе. Большая часть колоннъ имѣла архитектурное, практическое назначеніе, и даже изображеніе двойныхъ топоровъ на такихъ колоннахъ не ведетъ къ мысли, что они боги. Двойные топоры—религіозная эмблема—могли быть начертываемы на нихъ съ магическою цѣлью — укрѣпить ихъ прочность.

На фрескѣ въ Кносѣ имѣются изображенія, для которыхъ естественно подсказывается названіе рога и которыя мысли нѣкоторыхъ направили къ рогамъ ветхозавѣтнаго жертвенника (см. Исх. XXVII, 2; XXVIII, 2; 3 Царст. 1, 50; II, 28; Псал. CXVII, 27; Іуд. IX, 8; Амос. III, 14). Но высказываютъ вѣроятную догадку, что эти рога—божественный символъ, такъ сказать, второй степени. Двойной топоръ есть атрибутъ бога, быкъ есть атрибутъ бога, но рога уже атрибутъ атрибута.

Предметы и рисунки найденные при раскопкахъ даютъ возможность судить о нѣкоторыхъ актахъ культа. Такъ можно составить точное понятіе о нѣкоторыхъ религіозныхъ жестахъ. Жестъ почитанія выражался поднятіемъ рукъ ко лбу такъ, какъ будто почитатель хочетъ защитить свои глаза отъ слишкомъ сильнаго свѣта. Жестъ благословенія выражался такъ: богъ или богиня поднимаютъ обѣ руки, предплечье они держатъ горизонтально, отъ локтя руки подняты вертикально. Указываютъ еще на существованіе жеста плодородія: руки приложены къ груди. Прежде думали, что такія фигуры представляютъ собою исключительно идоловъ, но открытія въ Палеокастро на Критѣ показали, что такія фигурки часто имѣли характеръ votivный (посвященій), что они представляютъ собою не только женщинъ, но и мужчинъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ жесты статуэтокъ заставляютъ задумываться о томъ, что представляютъ статуэткі. Такъ найдено — хотя и не очень большое число статуэтокъ, представляющихъ фигуры такого или приблизительно такого типа: лицо въ высокомъ головномъ уборѣ имѣетъ на себѣ передникъ, правую руку держитъ такъ, какъ будто кого хочетъ поразить ору-

жіемъ, въ лѣвой имѣеть щить. Высказываются [разныя догадки—изображаютъ ли подобныя фигуры воиновъ, боговъ или героевъ въ родѣ Геракла? Весьма возможно, что этимъ статуэткамъ усвоилось различное значеніе, и представляется весьма вѣроятнымъ, что нѣкоторыя изъ нихъ изображали собою героевъ.

На основаніи найденныхъ находокъ полагаютъ, что въ Критѣ былъ культъ креста. Эвансъ, производившій раскопки на Критѣ, на основаніи того, что въ юго-западной части кносскаго дворца выгравировано много двойныхъ топоровъ, полагаетъ, что эта часть предназначалась для религіозныхъ церемоній. Предметы найденные тамъ по его заключенію представляютъ религіозную утварь. Первая фигура представляетъ богиню обвитую змѣями, какъ богиня въ Гурніѣ, вторая представляетъ спутницу богини, платья и пояса имѣютъ характеръ вотивный, вазы для возліяній и остатки оленьевъ роговъ свидѣлствуютъ о принесеніи жертвъ. Наконецъ, здѣсь находится мраморный крестъ, который Эвансъ и предполагаетъ центромъ культа. Дюссо справедливо замѣчаетъ, что по такому толкованію кносскихъ находокъ получается впечатлѣніе, что тамъ служили нѣчто въ родѣ черной мессы. На самомъ дѣлѣ въ ту отдаленную эпоху дворецъ гражданскаго вождя естественно могъ становиться и религіознымъ центромъ, но нѣтъ дѣйствительныхъ основаній заключать, что въ помѣщеніи, о которомъ говоритъ Эвансъ, отправлялся религіозный культъ. Почему онъ полагаетъ, что найденныя вазы употреблялись тамъ для возліяній? Если бы тамъ приносились жертвы, то естественно было бы тамъ найти кости, а рога могли употребляться и въ видѣ украшенія и въ видѣ религіознаго символа. Наконецъ — и это въ данномъ вопросѣ самое главное,—гдѣ основанія, что культъ имѣлъ своимъ предметомъ крестъ, а не что-либо иное? Въ арійскихъ племенахъ за вѣка до Р. X. крестъ былъ распространеннымъ религіознымъ символомъ. Это такъ называемая свастика. Свастика есть гаммическій крестъ, т. е. крестъ изъ четырехъ гаммъ  Бертранъ въ своемъ капитальномъ трудѣ *La Religion des Gaulois* ¹⁾ полагаетъ, что это—символь

¹⁾ Р. р. 140—190.

солнечный, свастика обыкновенно изображалась вмѣстѣ съ солнечными богами, съ явными солнечными символами. Гаммическій крестъ есть самое упрощенное изображеніе свастики, свастика представлялась и въ видѣ четырехъ человѣческихъ ногъ, исходящихъ изъ общаго центра, тогда получалось изображеніе круговаго движенія, говорящее о солнцѣ. Гаммическій крестъ несомнѣнно имѣлъ значеніе профилактическаго амулета. Подобное значеніе имѣли и изображенія колеса порою со свастикой внутри, уже явно указывающія на солнце. Свастика была распространена у индусовъ и у кельтовъ. Крестъ найденный на Критѣ даетъ возможность предполагать, что и здѣсь онъ имѣлъ значеніе религіознаго символа и притомъ такого же, какъ въ Индіи и Галліи. Но безусловно изъ данной находки нельзя заключать, что здѣсь было больше, чѣмъ въ тѣхъ странахъ и что крестъ былъ предметомъ особаго культа ¹⁾.

Доисторическая Греція, благодаря раскопкамъ, встаетъ изъ подъ земли. Темныя сказанія древнихъ грековъ постепенно освѣщаются яснымъ свѣтомъ. Но нетрудно видѣть, что если миѣны объясняются при помощи археологическихъ находокъ, то и археологическія находки истолковываются при помощи миѣновъ. Есть и еще начало, которое помогаетъ выяснять прошедшее, порою представляетъ возможность разрѣшить недоумѣнія, возникающія отъ сопоставленія религіозной поэзіи (миѣологии) съ религіозной археологіей. Это начало—сравнительное изученіе исторіи религій. Немного доселѣ добыто этимъ изученіемъ, но кое-что добыто. Всѣ данныя этого изученія утверждаютъ въ мысли, что естественное человѣчество въ лицѣ самыхъ различныхъ народовъ проходило аналогичные этапы религіозной исторіи. Начало жизни народа въ религіозной сферѣ обычно характеризуется развитіемъ натурализма и анимизма. Вступивши на путь высшей культуры, народы постепенно забываютъ смыслъ своихъ первоначальныхъ вѣрованій, которыя у нихъ постепенно смѣняются болѣе высокими, но у нихъ остаются обряды, изреченія связанныя съ прошлымъ. Ихъ можно извлекать изъ литературныхъ памятниковъ, какъ отголоски пережитой эпохи.

¹⁾ О раскопкахъ на Критѣ и объ остаткахъ миѣнской культуры см. R. Dussaud, *op. cit.* и Perrot et Chipiez. *op. cit.* T 6

Этимъ методомъ реставраціи прошлаго нерѣдко злоупотребляютъ въ угоду предвзятыхъ теорій, но злоупотреблять можно всякимъ орудіемъ и изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что оно совсѣмъ негодно.

Натурализмъ и анимизмъ—понятія близкія между собою. Натурализмъ предполагаетъ проявленіе божественнаго въ стихіяхъ, въ явленіяхъ и естественныхъ предметахъ природы. Но божественное есть духовное, и предполагая божественное въ природной жизни, натурализмъ становится анимизмомъ. Но анимизмъ должно отличать отъ фетишизма. Анимизмъ предполагаетъ за стихіями существованіе духовъ, какъ болѣе или менѣе опредѣленныхъ индивидуумовъ. Фетишизмъ видитъ проявленіе божественной силы въ предметахъ и вообще въ нижечеловѣческихъ существахъ, но онъ не персонифицируетъ этой силы. Фетишизмъ есть магизмъ. Мы встрѣчаемъ существованіе его у грековъ миносской эпохи. Бетили найденные въ Кноссѣ и другихъ мѣстахъ свидѣлствуютъ намъ, что камни почитались, и нельзя сомнѣваться, что въ нихъ предполагали магическую силу. У Павсанія есть любопытное сообщеніе о жителяхъ города Теспіи въ Беотіи. „Изъ боговъ, говоритъ онъ, теспіяны издревле болѣе всего чтутъ Эрота, у нихъ есть очень древнее изображеніе этого бога—простой необтесанный камень. Кто ввелъ въ Теспіяхъ обычай наиболѣе почитать Эрота, неизвѣстно“ ¹⁾. Происхожденіе культа теспійскаго камня, очевидно, было забыто, но несомнѣнно, что простой камень могъ стать символомъ бога только лишь тогда, когда въ немъ усмотрѣли что-либо божественное. Естественно почитать аэролитъ, такъ какъ онъ имѣетъ небесное происхожденіе. Необычная форма камня можетъ тоже привести къ его почитанію. Повидимому этого не было въ данномъ случаѣ. Возможно, что какія-либо событія, удачи были связаны съ камнемъ. Въ немъ проявилась магическая сила и его стали почитать. Потомъ его связали съ Эротомъ. Почему именно съ этимъ богомъ? Объ этомъ можно только гадать. Эротъ въ Теспіи почитался болѣе другихъ боговъ, а данный камень могъ проявить въ себѣ болѣе божественнаго, чѣмъ что-либо другое. Наиболѣе чудотворный камень и стали считать орудіемъ и вмѣстѣ символомъ нац-

¹⁾ Павсанія, *op. cit.* IX, 27, 1 стр 719

болѣе почитаемаго бога. Въмѣстѣ съ литолатріей — почитаніемъ каменьевъ мы находимъ въ Греціи и дендролатрію — почитаніе растений. Священный додонскій дубъ — не моложе Миноса. Въ городѣ Веѣ, или Беѣ (на югѣ Лаконики) почитали мирту. Для объясненія этого существуетъ мифъ. Гераклидъ Вей собралъ около себя выходцевъ изъ трехъ городовъ, чтобы основать съ ними новый городъ. Имъ было проричаніе: селиться, гдѣ укажетъ Артемида. Когда они вышли въ поле, то увидѣли зайца, въ этомъ зайцѣ они признали своего путеводителя. Заяцъ исчезъ въ миртовомъ кустѣ. На этомъ мѣстѣ и былъ основанъ городъ ¹⁾. Это объясненіе заставляетъ думать, что дѣйствительное происхожденіе культа мирты забыто. Священныхъ деревьевъ повидимому было много. Павзаній пишетъ: „еслибы я, слѣдуя эллинскимъ рассказамъ, захотѣлъ перечислить всѣ древнія деревья, какія еще сохранились и зеленѣютъ, то самымъ древнимъ деревомъ будетъ ива, растущая въ святилищѣ Геры на островѣ Самосѣ. За нею слѣдуютъ: додонскій дубъ, аеинская маслина, что въ акрополь, и такое же дерево на островѣ Дилосѣ; третьимъ древнѣйшимъ деревомъ сирійцы признали бы свой лавръ, а четвертымъ нужно признать яворъ Менелая“ ²⁾. Понятно, не съ ботанической точки зрѣнія интересуется Павзаній древностью деревьевъ. Ива Геры, дубъ Зевса, маслина Аеины, все это — сватыни. Въ порядкѣ восхожденія существъ за дендролатріей слѣдуетъ зоолатрія — почитаніе животныхъ. Оно имѣло мѣсто въ Греціи и въ позднія историческія времена. Почитались змѣи. Въ аеинскомъ акрополѣ содержали змѣю, которой ежемѣсячно давали медовую лепешку. Аеинскія раскопки дали не мало изображеній змѣи, какъ бога. Нашли даже рельефъ, на которомъ изображенъ змѣи и вверху надпись *ΗΡΑΚΛΕΙΔΗΣ ΤΩ ΘΕΩ* — гераклидъ богу ³⁾. Мифологія и литературные памятники даютъ возможность съ несомнѣнностію установить существованіе въ древней Греціи тотемизма. *Тотемъ* — терминъ взятый у сѣвероамериканскаго племени оджибавеевъ. На языкѣ ихъ тотемъ обозначаетъ наименованіе и знакъ, гербъ клана, названіе животнаго, для

¹⁾ Ibid. III, 22, — 11—12, стр. 366.

²⁾ Ibid VIII, 23, 5, стр. 632.

³⁾ Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion. 1903. p. 20.

котораго у клана существуетъ спеціальнѣйшій культъ. Подъ тотемомъ разумѣютъ классъ какихъ-либо предметовъ (но никогда не разумѣютъ единичный предметъ или вообще индивидуума), главнымъ образомъ классъ какихъ-либо животныхъ, въ каковомъ классѣ племя или родъ или сословіе или даже полъ видятъ своего спеціальнаго патрона и которому оказываютъ религіозное почитаніе. Нерѣдко тотемическія животныя считаются предками почитающаго ихъ племени. Такъ офіогены (*οφιογενείς*) изъ города Парія (у Геллепонта въ Мизіи между Лампсакомъ и Адрастеей, см. Герод. 5, 117; Ксеноф. *anabasis* 7, 2, 7; Страб. 13, 588), какъ показываетъ самое ихъ имя, производили себя отъ змѣя. Такъ мирмидоняне (*μυρμηδών*—муравейникъ, *μύρμηξ*—муравей) по міеологіи имѣютъ своими предками муравьевъ, которые были превращены въ людей послѣ того, какъ люди на островѣ Эгинѣ были истреблены чумой (Овид. метамор. VII, 520—655; Страб. VIII, 16). Въ приведенныхъ примѣрахъ народы принимаютъ имена тотемовъ, отъ которыхъ произошли. Эти примѣры можно значительно умножить. Таковы кинады (собачьи) въ Аѳинахъ, гирпы Самнія (*Ἴρπιοι*—на діалектѣ самнитянъ значитъ волки), мизійцы (*μῦς*—мышь, мышинные), ликійцы (*λίχος*—волкъ), аркадяне—медвѣжьи (арктадяне, *ἄρκτος*—медвѣдь, миѳы объ аркадянахъ разнорѣчивы, между прочимъ по нѣкоторымъ мать Аркаса, племеннаго героя аркадянъ, была превращена въ медвѣдицу). Въ Аркадіи почиталась медвѣжья Артемида. Тотемы оказываютъ помощь почитающимъ ихъ племенамъ и лицамъ. Нѣкоторые изъ этого хотя бы объясняютъ сказаніе объ Аріонѣ, котораго спасъ дельфинъ. Такъ какъ тотемы вообще охраняютъ своихъ, то и ихъ шкуры должны имѣть охранительное дѣйствіе и употребленіе этихъ шкуръ въ видѣ одежды должно имѣть религіозное значеніе. Такъ имѣвшіе быть посвященными въ мистеріи Сабазія покрывались шкурою оленя. Аттическія дѣвочки въ возрастѣ между пятью—десятью годами назывались *ἄρκτοι* и одѣтыя въ медвѣжьи шкуры служили культу медвѣжьей Артемиды. Если тотемы принадлежатъ къ опаснымъ животнымъ, то они не приносятъ вреда своимъ по рожденію. Офіогенамъ повидимому нечего бояться змѣй. Отсюда возникли какъ называемыя тотемическія ордаліи. Для того, чтобы установить законность принадлежности какого либо лица.

относительно котораго возникло сомнѣніе, къ извѣстному племени, нужно свести его съ тотемомъ, и если тотемъ въ родѣ медвѣдя или волка, не тронетъ его, фактъ законности признается констатированнымъ. Разумѣется, подобныя ордалии не вселяли вѣры во всегдашнюю безопасность отъ тотема. Къ тотемамъ должно относиться почтительно, но иногда ихъ приходится убивать. Убійца является преступникомъ и долженъ подлежать наказанію. Практика выработала различныя приемы для спасенія того, кто убиваетъ. Примѣры представляютъ афинскія буеоніи. Быкъ, который ѣсть священные пироги и потомъ приносится въ жертву, разсматривается, какъ идущій самъ свободно на закланіе. Послѣ жертвоприношенія ведется фиктивный процессъ, на которомъ устанавливается, что убійца не виновенъ, что виновенъ только ножъ, и ножъ бросаютъ въ море. Здѣсь мы видимъ тотемизмъ сплетенный съ анимизмомъ. За ножомъ мыслится какое-то духовное начало, для котораго наказаніе ножа является карой. Тотемизмъ естественно связывается еще съ табу. *Tabu*—полинезійскій терминъ, обозначающій запрещеніе. Табу можетъ простираться на мѣста, въ которыя нельзя входить, на роды пищи, на занятія, на слова и трудно указать, на что могло бы не распространяться табу. Табу можетъ быть для цѣлаго племени, для отдѣльнаго сословія, для пола, для единичныхъ лицъ. Въ общемъ табу запрещаетъ или то, что священо, или то, что проклято. И греческія слова *ἅγιος* и *ἑρὸς* все равно какъ латинское *sacer*, обозначаютъ не только священное, но порою и проклятое или заклятое. Одиссея начинается сообщеніемъ о томъ, что спутники Улисса погибли отъ того, что нарушили табу:

Гибель они на себя навлекли святотатствомъ, безумцы,
Съѣвши быковъ Геліуса, надъ нами ходящаго бога (Одис.
1, 7—8).

Тотемическія животныя могутъ служить предметомъ заботы и ухода, какъ представляющія собственность какого-либо божества, и вмѣстѣ съ тѣмъ не употребляются въ пищу. Такія животныя порою содержались около храмовъ и святилищъ. Таковы были бараны посвященные Геліусу въ Аполлоніи Эпирской, телки посвященныя Персефонѣ въ Кизикѣ, мыши Аполлона — въ Гамакситосѣ троядскомъ. Въ иліадѣ представляется священной рыба (XVI, 407; *ἱερὸν ἰχθῆν* Гнѣ-

дичемъ переведено: великую рыбу). У Платона сообщается, что будто во время военной кампаніи гомеровскіе войны никогда не ѣли рыбы (Resp. 404 В.). Въ одиссеѣ два раза говорится о ловлѣ рыбы, причемъ какъ бы въ оправданіе ловившимъ прибавляется: „голодь томилъ ихъ“ (Од. IV, 969; XII, 332). Своеобразно было отношеніе грековъ къ свиньямъ. Въ элевзинскихъ таинствахъ фигурировалъ поросенокъ. Артемидѣ сикіонской приносили въ жертву всякихъ животныхъ кромѣ свиней¹⁾. На Критѣ свиньи почитались священными и ихъ не ѣли. Свинопасы у Гомера представляются священными, и мы встрѣчаемся съ выраженіемъ дико звучащимъ для нашего слуха: „свинопасъ богоравный“ (Одис. XVII, 512). Греки недоумѣвали: считаютъ ли евреи свиней нечистыми или священными²⁾. Табу простиралось и на то, что свято, и на то, что слишкомъ низко. Но иногда къ тому, что считалось святымъ, отношеніе было иное. Отъ него не удалялись, наоборотъ, къ нему старались приблизиться. Тотемическихъ животныхъ ѣли, и эта ѣда была особеннымъ священнымъ актомъ. Фирмикъ Матернъ говоритъ о религіозномъ обрядѣ критянь: „они терзаютъ живого быка зубами и разбѣгаются съ нестройными криками и воплями по лѣснымъ чащамъ, дѣлая видъ, что бѣшенствуютъ въ безуміи“³⁾. И миѣны и раскопки на Критѣ одинаково свидѣтельствуютъ о близости быка къ божеству, о томъ, что быкъ былъ атрибутомъ небснаго Бога. Тогда пожираніе быка могло быть мистическимъ актомъ, усвоеніемъ въ себя Божества.

Въ почитаніи камней, растений и животныхъ болѣе выступаетъ натурализмъ, чѣмъ анимизмъ. Но натурализмъ отступаетъ на задній планъ въ почитаніи духовъ и предковъ. Фалесу приписываютъ изреченіе: „все одушевлено и въ то же время преисполнено демоновъ“⁴⁾. Это изреченіе фило-

1) Павсанія, op. cit 11, 10, 5, стр 263.

2) Многіе факты и соображенія относительно тотемизма и табу представлены С Рейнахомъ въ его Cultes, Mythes et Religions T. 1—2, 1905—1906. T. 1. Phénomènes généraux de totemisme animal. T. 11. Coup d'oeil sur les divers tabous.

3) Цитатъ изъ В. Иванова — Эллинская религія страдающаго бога (Новый путь, 1904, № 5, стр. 29) De ergote profan. relig. 6.

4) Таннери, Первые шаги древне-греческой науки. Перев. съ предисл. А. Введенскаго. Приложение. Доксографія. Фалесъ. стр. 6.

софа представляет собою не новое положеніе, а выраженіе вѣрованій всѣхъ эллиновъ въ древности. За міромъ физическимъ, видимымъ скрывается міръ духовный. Его нельзя назвать невидимымъ. Если съ одной стороны невидимымъ можетъ быть и матеріальное—таковъ подземный міръ, скрывающійся во мракѣ, то съ другой стороны духи не совершенно лишены того, что доступно человѣческому взору. Они имѣютъ видимыя формы, только эти формы лишены той грубости и косности, которыя присущи человѣческому тѣлу. Тѣ формы, въ которыхъ являются духи, лучше всего уподобить воздуху, облакамъ, тѣнямъ, лунному сіянію и солнечному свѣту. Изъ этого уподобленія слѣдуетъ, что эти формы способны легко измѣняться, какъ легко измѣняются формы тѣни, и что эти оболочки духовъ могутъ становиться и невидимыми, какъ невидимъ воздухъ. Они должны отличаться удобоподвижностію, какъ вѣтеръ, и ихъ такъ же трудно уловить, какъ лучъ луны. Два типа такихъ духовныхъ существъ знала древняя Эллада: нимфы и демоновъ *Númpai* (*νύμφη* значитъ невѣста, дѣвушка, новобрачная, невѣстка)—божества источниковъ, рѣкъ, морей, пещеръ, горъ и лѣсовъ. Онѣ представлялись въ видѣ юныхъ дѣвъ. Онѣ назывались различно, смотря по тому, съ чѣмъ связывалось ихъ существованіе — съ моремъ, рѣкою, горою. Почитаніе нимфъ источниковъ, скалъ или деревьевъ нужно отличать отъ почитанія священныхъ источниковъ, камней и деревьевъ. Послѣднее имѣетъ фетишистическій характеръ. Почитали божественную силу въ естественномъ предметѣ, но эта сила мыслилась неопредѣленной и неотдѣлимой отъ объекта, къ которому приурочивалась. Наоборотъ, нимфы—существа опредѣленнаго типа и представляемыя отдѣльно отъ той среды, къ которой онѣ приурочены. Ихъ связь съ средою состоитъ въ томъ, что разъ разрушается среда, погибаютъ и онѣ. Иссякаетъ источникъ, умираютъ и нимфы подобно тому, какъ послѣ высыханія рѣки погибаютъ рыбы. Нимфы вообще небезсмертны. Нимфы деревьевъ назывались дріадами. Было представленіе, что у отдѣльныхъ деревьевъ были дріады (это не могло предполагаться дѣйствительно относительно *всѣхъ* деревьевъ), которыя преимущественно назывались гамадріадами (*γάμαδριάδες*). Вслѣдствіе связи, которая существовала между нимфами и населяемою ими средою

гамадриада должна была погибать вмѣстѣ съ гибелью дерева. Связь гамадриады съ деревомъ древній грекъ долженъ былъ мыслить подобною связи души съ тѣломъ въ человѣкѣ. Душа по представленіямъ некультурныхъ людей оставляетъ человѣка во время сна, въ обморокъ, вообще обладаетъ нѣкоторою самостоятельностью по отношенію къ тѣлу. Душа и мыслилась имѣющею нѣкоторую свою форму. Самостоятельность дриады мыслилась гораздо большею, чѣмъ самостоятельность человѣческой души, но подобною. Нимфѣ почитали. Имъ приносили жертвы, которыми являлись козы, бараны, молоко и масло. Вино нимфамъ не приносилось никогда. Разсматривались нимфы, какъ благодѣтельныя силы. Онѣ являлись питательницами растеній, стадъ и людей, содѣйствовали произрастанію и умноженію жизни. Сообразно съ этимъ онѣ носили различныя наименованія (*καρποτρόφοι* — плодопитательницы, *χοιροτρόφοι* — мужепитательницы). Но нельзя думать, какъ это допускаетъ Шантепи ¹⁾, что уже съ глубокой древности греческая мысль выработала цѣлую систему божествъ съ опредѣленными, строго разграниченными функціями по отношенію къ плодородію и культурѣ. Тѣ названія, въ которыхъ Шантепи видитъ собственныя имена, надо полагать, сначала были нарицательными. У Геродода имѣется такое свидѣтельство. „Пелааги, говоритъ онъ, приносили жертвы богамъ, не называя ихъ по имени. Это мнѣ рассказывали въ Додонѣ. Они называли ихъ просто богами, *θεοὺς*. Много спустя послѣ они приняли отъ египтянъ имена всѣхъ боговъ за исключеніемъ Діониса. Позднѣе они послали спросить додонскаго оракула: могутъ ли они употреблять имена боговъ, которыя сообщили имъ варвары. Оракулъ сказалъ, чтобы они пользовались этими именами. Съ этой эпохи пелааги приносятъ жертвы богамъ, называя ихъ по имени, и эти имена они передали эллинамъ (Истор. 11, 52). Это свидѣтельство представляетъ собою отголосокъ какого то воспоминанія о безыменныхъ богахъ. Такіе боги, мы знаемъ, были въ Греціи и до самыхъ послѣднихъ временъ язычества (Дѣян. XVII, 23). Въ этомъ сказывалось повидимому стремленіе уклониться отъ слишкомъ детальной классифика-

¹⁾ Шантепи де-ля Соссей, Исторія религій. Перев. подъ редакц. Лнда. Т. 2-я стр. 252.

ціи и номенклатуры. Но такое уклоненіе еще болѣе естественно въ древнее время. Должно замѣтить еще, что отчетливая номенклатура предполагаетъ собою развитую персонификацію. А персонификація такого рода предполагаетъ за собою предварительное долгое упражненіе въ абстрагированіи понятій. Вотъ, почему думается, что нимфы древней Эллады не были особенно дифференцированы и строго опредѣлены. Нимфы обыкновенно называются дочерьми Зевса. Но у Гомера въ одномъ мѣстѣ одиссеи (X, 350—351) говорится о нимфахъ, служившихъ Цирцеѣ:

Всѣ онѣ дочери были потоковъ и роцъ и священннхъ

Рѣкъ, въ необъятное лоно глубокаго моря бѣгущихъ.

Это мѣсто считается позднѣйшимъ. Но мы склонны думать, что мысль выраженная въ немъ есть древнѣйшая. Гомеровская генеалогія искусственна. Воображеніе грека населило міръ нимфами раньше, чѣмъ стало думать объ ихъ происхожденіи и прежде всего должно было связать ихъ происхожденіе съ тѣмъ, съ чѣмъ была связана ихъ судьба.

Въ опредѣленіи нимфъ, какъ существъ представляющихъ что-то промежуточное между богами и людьми, есть неустойчивость. Нѣкоторыя нимфы (Калипсо) какъ бы поднимаются до божества, нѣкоторыя, какъ гамадриады, порою являются болѣе немощными, чѣмъ человѣкъ. Эта неустойчивость, опредѣляемая, такъ сказать, зыбучею природою нимфъ, присуща и другому типу духовъ—демонамъ (*δαίμων*), но демоны явно приближаются къ богамъ болѣе, чѣмъ нимфы. Термины демонъ и богъ являются иногда взаимно замѣнимыми. Демоны, это—духи чрезвычайно разнообразныхъ типовъ. Есть демоны—покровители рода, есть демоны содѣйствующіе человѣку въ его начинаніяхъ, есть демоны мстители, наконецъ, вообще злые демоны, и эволюція образа демона шла въ томъ направленіи, что ему все болѣе и болѣе стали усвоить темныя качества. Несомнѣнно, что широко развитое ученіе о демонахъ есть достояніе позднѣйшей эпохи. Много надъ нимъ поработала философская мысль. Но эта мысль только развила и разработала народныя вѣрованія. Основа этихъ вѣрованій общеарійская; между эллинскими демонами и персидскими ферверами ¹⁾ можно установить не мало точекъ соприкосновенія.

¹⁾ О ферверахъ см. С. Глаголева—Изъ чтеній о религій стр 99—100

Съ культомъ нимфъ и демоновъ стоитъ въ близкой связи культъ усопшихъ или предковъ. Некультурнымъ народамъ еовершенно чужда мысль, что со смертію тѣла, съ прекращеніемъ въ немъ фізіологическихъ функцій погибаетъ все живое въ человѣкѣ. Намъ приходилось слышать, что точку зрѣнія, согласно которой душа есть недѣлимая и неразрушимая субстанція (личность), называли наивнымъ реализмомъ. Вѣрна или невѣрна эта точка зрѣнія, говорятъ, она должна быть названа наивнымъ реализмомъ, потому что представляетъ вещи такими, какими они предносятся непосредственному наивному сознанію. Разсужденія эти очень наивны. Непосредственному наивному сознанію душа не представлялась въ видѣ недѣлимой субстанціи. Возводитъ къ единой метафизической сущности многообразіе явленій некультурные люди—не мастера. Они легко различили одушевленное отъ неодушевленнаго, въ первомъ они признали болѣе тонкую матерію (*ψυχή*—дыханіе), второе являлось имъ обычно въ видѣ матеріи грубой. Такъ какъ душа появлялась различно, то не только ее считали сложною, но и допускали существованіе двухъ душъ въ человѣкѣ. Душу не мыслили абсолютно безсмертною, но и не ставили ея существованіе и въ безусловную зависимость отъ тѣла. Любопытно, что народное представленіе обычно склонялось считать душу маленькимъ тѣломъ: ее представляли въ видѣ птички, въ видѣ маленькаго человѣка. Послѣднее представленіе, полагаютъ, состоитъ въ связи съ нѣкоторыми наблюденіями. Человѣкъ, смотрящій въ глаза другому, видитъ въ его зрачкахъ собственное уменьшенное изображеніе. Но говорятъ, первобытный человѣкъ, вообще плохо знакомый съ зеркаломъ и не имѣющій никакого понятія о теоріи сферическихъ зеркалъ, видѣлъ въ маленькомъ человѣкѣ зрачка не себя, а душу того, кому принадлежалъ глазъ. Изъ глазъ выглядывала на собесѣдника душа—куколка. Зрачекъ по гречески *κόρη*, что въ то же время значить и дѣвочка. Когда человѣкъ умираетъ, зрачекъ тускнѣетъ и теряетъ отражательную способность. Маленькій человѣкъ исчезаетъ. Отсюда представленіе, что душа вышла изъ тѣла ¹⁾. Къ этой

¹⁾ О душѣ-куколкѣ см. Eugène Monseur—L' Ame pupilline. Rev. de l' Histor. d. Relig. 1905, № 1.

теоріи зрачковой души позволительно относиться *cum grano salis*. Возможно, что она допускаетъ буквальное пониманіе тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ имѣетъ мѣсто метафора. Но самый фактъ, что душу представляли въ видѣ маленькаго человека или даже спеленатаго младенца, несомнѣненъ.

Вѣра въ загробное существованіе души выражается въ погребальныхъ обрядахъ. Обряды эти въ значительной мѣрѣ выясняютъ и то, какія представленія имѣются о загробной жизни душъ у совершителей обрядовъ. Мы видимъ у грековъ большую заботу о погребеніи. Даже врагамъ обыкновенно (исключая случаи крайняго озлобленія) не отказывали въ немъ. А хоронить своихъ это—обязанность возложенная на людей неписанными, непреложными божественными законами. Аѣинскіе полководцы, одержавшіе побѣду при аргинузскихъ островахъ въ 406 г., были присуждены къ смерти за то, что не собрали и не похоронили своихъ павшихъ воиновъ, хотя они это допустили не по небрежности, а вслѣдствіе бури. Съ умершими клали предметы, которые имъ были нужны въ этой жизни, оружіе, утварь. Громадное количество раскрашенныхъ глиняныхъ сосудовъ, находящееся въ европейскихъ музеяхъ, извлечено изъ древнихъ эллинскихъ могилъ. Если бы по мысли хоронившихъ со смертію кончалось все, то греки, какъ и другіе народы, не стали бы производить громадныхъ затратъ на похороны, не отнимали бы у себя нужныхъ вещей и не отдавали бы ихъ тѣмъ, которые въ нихъ болѣе не нуждаются. Обрядъ, если бы онъ имѣлъ мѣсто и въ этомъ случаѣ, долженъ бы былъ подчеркнуть, что умершему ничего болѣе не нужно. Наоборотъ, обрядъ утверждаетъ, что ему въ сущности нужно все то же, что было нужно и ранѣе. Значить, предполагалось, что онъ будетъ жить жизнью подобною той, которую велъ на землѣ. Но есть въ этомъ дѣлѣ одна важная подробность, на которую изслѣдователи не обращали вниманія. Съ самыхъ древнихъ поръ люди повидимому думали, что сила не въ томъ, чтобы положить съ умершимъ нужныя ему вещи, а въ томъ, чтобы около умершаго находились символы нужныхъ ему вещей. Въ гробницахъ находятъ даже модели домовъ. Какъ будто у людей съ глубокой древности была вѣра, что важно не само по себѣ то, что предлагаютъ умершему, а важно, чтобы живые въ своихъ приношеніяхъ выразили, что они помнятъ о

всемъ томъ, что нужно умершему, и что они готовы предложить ему все нужное. Послѣднимъ объясняется раззорительный характеръ похоронъ. Такимъ образомъ вся суть дѣла не въ жертвѣ, а въ *готовности* принести жертву. Далеко не всѣ понимали это въ древности, далеко не всѣ понимаютъ это и теперь. Но лучшіе умы микенской эпохи создали это и выразили въ своихъ обрядахъ.

Естественно представленіе, что души умершихъ вмѣстѣ съ опускаемыми въ землю тѣлами сами уходятъ въ землю. Ведѣ культъ предковъ связанъ съ культомъ подземныхъ боговъ и міръ умершихъ часто зовутъ подземнымъ міромъ. Все живое возникаетъ изъ земли и все возвращается въ землю. Но какъ они живутъ? Здѣсь мы встрѣчаемъ два ряда представлений, съ одной стороны усопшіе представляются беспомощными тѣнями, съ другой—могущественными подобными богамъ. Не трудно понять, какъ образовались оба эти представленія. Наблюденіе показываетъ, что душа дѣлаетъ все посредствомъ тѣла. Затѣмъ, послѣ смерти душа обычно исчезаетъ, не является тѣмъ, которыхъ горячо любила при жизни, не помогаетъ имъ, даже не даетъ вѣстей о себѣ. Это значить, что она не можетъ этого дѣлать. Она безсильна. Но съ другой стороны, души иногда и являются. Убитые являются убійцамъ во снѣ и даже въ видѣніяхъ и мучаютъ ихъ. Затѣмъ размышленіе ведетъ къ выводамъ, что умершіе ближе къ богамъ, чѣмъ живые, они узнали новый міръ, они живутъ около боговъ, слѣдовательно, они должны обладать знаніемъ несравненно болѣе могущественнымъ, чѣмъ человѣческое. Далѣе, идея возмездія за гробомъ съ глубокой древности предносилась умамъ людей. За подвиги совершенные при жизни человѣкъ долженъ быть награжденъ послѣ смерти. Чѣмъ награжденъ? Боги награждаютъ людей тѣмъ, что дѣлаютъ ихъ подобными себѣ, значить, могущественными, способными помогать людямъ. Какъ немощные, умершіе нуждаются въ помощи; какъ могущественные, помогаютъ сами. Души нуждаются. Имъ приносятъ жертвы, которыя ихъ питаютъ, за нихъ мстятъ ихъ врагамъ. Если усопшій палъ жертвою убійцы, въ его могилу втыкаютъ копьѣ въ знакъ того, что родственники принимаютъ на себя заботу объ его отмщеніи. Души не отмщенныя или непогребенныя становились вредоносными, злыми, мститель-

ными—керами (*κηρ*—смертный случай, злая участь, зло). Поэтому если даже трупа не находили, то устраивали фиктивные похороны. На смерть всегда смотрѣли какъ на зло и не имѣя возможности мстить смерти, какъ бы подчеркивали враждебное отношеніе къ ней жестокими обрядами. При погребеніи практиковались человѣческія жертвы. Раскопки, равно какъ и древнѣйшіе литературные памятники, одинаково устанавливають ихъ широкое распространеніе. Видно, былъ въ употребленіи обычай, по которому оплакивавшіе покойника выражали свою скорбь уродованіемъ себя, нанесеніемъ себѣ ранъ, царапинъ, остриженіемъ волосъ. Уже въ сравнительно позднюю эпоху законами Солона были воспрещены такія выраженія скорби. Но запрещенія въ законѣ имѣютъ смыслъ и существуютъ лишь до тѣхъ поръ, пока существуютъ нарушенія этихъ запрещеній.

Помогая умершимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ у нихъ искали помощи. Сюда должно отнести некромантію (*νεκρομαντεία*)—обращеніе къ усопшимъ за прорицаніями. Усопшимъ приносились съ этою цѣлію жертвы, затѣмъ ночью ложились спать на шкурѣ жертвеннаго животнаго. Изъ земли выходили *ἔιδωλα* умершихъ и являлись къ спавшему. Иногда *ἔιδωλα* являлись и бодрствовавшимъ на могилахъ вопрошаемыхъ. Души предсказывали будущее, давали совѣты. По прошеніямъ жертвователей они оказывали имъ помощь и поддержку. Можно было утилизировать и вредоносныя души, направляя посредствомъ приношеній и заклинаній ихъ злобу на своихъ враговъ. Въ концѣ концовъ между усопшими и живыми, оказывается, дѣйствовалъ принципъ взаимопомощи. Умершіе помогали живымъ, но не могли и обходиться безъ живыхъ. Имъ нужны были жертвы и почитаніе. Но кто можетъ приносить жертвы или оказывать почитаніе? Конечно, прежде всего дѣти усопшаго. Отсюда забота о томъ, чтобы имѣть потомство. А когда, не смотря на заботы, его не оказывалось, обращались къ усыновленію постороннихъ.

Нимфы, демоны и души усопшихъ, различаясь между собою, иногда и перепутывались, но вообще ихъ всѣхъ должно противопоставлять богамъ въ собственномъ смыслѣ. Боги поднимаются надъ ними, они характеризуются гораздо большей независимостію и гораздо большимъ могуществомъ. Духи могутъ помогать или причинять вредъ людямъ. Но

ихъ способъ дѣйствія—хотя и вышечеловѣческой, подобенъ челоуѣческому. Боги обладаютъ способностію творчества, они могутъ превращаться и принимать различныя формы, могутъ превращать другихъ—муравья въ челоуѣка или челоуѣка въ корову, они могутъ создавать новые типы жизни, новые предметы, существенно измѣнять видъ суши и воды. Боги, какъ и духи, не равны между собою. Есть *dii minores* и есть *dii majores*. Алфей, Ахелой (боги рѣкъ того же наименованія)—божества мѣстныя представляютъ собою совсѣмъ не то, что нимфы. Нимфы Алфея стоятъ въ зависимости отъ рѣки, отъ бога Алфея рѣка находится въ зависимости. Древнимъ богомъ Аркадіи является Панъ. Его натуралистическій образъ—рогатый, волосатый, хвостатый, съ козлиными ногами и кривымъ носомъ, приближаетъ его къ существамъ низшаго типа, чѣмъ богъ. Но онъ—богъ. Правда, онъ черезчуръ склоненъ къ юмору и къ исполненію комическихъ ролей, онъ является вульгарнымъ ловеласомъ по отношенію къ нимфамъ. Но онъ представлялся и въ иномъ видѣ. Онъ охранитель пастбищъ и стадъ, покровитель охоты, рыболовства, пчеловодства, охранитель лѣсовъ, прорицатель, помощникъ въ битвахъ, способенъ наводитъ *паническій* страхъ, „который, говоритъ Павсаній, какъ извѣстно, является безъ всякой причины“ ¹⁾. И этотъ образъ бога Пана несравненно древнѣе позднѣйшаго Пана—сатира. Самыя сказанія миеовъ о любовныхъ отношеніяхъ Пана къ нимфамъ, видно, возникли изъ стремленія поставить этого бога въ связь съ свѣтлыми сторонами жизни. Панъ преслѣдовалъ нимфу Сирингу. Она была превращена въ тростникъ. Панъ изъ ствола этого тростника сдѣлалъ (изобрѣлъ) сирингу (свирѣль). Панъ ставится въ связь съ нимфой Эхо. Какъ покровитель дѣнія и танцевъ, онъ любилъ хариту Пифо (*Χάριτες*—богини дружескихъ и праздничныхъ радостей). Панъ—богъ пастушеской Аркадіи; какъ таковой, онъ несомнѣнно почитался до Гомера. Пастушескій бытъ предшествуетъ земледѣльческому. Но Панъ никогда не былъ верховнымъ богомъ. Древность додонскаго культа заставляеть думать, что и въ эпоху Миноса верховнымъ божествомъ, какъ и послѣ, былъ Зевсъ. Здѣсь дѣло не въ имени Зевсъ. Но вопросу объ имени важна

1) Павсанія, *op cit.* X, 23, 7, стр 792.

только одна форма косвенныхъ надежей отъ корня *Δ ι F*, этотъ корень говоритъ о дневномъ свѣтѣ (*dies*), о свѣтѣ вообще, онъ близокъ къ санскритскому *dyaus*. Должно полагать, что главнымъ богомъ въ догомеровскую эпоху былъ богъ свѣтлаго неба, свѣта, вообще богъ надземнаго міра, слѣдовательно и богъ воздушной стихіи, отсюда и эпитеты Зевса, (небесный, эфирный, громовержець, тучегонитель — эпитеты часто встрѣчающіеся у Гомера) ¹⁾. Этотъ Зевсъ, должно полагать, почитался и въ кносскомъ дворцѣ Миноса. Это — богъ повидимому доэллинскій. Главный богъ другой вѣтви европейскихъ арійцевъ-германцевъ Одинъ или Воданъ выступаетъ тоже главнымъ образомъ, какъ властитель воздушныхъ явленій. Съ другой стороны кносскимъ атрибутомъ бога является двойной топоръ. Но топоръ есть атрибутъ Раммана — вавилонскаго бога атмосферныхъ явленій. Тождество атрибутовъ наводитъ въ данномъ случаѣ мысль на тождество функций. Мы говорили, что въ кносскихъ изображеніяхъ богини хотятъ видѣть мать — землю, но что для такого толкованія нѣтъ достаточныхъ данныхъ. Повидимому на Критѣ съ глубокой древности почиталась Деметра. На трижды вспаханномъ полѣ въ плодоносномъ Критѣ Деметра сочеталась съ Язіономъ. Отъ этого союза произошелъ Плутосъ (*πλοῦτος* — богатство). Но Язіона Зевсъ, узнавъ о его союзѣ съ Деметрой, поразилъ молніей (см. Одис. V, 125; Гезіод. теогон. 969). Но и критскіе миѣны повидимому представляютъ Деметру не богиней земли, а богиней культивированной земли, богиней трижды вспаханнаго поля. Прежде имя Деметры производили отъ *Δη = Γη* — земля и *μητήρ* — мать. Признавая производство второй части слова безспорнымъ, первую часть трактуютъ иначе. Нѣкоторые полагаютъ, что Деметра значитъ мать зеренъ. Ячменныя зерна назывались у критянъ *θηαί*. Это слово близко къ обычному греческому *ζειά* — необдѣланная пшеница или полба. Плодоносное поле называется у Гомера *ζειδαρος* — производящее полбу (Илід. 11, 528) ²⁾. Гомеръ говоритъ о супружескихъ отношеніяхъ Зевса и Деметры,

1) Эпитеты Зевса см. у Bruchmann'a — Epitheta Deorum, quae apud poetas graecos leguntur. MDCCCXIII. S. 122—143, supplement къ Roscher'a Ausführliches Lexikon d. griechisch. und römisch. Mytholog.

2) Harrison, op. cit. p. 271—272

плодомъ которыхъ была Персефона (Илиад. XIV, 326; Одис. XI, 217). Имѣются всѣ основанія утверждать, что почитаніе Деметры на Критѣ восходитъ къ догомеровскому времени, но въ томъ, что найдено теперь раскопками, нельзя видѣть безспорныхъ слѣдовъ культа Деметры.

Фюстель де-Куланжъ въ своемъ знаменитомъ *La cité antique* (1864) развилъ теорію, что строй древней греческой общины, какъ и римской, былъ теократическимъ. Государство у индоевропейскихъ народовъ возникаетъ изъ семьи. Семья утверждается на культѣ предковъ. Культъ предковъ предполагаетъ вѣру въ посмертное существованіе. Эта вѣра создаетъ домашній очагъ, утверждаетъ нравственность и общественный порядокъ, освящаетъ власть отца, устанавливаетъ право собственности и наслѣдства. Очагъ объединялъ почитателей однихъ и тѣхъ же предковъ и исполнителей однихъ и тѣхъ же фамильныхъ традицій. Семья разрослась въ родъ, изъ родовъ образовалось государство--община. Создавался общинный очагъ. Этотъ очагъ съгорѣвшимъ на немъ огнемъ былъ центральнымъ божествомъ. Эта теорія въ общемъ теперь не признается. Но въ отдѣльностяхъ она заключаетъ несомнѣнно много справедливаго. Въ Греціи богиней домашняго очага была Гестія (*Ἑστία, Ἑστίνη*). Ея древность и важное значеніе видны уже изъ того, что въ мифологіи она считается *сестрою* Зевса, дочерью Крона и Реи (Гез. теогон. 453), она является въ историческое время охранительницей общественнаго строя, богиней--защитницей и покровительницей гостепріимства. Важность семейнаго и родового принципа въ Греціи открывается изъ того, что тамъ почитались Зевсъ фратрій и Афина фратрія. Кто внѣ фратріи (внѣ рода, внѣ колѣна), тотъ внѣ очага, внѣ закона, внѣ нравственныхъ обязанностей. У Гомера нѣтъ упоминанія о Гестіи, какъ богинѣ. Но это нельзя считать, какъ *argumentum e silentio* того, что Гестія не почиталась въ эпоху Гомера. Полагаемъ, что культъ домашняго очага восходилъ ко времени несравненно раннѣйшему, чѣмъ то, которое описывается въ эпосѣ Гомера. Божество огня (Агни) пользовалось высокимъ почитаніемъ у индусовъ, у иранцевъ огонь сталъ символомъ верховнаго бога. Если такъ было у азіатскихъ арійцевъ, то нужно искать, не было ли чего--подобнаго у арійцевъ европейскихъ? И мы находимъ тотъ же азіатскій культъ

огня въ жертвахъ Гестіи. Еѣ приносились въ жертву одноплѣтнія коровы, масло, но это жертвы древне-арійскія. Любопытна одна подробность. Павзаній, описывая храмы побережья Коринѳки и сказавъ о храмѣ Артемиды и статуѣ Посейдона, говоритъ: „пройдя дальше, будетъ жертвенникъ Гестіи,—статуи нѣтъ, на которомъ приносятъ ей жертвы“. Г. Янчевецкій въ своемъ переводѣ Павзанія выводитъ въ данномъ мѣстѣ на справку утверженіе Крейцера (*Symbolik und Mythologie*... III, 306),“ что статуи Весты вообще не ставилось въ греческихъ храмахъ, какъ не было ея и въ римскомъ храмѣ Весты“¹⁾. Статуи Гестіи вообще были. Въ пританеяхъ (главныхъ резиденціяхъ государственнаго управленія) были особыя святилища Гестіи съ статуей и очагомъ, съ этого очага колонисты обыкновенно брали огонь, выражая тѣмъ, что чрезъ свое переселеніе они не отдѣляются отъ метрополи и отечественной религіи. Приведенное выраженіе Павзанія само наводитъ на мысль, что статуи были, онъ подчеркиваетъ отсутствіе статуи, но если такое отсутствіе было всеобщимъ правиломъ, то о немъ или вовсе не нужно было говорить или по обычаю Павзанія нужно было вывести это правило на справку, но вообще статуи Гестіи были рѣдки. Въ древнее время огонь и очагъ чтились прямо или по крайней мѣрѣ являлись достаточными символами божества огня. И здѣсь опять можно установить сходство и родство съ древне-иранскимъ культомъ огня, не допускавшимъ изображеній божества. Гестіи приносились жертвы передъ началомъ священнодѣйствій²⁾. Поэтому у грековъ была поговорка: начинать съ Гестіи, когда хотѣли выразить мысли, что рѣчь начинается слишкомъ издалека (наше выраженіе: начинать отъ Адама). И эта поговорка возникновеніе культа Гестіи заставляетъ тоже отводить къ далекому прошлому. Во всякомъ случаѣ, если и возможны сомнѣнія относительно того, почиталась ли Гестія въ догомеровское время подъ этимъ именемъ, то не можетъ быть сомнѣній, что въ ту эпоху очагъ и огонь были предметомъ глубокаго почитанія.

Какъ проявлялось вообще религіозное почитаніе? Въ ка-

¹⁾ Павзанія, *op. cit.* 11, 35, 1 и примѣчаніе 321, стр. 311.

²⁾ *ibid.* V, 14, 4, стр. 470.

кихъ формахъ существовалъ культъ въ догомеровское время? Прежде всего кто были отправителями культа?

У древнихъ арійцевъ, какъ и вообще у всѣхъ народовъ въ началѣ ихъ историческаго существованія, не было особаго института жрецовъ. Глава семьи и былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и религіознымъ представителемъ. Глава общины—тоже самое. Въ Греціи было тоже самое. Царь—*βασιλεύς* былъ представителемъ и государственнымъ и религіознымъ. И какъ отзвукъ этого строя, произошло то, что когда пари исчезли и образъ правленія сталъ республиканскимъ, въ Аѣинахъ второй архонтъ, имѣвшій главный надзоръ за богослуженіемъ сталъ называться *βασιλεύς*. Въ Греціи за все время ея существованія не возникло жреческой касты. Но институты жрецовъ и жриць образовались, причѣмъ профессія жречества въ нѣкоторыхъ семьяхъ была наследственной. Уже Миносу, какъ мы видѣли, приписывалось раздѣленіе людей на воиновъ и земледѣльцевъ, т. е. раздѣленіе труда, занятій. Развитіе и осложненія религіознаго культа должны были также выдвинуть специалистовъ религіознаго дѣла. Причѣмъ такъ какъ законы государства утверждались на религіозномъ авторитетѣ, должны были быть государственные жрецы. Рядомъ съ ними, какъ видно, были жрецы, какъ представители свободной профессіи, къ которымъ каждый могъ обращаться за удовлетвореніемъ своихъ религіозныхъ нуждъ. Рядомъ съ жрецами стояли прорицатели—лица обладавшія способностью узнавать волю боговъ и потому могущія открывать ее людямъ. Жречество и прорицаніе стояли въ тѣсной связи. Съ одной стороны естественно, что именно жрецамъ—своимъ служителямъ боги и открываютъ свою волю. Съ другой стороны, воля боговъ открывалась обыкновенно при жертвоприношеніи (охотно ли шло животное на закланіе? что оказалось въ животномъ?), поэтому при жертвоприношеніи долженъ былъ присутствовать прорицатель. Прорицатель долженъ былъ умѣть приносить жертву, а этого съ греческой точки зрѣнія вообще было достаточно для того, чтобы имѣть право приносить ее. Съ самаго ранняго времени, какъ это видно изъ примѣра Додоны, у грековъ стали образовываться спеціальныя культы и при нихъ институты жрецовъ и жриць. Примѣръ селловъ показываетъ, что въ этихъ греческихъ орденахъ были различныя и порою аскетическія

уставы. У грековъ существовали жрецы и жрицы. Любкеръ въ своемъ словарѣ пишетъ: „вообще можно принять за норму, что мужскія божества имѣли мужскихъ служителей, а женскія женскихъ“¹⁾. Какъ ни просто и ни удобно это правило, его нельзя принять за норму. Мы выше приводили данныя раскопокъ, показывающія значеніе жриць въ культѣ предковъ. Додонскія жрицы служили Зевсу. У Павзанія мы читаемъ, какъ воинственныя тегейки сами безъ мужщинъ принесли Арею благодарственную жертву²⁾, но богъ войны Арей не былъ женскимъ божествомъ. Два рода указаній нерѣдко встрѣчаемъ мы въ древнихъ памятникахъ, 1) что женщины проявляли въ дѣлахъ большую самостоятельность и участвовали въ войнахъ и 2) что они совершали религиозныя празднества и безъ мужщинъ. Эти религиозныя празднества, правда, посвящались обыкновенно прежде всего женскимъ божествамъ—Деметръ, Коръ, но къ этимъ божествамъ примыкали и мужскія. Вообще факты приводятъ къ заключенію, что въ глубокой древности религиозная роль женщинъ и въ частности жриць была велика.

Древній грекъ приносилъ богу, какъ и люди другихъ племенъ, жертву и молитву. Были кровавыя жертвы—даже человѣческія жертвы, были и жертвы безкровныя. За жертвою обычно слѣдовалъ пиръ. Отъ жертвъ нужно отличать votивныя приношенія. Жертва была, актомъ, дѣйствіемъ, которое пріятно богамъ, но которое, какъ и всякое дѣйствіе, имѣетъ конецъ. Vотивныя приношенія—обычно въ благодарность за что-либо: за выздоровленіе, за побѣду (наприм. щиты отнятыя у непріятелей) представляютъ передачу вещи въ постоянное владѣніе божества. Жертвы соединялись съ молитвами, пѣніемъ, музыкой и плясками. Жертвы были благодарственными (по окончаніи жатвы) и просительными. Послѣднія вмѣстѣ съ тѣмъ обыкновенно были и гадательными. Прося приносившій жертву въ то же время наблюдалъ, какъ богъ принимаетъ его жертву, что обнаруживается въ жертвѣ, и отсюда дѣлалъ заключеніе объ исходѣ просьбы.

Въ своихъ основныхъ элементахъ греческій культъ, какъ

¹⁾ Любкера, Реальный словарь классической древности. Перев. под редакц. В. Модестова. 1884 стр 1131.

²⁾ Павсанія, *op. cit* VIII, 48, 4—5, стр. 672

общественный, такъ и семейный, опредѣлился до Гомера. Религія Гомера олимпійская. Мы имѣемъ данныя, что существовалъ культъ доолимпійскій—культъ натуралистическій. Объ этомъ свидѣтельствуютъ греческіе календари. Вотъ—древній аттичскій календарь.

Аттичскіе мѣсяцы	Соотвѣтствующіе мѣсяцы григоріанскаго календаря	Празднества, справлявшіеся въ данномъ мѣсяцѣ
<i>Ἐκατομβαιών</i>	іюль—августъ	кронія, панаѳиней
<i>Μεταγειτριών</i>	августъ—сентябрь	метагитній
<i>Βοηδρομιών</i>	сентябрь—октябрь	элевзинія
<i>Πυανεσιών</i>	октябрь—ноябрь	тесмофоріи
<i>Μαινακτηριών</i>	ноябрь—декабрь	<i>Διὸς χροδίου</i>
<i>Ποσειδεών</i>	декабрь—январь	Галоа
<i>Γαμηλιών</i>	январь—февраль	Гамелія
<i>Ἀνθεστηριών</i>	февраль—мартъ	антестеріи
<i>Ἐλαφβολιών</i>	мартъ—апрѣль	діонисіи
<i>Μουνυχιών</i>	апрѣль—май	мунихіи
<i>Θαργηλιών</i>	май—іюнь	ѳаргеліи
<i>Σκироφοριών</i>	іюнь—іюль	скирофоріи

Мы показали, какъ соотвѣтствовали аттичскіе мѣсяцы григоріанскому календарю. При переводѣ ихъ на юліанское счисленіе они въ настоящее время почти совпадаютъ съ первыми изъ мѣсяцевъ названными нами во второй рубрикѣ. Обращаясь къ содержанію календаря, мы видимъ, что олимпійскіе боги упоминаются здѣсь очень рѣдко. Нѣкоторые термины календаря не выяснены съ несомнѣнностію, но тамъ, гдѣ они выяснены, предъ нами выступаютъ или празднества натуралистическія или, такъ сказать, доисторическія. Кронія—празднества въ честь Крона—отца Зевса, панаѳиней—первоначально будто бы сельскій жатвенный праздникъ, затѣмъ канонизированный Тезеемъ, какъ праздникъ объединенія Аттики. Метагитній—празднованіе перемѣны сосѣдей, очевидно, отзвукъ какой-то социальной перемѣны или социальной реформы. Элевзинія—праздникъ по мѣстности. Тесмофоріи—празднество въ честь установленія гражданскаго порядка (по Геродоту представляетъ египетское введеніе. Истор. 2, 171) *Διὸς χροδίου*—праздникъ зевсова руна. Галоа—праздникъ молотбы. Гамелія—праздникъ браковъ. Онъ падаетъ на мѣсяцъ, когда не производится никакихъ землевладѣльческихъ

работъ. Подобно тому какъ у насъ въ деревняхъ брачнымъ сезономъ является осень и зима. Антестеріи—праздникъ цвѣтовъ, праздникъ начала весны. Жизнь въ эту пору появлялась изъ земли. У грековъ развилось представленіе, что и души умершихъ въ эту пору выходили на землю (подобное представленіе имѣется въ славянской мифологіи о русалкахъ). Души витали тогда безвредно среди живыхъ, получали приношенія. Но когда это время проходило, аэианые удаляли загостившіяся души, говоря: „ступайте, души, вонъ: антестеріи кончились“. Элафеболіонъ—мѣсяцъ охоты на оленей, къ нему приурочили празднества въ честь Діонисія. Мунихи—названіе мѣсяца и празднества по мѣстности. Фаргеліи—праздникъ непосредственно послѣ жатвы. Фаргелось, по Кратесу, первый пирогъ послѣ жатвы. Но это повидимому позднѣйшее значеніе. Первоначально должно быть это слово обозначало горшокъ съ сѣменами. Въ томъ и другомъ случаѣ однако это—натуралистическій праздникъ. Первоначальный смыслъ термина скирофоріи не опредѣленъ (въ позднѣйшее время это былъ праздникъ въ честь Аэины, на которомъ жрицы въ процессіи шли подъ зонтиками) ¹⁾. Были въ древнемъ календарѣ и празднества побѣдъ и дни траура. Аэинскій корабль, отвозившій на Критъ жертвы минотавру, имѣлъ траурные флаги. Но траурный флагъ это уже позднѣйшій моментъ въ развитіи траура, траурные дни должны были существовать ранѣе. За всѣмъ тѣмъ основы древнегреческаго календаря натуралистическія. Человѣкъ болѣе жилъ жизнью природы, чѣмъ политической. Болѣе отмѣчалъ событія въ природѣ, чѣмъ въ общественной жизни. Какъ будто въ природѣ онъ болѣе чувствовалъ Бога, чѣмъ въ своей исторіи.

Религіозное состояніе Греціи, о которомъ мы ведемъ рѣчь, имѣло мѣсто. говоря словами Курціуса, на порогѣ исторіи. Многое неясно въ этомъ состояніи, многое вѣроятно и останется неяснымъ. Самый образъ, къ которому приурочено это время греческой жизни, образъ Миноса въ памятникахъ яв-

¹⁾ О календарѣ см. Daremberg et Saglio—Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines. T. 1. P. 2. Ch. Emil. Ruelle—Calendarium. p. 822—849. Объ аттическомъ календарѣ Harrison, op. cit. p. 29—31, у ней же о Галоа p. 146—147, о фаргелось, p. 78, гипотезы о значеніи скирофоріи p. 134—135.

ляется двойственнымъ. Съ одной стороны, это — великій культуртрегеръ, человѣкъ закона и правды, съ другой стороны это—человѣкъ, обманувшій Посейдона и жестоко мучившій аэинянъ. Но неоплатоникъ Порфирій нашелъ возможнымъ оправдать и поступокъ Миноса по отношенію къ Посейдону. Миносъ, по Порфирію, не принесъ въ жертву посеидонова быка, потому что былъ почитателемъ мистической религіи идейскаго Зевса (Зевса Иды изъ Фригіи) запрещающей крѣпавыя жертвоприношенія ¹⁾. Дѣйствительно, съ именемъ Миноса связываются *Ἰδαῖοι Δάκτυλοι*—идейскіе дактилы (*δάκτυλος*—палець). Это—мнѣстическія существа, происхожденіе которыхъ то относятъ къ Криту и тогда во Фригіи они являются переселенцами, то къ Фригіи и тогда они являются переселенцами на Критѣ. Они изобрѣтатели разныхъ ремеслъ, они открыли мѣдь и желѣзо и искусство обработки металловъ. Одни изъ нихъ обладаютъ способностью очаровывать, другіе—способностью разрушать чары очарованія. Они играютъ роль въ древнихъ мистеріяхъ. Орфея представляютъ ихъ ученикомъ. Попытку оправданія Миноса представленную Порфиріемъ нельзя признать удачной. Она утверждается на извращеніи первой части мѣѳа (мотивовъ непринесенія въ жертву посеидонова быка), на отрицаніи второй части мѣѳа (принесенія въ жертву другого быка) и на отрицаніи цѣлой серіи мѣѳовъ (о минотаврѣ) вытекающихъ изъ даннаго. Но то положеніе Порфирія, что начало мистическихъ культовъ нужно возводить къ догомеровскому времени, должно быть принято. Мѣѳологическія указанія находятъ себѣ подтвержденіе въ данныхъ этнографіи свидѣтельствующей, что мистеріи существуютъ у народовъ еще, такъ сказать, не перешедшихъ изъ естественнаго въ историческое состояніе. Что касается до образа Миноса, то онъ отражаетъ въ себѣ эпоху. Справедливость и правда уже признаны, но обманы и жестокость продолжаютъ царствовать въ явной и страшной формѣ. О Миносѣ говорятъ, что онъ отмѣнилъ человѣческія жертвы и что онъ требовалъ человѣческихъ жертвъ для минотавра. Напрасно думаютъ, что здѣсь радикальное противорѣчіе. Мы знаемъ людей, которые требовали отмѣны смертной казни и сами самовольно пускали ее въ ходъ. Не у однихъ бушме-

¹⁾ Roscher, op. cit. T. 2. S. 3000

новъ существуютъ двѣ этики: одна—для себя, другая—для другихъ. Затѣмъ эпоха Миноса представляетъ собою переходное время въ греческой жизни отъ доисторическаго существованія къ историческому. Возникаютъ новыя формы быта и новыя начала морали, но существуютъ и старыя. Минось, говорятъ, уничтожилъ морское разбойничество на Эгейскомъ морѣ, результатомъ чего явилась возможность мирной жизни и культурнаго преуспѣянія. Но вѣдь морскіе разбойники были уничтожены или вѣрнѣе значительно ослаблены, конечно, не идиллическими средствами, съ ними боролись ихъ оружіемъ. И поэтому, если взглянуть съ одной стороны, то выступаютъ кровь, жестокія кары, звѣрство, насиліе при достиженіи даже добрыхъ цѣлей (задержаніе геніальнаго Дедала ради техническаго и художественнаго развитія Крита). Но если взглянуть на дѣло съ другой стороны, то можно видѣть, что въ эту суровую эпоху закладывались камни уже для гораздо болѣе гуманнаго зданія.

Какъ должно характеризовать религіозныя вѣрованія эпохи Миноса? Религіозная терминологія, по нашему мнѣнію, находится въ очень неудовлетворительномъ состояніи и это потому что систематическое изученіе религій началось въ очень недавнее время. За всѣмъ тѣмъ повидимому не можетъ быть разногласій въ томъ, что вѣрованія грековъ передъ троянской войной—вѣрованія той эпохи, о которой трактуемъ мы, по обычному словоупотребленію должны быть названы политеизмомъ. Раскопки показываютъ намъ боговъ и богинь. Миѣны свидѣтельствуютъ, что ихъ насчитывалось не мало. Когда говорятъ: политеизмъ, то за нимъ всегда еще должно предполагать и полидемонизмъ, т. е. вѣру въ духовъ и анимизмъ, т. е. вѣру въ существованіе вышечеловѣческихъ духовныхъ силъ въ неодушевленныхъ существахъ. Кромѣ этого въ критскую эпоху является сильно выраженнымъ культъ предковъ. Но не было ли въ критскую эпоху вѣрованій и болѣе высокихъ? Не возникали ли такъ же какія-либо религіозныя сомнѣнія? Мы думаемъ, что на оба эти вопроса должно отвѣчать утвердительно. Скажемъ сначала о первомъ. Рядомъ съ вѣрою во многихъ боговъ, думаемъ, у грековъ была мысль и о единомъ высшемъ Богѣ. Основаній для такого утвержденія имѣется не мало. Такъ Шрёдеръ (L. von Schröder) на базельскомъ конгрессѣ по исторіи религій сдѣ-

лалъ докладъ о вѣрѣ въ высшее и благое существо у арійцевъ. По его утверженію рядомъ съ культомъ предковъ и почитаніемъ силъ природы у многихъ арійскихъ племенъ оказывается вѣра въ высшее существо, награждающее добрыхъ, наказывающее злыхъ и регулирующее человѣческія дѣйствія. Въ его культѣ обыкновенно не бываетъ ни обрядовъ, ни жертвъ. Его могутъ представлять, какъ вождя расы, но его никогда нельзя представить какъ дѣйствительнаго вождя. Его могутъ мыслить живущимъ на небѣ, въ лѣсахъ, на горахъ, онъ—творецъ, всемогущъ, онъ—всецѣло олицетвореніе нравственности. Въ началѣ рода индогерманскихъ боговъ стоитъ *Diaus—piter* арійскій, отъ него произошли—Варуна (индійскій), Агура—Мазда (персидскій), Зевсъ (греческій), Юпитеръ (латинскій), Ціу (германскій) и аналогичные боги кельтовъ и славянъ. Съ этими богами за исключеніемъ Зевса почти не связывается миеовъ ¹⁾. Утверженія Шрѣдера, по нашему мнѣнію, находятъ себѣ подтверждающія аналогіи въ вѣрованіяхъ современныхъ некультурныхъ племенъ. Тамъ рядомъ съ грубыми политеистическими, полидемонистическими и даже фетишистическими вѣрованіями мы встрѣчаемъ исповѣданіе вѣры въ единаго Бога Творца и Отца. Мы встрѣчаемъ тамъ и стремленіе возвести все къ единому высшему началу въ системѣ ²⁾. Наконецъ, изслѣдованіе эпитетовъ боговъ въ греческой литературѣ показываетъ, что идея верховнаго божества явно связывалась съ Зевсомъ. Терминъ *πατήρ* въ приложеніи къ нему встрѣчается безчисленное количество разъ, онъ именуется *πατήρ* не только *ἀρθροῦλον*, но и *θεῶν* и *πάντων θεῶν* ³⁾. Что это не гармонируетъ со всею теологіею эллиновъ, этимъ смущаться нечего. Теоретическое богословіе народовъ, равно какъ и ихъ практическая этика, всегда заключаетъ въ себѣ много противорѣчій.

Но если древнеэллинская мысль поднималась до представленія единаго бога, то съ другой стороны повидимому ей уже не чужды были религіозныя сомнѣнія или даже невѣріе. Это невѣріе неудобно называть терминомъ атеизмъ.

1) Rev. de l'Hist. d. Relig. 1904, № 3, p. 240—241.

2) С. Глаголева, Религіозная философія у негровъ бавили (Богословск. Вѣстн. 1908, № 1).

3) Bruchmann, op. cit., особенно S. 137—139

Мы подъ атеизмомъ вообще понимаемъ отрицаніе бытія высечеловѣческихъ существъ, отрицаніе бытія духовъ, демоновъ. Древніе были осторожныѣ. Невѣрующіе между ними обычно не отрицали бытія боговъ, но они отрицали загробное существованіе, съ чѣмъ логически связывалось отрицаніе высшаго разумнаго и благого принципа. Боги, эти высечеловѣческія существа могли быть, творить добро и зло, страдать и наслаждаться и при несуществованіи абсолютнаго принципа. Надъ человѣкомъ могла подниматься сложная іерархія духовъ и боговъ, но разъ она не восходитъ въ своей вершинѣ къ абсолютной истинѣ и добру, исчезаютъ непоколебимые принципы, отнимается вѣра въ разумность и правду жизни. Все облекается дымкою скорби и настроеніе становится пессимистическимъ. Павзаній сообщаетъ, что на памятникѣ Ирофилы, жрицы Аполлона Сминеея, предсказавшей сонъ Гекубы, жены Пріама была такая надпись.

Я здѣсь, яспорѣчивая Фебова сивилла,

Подъ симъ камнемъ лежу,

Нѣкогда вѣщая дѣва, нынѣ вѣчнобезгласная,

Безжалостной судьбой въ землѣ настигнутая.

Но здѣсь я покоюсь около Нимфъ и Эрма

Въ награду за прежнюю милость ко мнѣ Феба ¹⁾.

Вѣра въ безжалостную судьбу, исповѣдуемая съ такою скорбію въ приведенныхъ стихахъ, есть конечно невѣріе въ бога. Вѣчно безгласный покой рядомъ съ статуями Эрма и нимфъ есть невѣріе въ безсмертіе. Конечно, эта надпись хотя и говорящая отъ лица жившей въ глубокой древности сивиллы—поздняго происхожденія, во уже въ гимнахъ древнѣйшихъ арійцевъ мы слышали выраженіе религіозныхъ сомнѣній и нѣтъ никакихъ основаній думать, чтобы въ какой-нибудь періодъ эти сомнѣнія исчезали совсѣмъ. Всѣ существующіе типы вѣры, равно какъ и невѣріе, въ ихъ основныхъ элементахъ, насколько мы знаемъ исторію религій, были всегда

С. Глаголевъ.

¹⁾ Павсания, *op. cit.* X, 12, 5—6, стр 770.