

Митра

Митра, Мифра (авест. *Miθra-*, букв. «договор», «согласие»), древнеиранский мифологический персонаж, связанный с идеей договора, а также выступающий как бог солнца. М. принадлежит по своему происхождению к индоиранскому пантеону (ср. вед.

Mitrá), само имя восходит к индоевропейскому корню **mī-: *mei-*, имеющему отношение к обозначению идеи посредничества, взаимности, обмена (и меры), закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии. Культ М. получил чрезвычайно широкое распространение: образ М. внедрился (в непосредственном или косвенном виде) в самые разные культурно-исторические традиции и религиозно-мифологические системы. Древнейшие и наиболее надёжные сведения о М. содержатся в «Авесте», прежде всего в «Яште» X [«Митра- (Михр-) Яшт»].

Первоначальность договорной функции М. для авестийской традиции не вызывает сомнений. Именно об этом говорит Заратуштре создавший М. Ахурамазда: «негодяи (нечестивцы), которые лживы по отношению к договору, приводят к гибели всю страну»
Никогда не нарушай договора, о ты, из рода Спитамов, независимо от того, заключил ли ты его с носителями лжи или обладающими правдой последователями истинной веры, ибо договор имеет силу и в отношении носителей лжи, и в отношении носителей правды» (X 2) и далее: «Быстрых лошадей даёт М., обладающий широкими пастбищами для скота, тем, кто не лжив к договору» (X 3). [Ср. игру слов, относящуюся к теме М. и договора: букв. «Договор даёт тем, кто не лжив к договору», которая, как и другие подобные случаи, дала основание не только для понимания М. как персонифицированного абстрактного понятия договора (А. Мейе и др.), но и для предложения во всех контекстах такого рода переводить *miθra*, *mitra* не как имя собственное, а как «договор» (П. Тиме применительно к ведийскому материалу, с ещё большим основанием это заключение могло бы быть приложено к ряду авестийских примеров).] Связь М. с договором, с присутствием при нём и как бы гарантией его соответствия космическому закону или даже понимание М. как воплощённого договора подтверждаются и многими другими примерами.

Ср.: «Яшт» X 45 (прославление М., у которого на каждой высоте, на каждом месте для обзора сидят восемь служителей как наблюдатели договора, следящие за нарушителем договора), 109 [о тех, кто умирят (приводит в состояние мира) с помощью М., почитая договор)], 111, 116 след, («двадцатикратен договор между двумя друзьями», ср.

древнеинд. *mitra-*, «друг»), «Видевдат» 4, 2 след. М. — верховный страж договора: он следит за ним тысячью восприятий («Яшт» X 35, 107), десятью тысячами глаз, тысячью ушей (X 7, 91, 141), десятью тысячами шпионов (X 24, 60).

Античные источники свидетельствуют о персидском обычае клясться М. Договорная функция М. объясняет и ряд других мотивов, в которых он упорядочивает, организует землю и жизнь на ней. Социальный аспект деятельности М. особенно очевиден, в нём отчасти можно видеть отражение той мифопоэтической историософии и установки на создание квазиисторической схемы, которые отличали иранскую культурно-религиозную традицию.

М. гарантирует устойчивость и согласие между людьми, охраняет страну от раздора и несчастья, если в ней чтут договор, и разрушает страны и наказывает врагов, если они не чтут договор, нарушают его, служат лжи. М. объединяет людей, помещает их на их собственное, правильное (то есть в соответствии с правилом, законом выбранное) место (этот мотив отражает глагол *yt-*, «митраический» глагол, по Э. Бенвенисту), защищает страны в зависимости от выбора правильного места по отношению к М. и уничтожает те страны, которые отказываются от этого выбора и бросают М. вызов (X 78).

Один из наиболее интересных эпитетов М. — «выпрямитель линий (границ)» (*karšō.rāzah*, X 61) не только намекает на возможную примиряющую роль М. при спорах о границах, но в конечном счёте — позволяет, очевидно, восстановить для него более древнюю функцию царя-жреца, принимающего участие в ритуальных измерениях, которые подтверждают следование универсальному закону, правде (*rāzah-* отражает корень, давший также название царя в древнеиндийском — *rājan* и латыни — *rex*). Подобные фрагменты подчёркивают посредническую роль М., его функцию различения добра и зла, правды и лжи.

В этом смысле М. — божество, определяющее некую морально-нравственную границу. Особая устойчивость договорной функции М. доказывается рядом примеров широчайшего пространственно-временного диапазона. ср. наличие этой же функции у ведийского М., употребление имени *Mi-it-ra* в договоре Маттивацы, переднеазиатского правителя середины 2-го тысячелетия до н. э., упоминание М. в согдийских правовых документах. Русское «мир», «община» как обозначение социальной структуры, имеющей, в частности, функции, сопряжённые с договором, связано с М.

С М. связано индоиранское божество *Bhaga [авест. Miθtrāh bāyah Митра Бага (бог), согдийск. *myšuu būuu*, ведийск. *mitra-bhaga*-; этой паре точно соответствует русское «мир да бог»], ведавшее распределением благ, доли, части; согдийский Вү, восходящий к Баге, выступает как бог свадьбы (В. Б. Хеннинг).

В свадебном ритуале М. и Бага, видимо, соперничают друг с другом и являются двумя гарантами брачного договора; не исключено, что М. обеспечивал душевное согласие и мир, тогда как от Баги зависели имущественные статьи договора. Для среднеиранского периода (по меньшей мере) параллелизм и разные формы притяжения между М. и Багой несомненны (ср., например, пехл. *mihragān*, название посвящённого М. праздника, при согдийском названии аналогичного праздника *baṭagan*; или храм М. в армянской деревне Багаарцуж и т. п.). М. — устроитель не только социального, но и природного космоса.

Он связан с водами, с Апам-Напатом (иногда выступает в ипостаси Апам-Напата), с солнцем, он хозяин широких пастбищ и наполнитель вод, благодаря ему идут дожди и вырастают растения (X 61), он «дающий жизнь» и «дающий сыновей», распределяет жир и стада, делает удобным и благоприятным существование, обеспечивает собственность истины, исполняет мольбы и просьбы (X 65). М. обеспечивает домами, женщинами, колесницами (X 30), богатством, счастьем, телесным здоровьем, комфортом, потомством (X 108).

М. связан с богиней плодородия Ардвисурой Анахитой, вместе с Рашну и Сраошей (ср.-перс. Рашн и Срош) выступает судьёй над душами умерших на мосту Чинват, в его окружении также бог ветра (под разными названиями), Веретрагна. В авестийской мифологии мотивы связи М. с солнцем не могут считаться основными, в ней налицо лишь известные предпосылки для формирования солярной функции М.

Тем не менее и в «Авесте» нельзя пройти мимо таких фактов, как эпитеты М. «исполненный собственного света», «сияющий» (X 44), «блестящий» и т. п. (ср. также «Яшт» X 142, 143; «Видевдат» 19, 28), мотивы бессонного, всегда бодрствующего (как и солнце) М. (X 7, ср. X 103, где М. неусыпно и бдительно стережёт творения Мазды, наблюдает за ними), смежности М. и солнца во времени (М. является раньше солнца на рассвете и остаётся позже его на закате, ср. X 95, 141), таких атрибутов М., как кони и колесница (ср. X 136). В других иранских традициях М., однако, несомненно выступает как божество солнца или даже просто как обозначение солнца. ср. согдийск. *myšuu būuu*, которое употреблялось именно в этом значении, что приобретает особый смысл в связи с мотивом солнца как свидетеля брачного союза и договора во многих традициях,

парфянск. *myhr* (= *mihr*), «солнце», заимствованное и новоперсидским языком — *mihr* (многие поздние античные и восточные источники и персидского М. описывают как солнечного бога), йидга *mīra*, «солнце», и т. п.

Показательно, что в парфянских и согдийских манихейских текстах так называемый Третий посланник носит соответственно названия *myhryzd* и *myšyy βүүу*, связанные с именем М. (ср. роль Третьего посланника как солнечного божества, которое должно завершить освобождение пленённого света). Среднеперсидский *myhryzd* обозначал манихейского Живого духа, что также характерно, если учитывать мотив М. — носителя жизни (ср. его сближения с Гайомартом), а также наличие общей у них демиургической функции.

Возможно, именно из восточноиранской среды было заимствовано имя мансийского солнечного божества Мир-сусне-хум. Таким образом, одно из важнейших отклонений части восточноиранской традиции от «Авесты» состояло в формировании новой ипостаси М. — бога солнца (при этом иногда у М. оставались и договорные функции, а в других случаях они более или менее автоматически передавались солнцу как трансформации М.).

Солярная функция М. объясняет многочисленные примеры синкретических образов М.-Гелиоса в митраическом искусстве (иногда М. отождествлялся через мотив огня и с Гефестом). Исходным пунктом в выяснении мифологической предыстории образа М. следует считать наличие пары соответствующих божеств в иранской и индийской традициях: Митра — Ахура-мазда в «Авесте» и Митра — Варуна в «Ригведе». В этой паре, связываемой с магико-юридической функцией (согласно выдвинутой Ж. Дюмезилем теории трёх функций богов) и поколением «старых богов», Ахурамазда (соответственно Варуна), видимо, моделировал в индоиранский период в основном космологические элементы вселенной, а М., очевидно, ведал социальной организацией людей и соответственно устройством «человеческой» вселенной, осуществлял медиационную (посредническую) функцию между верхом и низом, небом и землёй, внешним и внутренним пространством, божественным и человеческим.

Подобная схема объясняет возникновение следующей по времени стадии в истории М. — превращение его в бога договора. В ходе подобной эволюции М. мог иногда приобретать и некоторые черты, первоначально присущие его соседу по божественной паре.

Так, видимо, объясняется причастность авестийского М. к войне, к разрушительным, недружественным действиям, даже к убийству (таков, например, мотив убийства быка, ставший своего рода символом митраической мифологии к западу от Ирана; ср. древнеиндийскую мифологию о М., вместе с другими богами принимающем участие в убийстве Сомы), связь с водами, первоначально характерная для второго члена пары (ср. Варуну как повелителя первозданных вод), связь с ночным небом (одежда М. иногда изображается как звёздное небо), с глубиной и тайной (в «Яште» Х 25 почтение воздаётся «глубокому ахуру»). В результате реформы Заратуштры Ахурамазда обрёл статус единственного главного бога, а М. потерял своё место рядом с ним, был исключён даже из круга его ближайших помощников Амеша Спента (имя М. не встречается в «Гатах») и нашёл себе место среди помощников Ахурамазды более низкого ранга, язатов.

Тем не менее М., видимо, было выделено место в зороастрийском календаре (месяц жертвоприношений багаядиш, ср. бага-). Не исключено, что намерения Заратуштры в отношении М. могли быть ещё более радикальными.

Среди других изменений характеристик М. после реформы Заратуштры — устранение у М. функций бога войны, актуализация тавроктонической темы (из крови убиваемого быка произрастают растения, она увеличивает плодородие и жизненную силу, ср. особую роль в культе М. жертвоприношения животных), появление образа «утроенного» М., то есть большого М. с двумя малыми М. со светильниками (олицетворения утренней и вечерней зари Кауто и Каутопат), формирование мифологии солнце (свет) из камня (скалы), мотив конного М. и т. п. М. [возможно, как солнце, объятые космическими водами, ср. мотив золотого зародыша (яйца) в бездне мировых вод] отождествлялся с орфическим первородным божеством Фанесом, рождённым из яйца, брошенного в воды.

Об этом свидетельствуют некоторые посвятительные надписи (ср., например, формулу: «Зевсу — Гелиосу — Митре — Фанесу»), произведения искусства, например барельеф с изображением юноши (М.-Фанеса) из Моденского музея. Многие изображения М. содержат также детали, объединяющие М. (и Фанеса) с богом времени Зерваном. В связи с распространением за пределами Ирана (особенно в Римской империи) культа М. и посвящённых ему ритуалов (митраические мистерии), ритуальных сооружений (митрейоны; есть предположение, что Бехистунская скала ещё в доакхеменидское время могла быть местом культа М.), изображений и скульптур, мотивов и сюжетов, языковых образов и имён с соответствующим корнем [они весьма обильны и в самом Иране (ср. уже персеполитанский ономастикон), и далеко за его пределами] обращают на себя внимание чрезвычайная лёгкость усвоения культа М. (в частности, видимо, в военной среде; ср. особую популярность М. у римских легионеров от Евфрата до Рейна; в Дура-Европосе почитали М. одновременно с Юпитером, в других случаях

отождествляли с Зевсом) и быстрая трансформация образа М. (так, в Армении М. дал имя Мгеру, герою эпоса о сасунских богатырях, убивающему, в частности, чёрного быка, см. в статье Михр). В самом Иране эволюция образа М. не закончилась реформой Заратуштры.

Ахемениды, несомненно, чтили М. Он упоминается вместе с Ахурамаздой и Ардвисурой Анахитой в надписях Артаксеркса II и III, Ксенофонт сообщает о поклонении М. Кира Младшего, Ктесий — о жертвоприношениях М., совершаемых персидскими царями, Курций Руф — о поклонении Дария III М., солнцу и вечному огню.

Видимо, М. почитали и ранние Ахемениды. Сохраняется культ М. и в эпоху Сасанидов. Эволюцию характеристик М. довольно полно отражает нумизматический материал.

На кушанско-сасанидских монетах, на ранних монетах Хормизда I М. вручает правителю символы власти (на более поздних это делает Ахурамазда). Иногда М. изображается стоящим на цветке лотоса (рельеф из Таге-Бостана), что обнаруживает тяготение к буддийским иконографическим приёмам (ср. притяжение М. и Майтреи как ипостаси Будды); на греко-бактрийских монетах Деметрия (II в. до н. э.) прослеживаются отчётливые следы синтеза образов Геракла и М. Монеты кушанских правителей Канишки и Хувишки (конец I — II вв. н. э.) позволяют судить о формировании пантеона, в котором рядом с М. оказываются бог луны Мах, бог ветра Вадо, бог огня Атшо, иногда Фарро и т. п. Известен вклад образа М. и в формирование некоторых аспектов раннехристианского учения и ряда предшествовавших ему концепций.

Литература :

Тревер К. В., Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма, в сб.: Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа, [т.] 1, Л., 1939, с. 243—54;
Топоров В. Н., Ещё раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индоиранских представлений, в кн.: Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1966, с. 50—52;
его же, О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений, в кн.: *Semiotyka i struktura tekstu*, Warsz., 1973, с. 357—71;
Кошеленко Г. А., Ранние этапы развития культа Митры, в кн.: *Древний Восток и античный мир*, М., 1972, с. 75—84;
Windischmann E., *Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*, Lpz., 1857;
Hillebrandt A., *Varunā a und Mithra*, Breslau, 1877;
Cumont F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. 1—2, Brux., 1896—99;
его же, *Les mystères de Mithra*, 3 ed., Brux., 1913;

еро же, Die Mysterien des Mithra, 3 Aufl., Lpz. □ B., 1923;
еро же, Mithra et □ Orphisme, «Revue de 1 □ histoire des religions», 1934, [v.] 109;
Hertel J., Die Sonne und Mithra im Awesta, Lpz. □ Haessel, 1927;
Leipoldt J., Die Religion des Mithra, Lpz., 1930;
Christensen A., Les Kayanides, Kbh., 1931;
Saxl F., Mithras, B., 1931;
Autran Ch., Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme, P., 1935;
Nyberg H. S., Die Religionen des Alien Iran, Lpz., 1938;
Dumézil G., Mitra-Varuna. Essai sur deux representations indo-européennes de la souveraineté, [P., 1948];
Lommel M., Mithra und das Stieropfer, «Paideuma», 1949, N 3, S 207 □ 18;
Kristensen W. B., Het Mysterie van Mithra, Amst., 1946;
Campbell L., Typology of Mithraic tauroctones, «Berytus», 1954, [t.] 11;
Duchesne-Guil1emin J., La religion de 1 □ Iran ancien, P., 1962;
Thieme P., Mitra and Aryaman, New Haven, 1957;
The Avestan hymn to Mithra. With an introduction, translation and commentary by I. Gershevitch, Cambr., 1959;
Vermaseren M. J., Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae, [t.] 1 □ 2, Hague, 1956 □ 60;
еро же, Mithras, de geheimzinnige god, Amst.-Brux., 1959;
еро же, Mithras, geschichte eines Kultes, Stuttg., 1965;
Kuiper F. B. I., Remarks on the avestan hymn to Mithra, «Indo-Iranian Journal», 1961, [v.] 5, N 1, p. 36 □ 60;
еро же, Ahura Mazdā «Lord Wisdom», там же, 1976, [v.] 18, № 1, p. 25 □ 42;
Widengren G., Die Religionen Irans, Stuttg., 1965;
Blawatsky W., Koche1enko G., Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire, Leiden, 1966;
Frye R., Mithra in Iranian history, в кн.: Mithraic Studies, v. 1 □ 2, Manchester, 1975;
Belardi W., Studi mithraici e mazdei, Roma, 1977. В. Н. Тоноров.