УДК 2 (299.1)

ББК 86.29

DOI 10.31554/2222-9175-2018-31-133-146

С. Ю. Лепехов

МИТРАИСТСКИЕ МИФОЛОГИИ КАК МЕДИАТИВНЫЙ ФАКТОР В ЕВРАЗИЙСКОМ КУЛЬТУРНОМ И ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Рассматриваются вопросы, связанные с возникновением, распространением и влиянием на культурные и политические сферы деятельности народов Евразии комплекса мифологий, обозначаемых здесь как «митраистские», поскольку генетически они все были связаны с персонажами индо-иранского пантеона (иранский Митра, индийские Митра, Майтрейя и производные от них или связанные с ними божества). Среди факторов, способствовавших необычайной скорости и широте распространения этих культов, выделяются высокие медиативные свойства митраистских мифологий в интегративных культурных и политических процессах, протекавших в античном средиземноморском мире, а также в центральноазиатском регионе и сопредельных с ними районах. Отмечается значительное влияние, которое оказал культ Майтрейи на формирование буддийской цивилизации на всем Дальнем Востоке. Обсуждается широкое распространение культа Митры в древней Римской империи, в т. ч. в Европе. Делается вывод о том, что близость митраистских мифологий древним культурам многих народов, эсхатологические ожидания, сопровождавшие связанные с ними обряды, послужили источником милленаристских движений на евразийском континенте и оказали влияние на важные культурные и политические аспекты формирования евразийских цивилизаций.

Ключевые слова: митраистские мифологии, евразийское культурное и геополитическое пространство, милленаристские движения, евразийские цивилизации.

S. Yu. Lepkhov

MITHRAIC MYTHOLOGY AS A MEDIATE FACTOR IN THE EURASIAN CULTURAL AND POLITICAL SPACE

This article discusses the “Mithraic mythology” as a set of myths, widespread in Eurasia in the antiquity and middle ages. These myths are genetically associated with the gods of the Indo-Iranian Pantheon (Iranian Mithra, Indian Mitra, Maitreya and the same deities). The very diverse myths as the basis could serve as their common origin and areas of existence. A number of factors contributed to the extraordinary spread of these cults, among which the high mediative qualities of Mithraic mythologies in the integrative cultural and political processes that took place in the ancient Mediterranean world, as well as in the Central Asian region and the adjacent areas should be noted. The cult of Maitreya had a great influence on the formation of the Buddhist civilization in the Far East. The cult of Mithra, widespread in the ancient Roman Empire, had its adherents throughout all Europe. The proximity of the Mithraic mythologies to the many ancient cultures, and the eschatological expectations, accompanying the associated rites, served as a source of millenaristic movements on the Eurasian continent, having an impact on important cultural and political aspects of the formation of Eurasian civilizations.

Keywords: Mithraic mythologies, the Eurasian cultural and geopolitical space, millenaristic movements, Eurasian civilizations.

ЛЕПЕХОВ Сергей Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (Улан-Удэ, Россия). E-mail: lepkhov@yandex.ru.

Под «митраистскими мифологиями» в данной статье понимается комплекс мифов, получивших широкое распространение на евразийском пространстве в древности и средневековье и генетически связанных с персонажами индо-иранского пантеона (иранский Митра, индийские Митра, Майтрейя и производные от них, или связанные с ними божества). Основанием для такого объединения весьма разнородных мифов может служить их общее происхождение и общие (или смежные) ареалы бытования.

Все исследователи согласны в том, что время появления теонима, давшего название всей группе связанных с ним мифологий, относится к эпохе индо-иранского единства. Возможно, даже к более раннему периоду индоевропейского единства и, соответственно, может датироваться приблизительно 2500–2000 гг. до н. э. По мере приближения к нашему времени теоним «Митра» и производные от него прослеживаются в авестийской и ведийской мифологии, хеттской, митанийской, зороастрийской, ассирийской, древнеармянской (дицабануцон), тибетской (добонской), фригийской, мидийской, синкретических мифологиях греко-римского мира. Разумеется, неоднократно встречаются ситуации, когда с одним теонимом связываются различные (в т. ч. и противоречащие друг другу) сакральные функции; и когда одним и тем же функциям (и одним и тем же культам) могут соответствовать различные теонимы. Так, например, с запада в Северную Индию проникает божество Мигир, которое никак не отождествляется здесь после второго пришествия с древним индийским Митрой [Миллер 1896: 516].

Среди исследований митраизма наибольшее их количество связано с теми его ответвлениями, которые распространялись к западу от Ирана, в особенности с митраизмом в древней Римской империи. «Восточные» митраистские мифологии привлекали меньше внимания, хотя, если рассматривать такую ветвь, как буддийский культ Майтрейи (несо-

мненно, связанный генетически с ведийским Митрой), то и по своей влиятельности, и по масштабам территории распространения в Восточной Евразии, он вполне может соперничать с «западным» митраизмом.

Задачей данной статьи является попытка рассмотреть митраистские мифологии в возможной полноте и целостности и проанализировать некоторые аспекты их влияния на культурные и политические процессы на евразийском пространстве.

Одни из самых ранних упоминаний о Митре содержатся в Авесте и Ригведе. Наиболее ранние части Авесты (Ясна, Гаты) и Ригведы (мандалы II–VII) достаточно близки с точки зрения текстологической связанности. Встречаются фрагменты, практически полностью совпадающие. Имя Митры не встречается в Гатах (разделе, наиболее почитаемом и сохранившемся, скорее всего, лучше других частей в Авесте). Самая обширная молитва (Mihir yasht) содержится в Яште (X). В Ригведе есть только один гимн, посвященный собственно Митре, который Ф. Кюмон счел почему-то частично утраченным (partially effaced) [Cumont 1956: 1]. В целом бельгийский исследователь приходит к выводу, что в Ригведе сохранилась лишь память о былом величии Митры, в то время как в авестийских гимнах он изображен более выразительно (limned) [Там же]. Вместе с тем следует учесть, что упомянутый гимн Ригведы содержится в «фамильной» мандале III, авторство которой приписывается Вишвамитре и, соответственно, относится к одним из наиболее древних гимнов, вошедших в Ригведу. Гимн (III, 59) действительно является единственным в Ригведе, обращенным непосредственно к Митре, но кроме него есть достаточно гимнов, в которых упоминается Митра в связке с Варуной как одно божество. Вообще для этого теонима характерно упоминание в составе группы богов. Самое первое документально подтвержденное упоминание Митры содержится в брачном договоре между митаннийским ца-

рем и хеттской принцессой, датируемом XIV в. до н. э., где Митра упоминается вместе с Варуной, Индрой, Насатьей. [Елизаренкова 1972: 6]. Р. Грейвс, характеризуя эолийское или ионийское завоевание территории Древней Эллады, происходившее в начале II тысячелетия до н. э., отмечает, что оно было менее разрушительным, чем более поздние нашествия ахейцев и дорийцев. Небольшие вооруженные группы пастухов, поклонявшихся арийской триаде (Индре, Митре и Варуне), смешались с доэллиническим населением Фессалии и Центральной Греции относительно мирно. Местное население восприняло их как потомков местной богини [1992: 10]. В другом месте Р. Грейвс сравнивает «триаду мужского божества – Митра, Варуна и Индра» с братством Гадеса, Посейдона и Зевса [Там же: 28]. Обратим внимание, что здесь о триаде говорится как об одном божестве. Внутри триады Митра и Варуна образуют диаду, имеющую по целому ряду признаков еще более древнее происхождение.

Как божество, Митра имел много функций, в т. ч. связанных с его «небесной» деятельностью, но первичная и основная была связана не с внешним, а с социальным космосом. Митра был, собственно, персонификацией отношений, которые возникают между людьми в процессе заключения договора. Идея важности честности, справедливости договора, заключаемого сторонами, нерушимости, крепости тех связей, в которые вступили отныне договаривающиеся стороны, и является самой важной в почитании Митры. Клянясь Митрой, стороны подтверждают свое обязательство соблюдать договор и призывают Митру быть патроном и гарантом этого соглашения. Уже в глубокой древности люди хорошо осознавали всю важность добровольно заключенных союзов, основанных на взаимовыгодном обмене, стабильности и долговременности тех отношений, которые возникают между договаривающимися сторонами.

Теоним *Митра* образован от индоевропейского корня *mei-* «обменивать»; в мужском роде это слово означает имя бога, а в среднем роде – договор, дружбу. От этого же корня образованы прилагательные авест. *miθwara* и скр. *mit-huna*, означающие пребывание в паре и взаимность [Бенвенист 1995: 81–82, 134]. В. Н. Топоров считает наличие пар божеств (ведийской Митра – Варуна и авестийской Митра – Ахурамазда) исходным пунктом в выяснении мифологической предыстории образа Митры [1990: 362]. Парность божеств предполагала разделение функций между ними, но прежде чем приступить к более детальному разбору, остановимся на функциях Митры, как они описаны в единственном посвященном ему гимне Ригведы.

Прежде всего Митра в этом гимне – объединитель людей; ему, «чья сила в помощи», покорились пять народов; он «рожден как царь с доброй властью, как устроитель»; его поддерживающая помощь «приносит добычу». Поддерживаемый Митрой «неистребим и непобедим», «не настигает его беда ни вблизи, ни издалека». Также он избавляет от болезней. Поклоняться ему следует, «твердо стоя на коленях, где только ни простирается земля». Митра «удерживает землю и небо», «не смыкая очей, озирает людей» [Ригведа 1972: 148–149].

Митра является хозяином пастбища, охраняет стада, дарует пашню [Елизаренкова 1999: 120, 146]. Функции Митры как хранителя поля (кшетры) аналогичны функциям воинов (кшатриев), из которых впоследствии сформировалась варна кшатриев. Из этой же варны происходили и цари. Таким образом, прослеживается прямая связь между охранительными и объединяющими социум функциями Митры и аналогичными функциями земного царя (раджи). Такая же связь прослеживается и в других мифологиях. В Авесте, в уже упомянутом гимне Михрштр, она прослеживается еще более явно. В сущности, начало этого гимна в Авесте практически

полностью совпадает с гимном (III, 59), но дополнено явно более поздними расширенными описаниями помощи Митры своим adeptам в битвах и завоеваниях.

Обычно разделение функций между Митрой и Варуной описывается с точки зрения их полярности, противопоставления: благой – неблагой; близкий – далекий; дневной – ночной; связанный с солнцем – связанный с луной; причастный к огню – причастный к воде и т. д. [Топоров 1966: 51]. Но, как указывает Фр. Кёйпер, в ведийской мифологии присутствуют не только дихотомии, но и более сложные системы классификации функций божеств. В каждом отдельном случае необходимо учитывать контекст. Так, например, в одних классификациях оба божества, Митра и Варуна, ассоциируются с западом, но в последующем дихотомическом разделении они уже могут противопоставляться как бог, связанный с рассветом, и бог, имеющий отношение к заходящему солнцу; как сила жизни и сила смерти. Если в наиболее сложной четырехчастной системе, ориентирующей по направлениям света, Митра и Варуна полностью едины, то они становятся резко контрастны, когда берутся отдельно. В этом случае, как говорится в Шатапатха Брахмане (III. 2.4.18), «то, что от Митры, то не от Варуны» [Кёйпер 1986a: 42].

Можно предположить, что в начале в функции Митры как гаранта договора (и порядка в социальных отношениях) входили надзор, контроль, поощрение и наказание. Все это отражено в гимне (III. 59). Впоследствии эти функции распределились между Митрой и Варуной таким образом, что Митра надзирал за людьми днем (Солнце – «глаз» Митры), а Варуна – ночью (его «глаза» – ночные светила). Естественно, что множеством глаз увидишь больше, чем одним, и постепенно наказания Варуны стали опасаться больше, чем наказания Митры. Окончательно функции распределились так, что Варуна стал отвечать за наказания, а Митра – за поощрения. Митра

даровал своим почитателям хороший урожай, здоровье, благополучие. Варуна наказывал за проступки болезнями, наводнениями, мором, несчастьями. В какой-то момент Варуна начинает оттеснять Митру в тень.

Э. Бенвенист отмечает сходство функций Митры и другого бога, входящего в пантеон индо-иранских богов, – Арьямана. В ведийской мифологии Арьяман, так же как и Митра, способствует установлению дружеских отношений и, в частности, покровительствует бракам. В Авесте Арьяман также дружественный бог, но вместе с тем еще и целитель [1995: 243].

Постепенно вся триада ранних богов индоевропейцев (Митра – Варуна – Индра) стала смещаться в пантеоне от центра к периферии. В этой связи существует достаточно сложная проблема соотносительности богов из упомянутой триады с их космологическими функциями. Например, как отмечает Т. Я. Елизаренкова, Индра, с этой точки зрения, не был божеством центра, не имел отношения к мировой оси, а представлял ее только в момент своего подвига (разрушения скалы Вала). По существу он был сезонным богом, функции которого заключались в обновлении мира. [Елизаренкова 1986: 18]. Схожая функция обновления мира присутствовала и у Митры, поскольку он считался божеством, связанным с жизненной силой. В Авесте Митра называется «смелым и красноречивым стражем, говорящим правильно», но под красноречием в те далекие времена понималось не обычное словесное искусство, мастерство, а проявление творческой энергии, жизненной силы [Кёйпер 1986b: 80]. Естественно, источник жизненной энергии должен быть как-то отражен в космогонических мифах. Ф. Б. Я. Кёйпер считает, что есть основания ассоциировать асуров в ведийской мифологии с ночью, а дэвов – с днем, соответственно один из асуров (Варуна) – это ночь, а другой (Митра) – день [1986b: 115]. Далее он приводит фрагмент из Джайми-

ния Брахманы, в котором миф творения излагается как оплодотворение волны волной, в результате чего возникло золотое яйцо. В Джайминия Упанишаде, отмечает Кёйпер, мифологическое понятие вод заменилось философским представлением «небытия», а идея яйца сливается с идеей зародыша. Не из вод, а из небытия родилось бытие, затем оно развилось в яйцо, которое пролежало год, пока не раскололось на две половины. Одна скорлупка (серебряная) – стала землей, другая (золотая) превратилась в небо. Ф. Б. Я. Кёйпер подчеркивает, что эти версии, встречающиеся только в более поздних текстах, нет причины рассматривать как результат вторичного развития, поскольку и золотое яйцо, и золотой зародыш (Хираньягарбха) можно найти в Ригведе (Х. 121. 1 и Х. 82. 6) [1986в: 119].

Существуют теории, прямо связывающие Митру с небесными светилами. Так, предполагалось, что семь ведийских богов Адитьев и соответствующие им семь авестийских богов (Амеша Спента) связаны с солнцем, луной и пятью планетами [Cumont 1956: 2]. Впоследствии статус Митры в иранской мифологической версии был существенно понижен. Митра был исключен из разряда высших божеств (*спента*) и стал почитаться как *язат* – божество более низкого ранга. Основной функцией Митры стало служить в качестве помощника верховному авестийскому божеству Ахурамазде.

Несмотря на то что существует много оснований называть Митру солнечным божеством, его связь с Солнцем не так однозначна, как представляется. О Митре действительно говорится, что он перед восходом солнца первым появляется на вершинах гор, пересекает небесное пространство на четверке белых коней, т. е. совершает путь солнца. Но в то же время в Авесте говорится, что он – не солнце, не луна, не звезды. В. Н. Топоров не случайно замечает, что мотивы связи Митры с солнцем не могут считаться основными в авестийской мифологии и их следует расценивать в качестве лишь из-

вестных предпосылок для формирования солярной функции Митры [1990: 361]. Выполнению солярной функции Митры препятствует его основная функция – функция посредничества. Хотя Митра, безусловно, является божеством света и во всех своих ипостасях ассоциируется со светом, но это свет не столько видимый, сколько мистический – *Хварно*. Те, кого Митра одаряет этим светом, наделяющим силой, могуществом, славой, достигают успеха, побеждают своих врагов. В Михрязде подробно рассказывается, как именно Митра сокрушает врагов, отводит враждебное оружие, делает его бесполезным. Неудивительно, что именно цари и знать были самыми ревностными почитателями культа Митры и способствовали его распространению. Неслучайно целые династии (Митрида-ты) носили его имя.

Первоначально Митра образовывал пару с Ахурамаздой, выполняя сходные функции. Выше отмечалось, что сходные функции выполнялись Митрой и Ариманом. Но затем, когда Ахурамазда занял верховное положение в маздеистском пантеоне, становясь божеством Добра и Света, а Ариман стал восприниматься как его принципиальный противник, стоящий на стороне Зла и Тьмы, Митра оказался на промежуточной позиции, исполняя роль посредника. Важную посредническую функцию он выполняет и по отношению к простым верующим, помогая их душам совершить опасный путь на небеса, охраняя их в пути от злых демонов.

Отчасти утратив какие-то функции в зороастризме, но сохраняя еще влияние в значительной степени, благодаря поддержки знати, митраистский культ успешно проникал и в соседние с Ираном (Персией) страны (по этой же причине), занимая видное место в верованиях народов Малой и Средней Азии.

В Армению митраизм проник еще при первых царях династии Ахеменидов и практически вытеснил местные культы. Здесь он стал почитаться как Мгер – бог

Солнца, брат Анаит (богини плодородия и любви) и Нанэ (богини войны, материнства и мудрости). Если Нанэ можно считать аналогом Афины, то Анаит – Афродиты; после принятия в 301 г. христианства культ Анаит трансформировался в культ Богородицы. Культ Митры далее проник до Понта Эвксинского, Каппадокии и Фригии.

Для всех династий, образовавшихся после распада империи Александра Македонского, оказалось принципиально важным сохранять свою преемственность от Ахеменидов, независимо от того, действительным было родство или вымышленным. Митраизм как объединяющая всех религия оказалась предпочтительней, чем эллинские божества. По крайней мере, в античный период митраизм вполне успешно соперничал с эллинизмом. Как отмечает Ф. Кюмон, после падения династии Ахеменидов многочисленные народности внезапно были вынуждены войти в близкое соприкосновение, результатом которого стало «сближение всех теологий Востока и всех греческих философских систем», которое породило «самые неожиданные сочетания», а «соперничество между этими разнообразными течениями сделалось чрезвычайно активным» [Cumont 1956: 14–15].

Подобное же благоприятное для образования синкретических религий время повторилось и в эпоху Римской империи. Ф. Кюмон сравнивает митраизм с «массивом многослойной геологической формации», основу которого составляет вера Древнего Ирана; в Вавилонии лег плотный (thick) осадок семитских доктрин; поверх этого добавился аллювиальный слой локальных культов Малой Азии; а уже на этой плодородной почве выросла буйная растительность идей эллинизма, прикрывших их истинное начало. В случае, если бы упорная борьба между Римом и Митридатом Эвпатором завершилась в пользу последнего, у митраизма были бы все основания стать государственной религией огромной ази-

атской империи [Там же: 31]. Но поражение Митридата рассеяло его многочисленные сборные войска и способствовало быстрому распространению митраистских идей, в т. ч. и в таком регионе, как Киликия [Крисп 1981: 112]. Именно вместе с киликийскими пиратами митраизм, согласно Плутарху, стал распространяться на обширных просторах Римской империи [Плутарх 1987: 300]. Основной средой, в которой это распространение происходило, были войска, а солдаты (точнее, младшие офицеры) – основными носителями и переносчиками митраизма.

Макс Вебер, анализируя социальную среду и условия распространения митраизма в Римской империи, видит причину притягательности этого культа именно для этой воинской прослойки в «магически-сакраментальном характере дарования благодати» и «иерархическом продвижении в процессе посвящения». Для центурионов римской армии эпохи Принципата со II в. было важно, что этические требования мистерий бога Митры были несложны и выражены в самой общей форме, т. е. вполне доступны самому широкому кругу [2016: 152]. Но существовали и важные ограничения – женщины не допускались, т. е. сообщества адептов Митры были своеобразными мужскими союзами, связанными совместными жертвоприношениями, клятвами, что предполагало и взаимопомощь. Последнее было весьма существенно в бою, особенно если войско было смешанным по этническому составу.

Британский религиовед Рамсей Макмуллин, соглашаясь с тем, что митраизм был «культом, зарезервированным для мужчин», последнее обстоятельство, видимо, недооценивает, иронично описывая митраистские мистерии в духе современных пикников, где «обжаривают жертвенных кур и свиные ребрышки с обильным возлиянием вина в присутствии бога». В целом же Р. Макмуллин, в отличие от М. Вебера, видевшего в религии Митры определенного соперника

христианству, не считает, что митраизм сыграл какую-либо значительную роль в осознании нового представления о человеке и его месте в мире [MacMullen 1981: 101].

Римским легионерам и их военачальникам была понятна и привлекательна религия с иерархическим делением на ступени посвящений и ранги. Очень существенно, что она, в отличие от других вероисповеданий (например, христианства), допускала участие и в других культах и мистериях. М. Вебер отмечает, что митраизм быстро получил распространение как среди офицерства, так и чиновников вне армии, у которых, по его мнению, «всегда ощущалась склонность к специфической религиозности, связанной с надеждой на спасение» [2016: 153].

Если говорить о социальной базе, на которую опирался митраизм, то она была достаточно широка. Поскольку эта религия была привлекательна для армии, то римские императоры не могли ее игнорировать и действительно быстро оценили ее преимущества. Начиная с Комода и кончая Юлианом, все они принимали митраистские посвящения, как комментирует М. Вебер, «наподобие того, как раньше вступали в масонскую ложу прусские короли» [Там же: 152]. К посвящениям допускался и высший слой государственных рабов, имевших хорошее образование и привлеченных в той или иной степени к управлению. О низшем же слое, «говорящих орудиях» античных плантаций, М. Вебер говорит, что для них общинная религиозность и какая-либо религиозная пропаганда не были доступны в принципе [Там же: 161]. Очевидно, это замечание распространялось и на христианство, которое опиралось все же не на рабов, а на горожан (в терминологии М. Вебера это «мелкое бюргерство»), в среде которых христианство имело существенное преимущество, поскольку допускало и женщин, что позволяло успешно формировать семейную, общинную религиозность. Приверженцам же Митры приходилось искать какие-

либо замены, например в виде мистерий Кибелы, что уничтожало единство и универсальность религиозного сообщества митраистов [Там же: 166].

В Риме Митра стал почитаться под именем Sol Invictus (Непобедимое Солнце), что указывало, разумеется, на его военные функции. Император Максимилиан воздавал почести «Богу Солнцу Непобедимому Митре» как покровителю государства [Куманецкий 1990: 310]. По всей империи было построено значительное количество храмов, посвященных Митре. Один из них находился на Ватиканском холме, позже на его месте была воздвигнута базилика Святого Петра. Всего же в Риме насчитывалось более ста митреумов.

Есть сведения, что уже Нерон принимал участие в митраистских обрядах. По крайней мере, во время интронизации армянского царя Тиридата Нерон лично, из своих рук, передал ему диадему. Во время обряда царь читал молитву, представлявшую, без сомнения, гимн Митре, содержание которой через переводчика оглашалось присутствующим. Сама диадема представляла собой золотой обруч с остроконечными зубцами, символизирующими лучи солнца. В дальнейшем подобная корона была принята как символ власти многими европейскими монархами. Предполагалось, что Нерон мог участвовать и в других митраистских обрядах и посвящениях. Светоний сообщает, что Нерон почитал больше других сирийскую богиню (Кибелу) [Транквилл 1990: 174].

Митраистские посвящения в том виде, в котором они практиковались в Римской империи, предполагали семь последовательных степеней, соответствующих семи небесным светилам. Все они представляли разные степени подготовки души к ее движению в вечный мир звезд после смерти. Здесь можно видеть влияние эллинистических представлений, согласно которым душа должна пройти сквозь семь небесных сфер. Митраистские посвящения олицетворяли очищение и символическую смерть.

Первая ступень, которую должен был преодолеть неофит, называлась «Ворон» (Soгах), что было связано с древнеперсидским обычаем хоронить умерших, оставляя их тела стервятникам, и, собственно, символизировало ритуальную смерть. Считалось, что прошедшим эту ступень покровительствует Меркурий. Следует добавить, что в греческой мифологии аналог Меркурия – Гермес являлся носителем и покровителем эзотерического знания.

На второй ступени посвящаемый назывался «Скрытым» (Cryphius, Gryphon). Он носил лампаду, символизирующую свет знания, и находился под покровительством Венеры.

Третья ступень – «Воин» (Miles), защищаемый Марсом. Неофит во время посвящения должен был отвергнуть корону, преподносимую ему на острие меча, и заявить, что короной ему служит Митра. Предполагалось, что прошедшие три первые ступени посвящений отреклись тем самым от всех соблазнов мирской жизни и подготовились к восприятию более высокого, сакрального знания. Поскольку на этих ступенях посвященные таким знанием еще не обладали, их основная функция усматривалась в том, чтобы служить и беспрекословно выполнять распоряжения адептов, находящихся на более высоких ступенях митраистских посвящений.

Четвертая ступень именовалась «Лев» (Lion) и соответствовала планете Юпитер. В обязанности посвящаемых входило приготовление священной трапезы, во время которой вкушались хлеб и вино, но не допускалось применение воды, поэтому омовения совершались медом.

На следующей ступени – «Перс» (Perses) посвящаемый находился под покровительством Луны, с которой связывались чистота и плодородие.

Посвященный в следующую ступень именовался «Солнечный гонец» (Heliodromos). Он был облачен в красные одежды и находился под покровительством Солнца.

Высшую ступень посвящения имел только глава митраистской общины –

«Отец» (Pater), носивший фригийский колпак, как сам Митра, и имевший символы своей духовной власти – перстень и жезл. Планета, под покровительством которой он находился, – Сатурн.

Все посвящения проходили в митреуме – сводчатом сооружении, которое устраивалось обычно в пещере или под землей. На алтаре находилось изображение Митры во фригийском колпаке, исполняющего обряд тауроктонии – ритуального убийства быка [Ulansey 1991: 19].

В изображениях тауроктонии содержится много астрологических символов, что позволило уже древним считать всю иконографию тауроктонии моделью космоса.

Д. Юланси считает тауроктонию главной тайной митраизма, а ее разгадку – ключом к пониманию сущности этой религии. С его точки зрения, этот ключ содержится в том астрономическом открытии, которое совершил греческий ученый Гиппарх в 125 г. до н. э. До этого времени древние, придерживаясь геоцентрических представлений о строении Солнечной системы, считали небесный свод неподвижным. Благодаря вращению Земли вокруг своей оси, разные люди в различных местах находились под воздействием света разных созвездий, что, считалось, определяло всю их судьбу. Судьба (fatum) – такая непреодолимая сила, которой не могли противодействовать даже боги. Гиппархом же было открыто смещение точек равноденствия на небесном экваторе. Он вычислил, что точка равноденствия, которая в его эпоху приходилась на созвездие Овна (Aries), до этого (приблизительно в 2000 г. до н. э.) соответствовала созвездию Тельца (Taurus). Можно только представить, какое потрясение вызвало это открытие в умах древних – ведь оказалось, что существует сила, способная сдвинуть даже космос и тем самым изменить ход судьбы!

Тауроктония, по мнению Д. Юланси, изображает подвиг Митры, заколовшего Тельца и передвинувшего небесный экватор и все созвездия, соответствующие знакам зодиака [Там же: 77]. Такой бог,

без сомнения, мог пронести душу сквозь все небесные сферы и сохранить от всех зловредных влияний. Как считает П. В. Иванов, тауроктония представляет собой космогонический акт творения, а посвященные, принимая участие в символическом обряде и священной трапезе, получают шанс возродиться в Вечности (*In Aeternum renatus*), т. е. обрести бессмертие [2003: 85].

В античном мире митраизм получил широкое распространение и поддержку, отчасти в силу востребованности основных функций, которые он исполнял с момента своего возникновения, а именно – посреднические, функции поддержки переговоров и мира, а также функция перерождения в новом мире и вечного спасения (что для античного мира было ново). Другой причиной, по которой митраизм быстро привился в греко-римской античности, – это легкость, с которой Митра мог отождествляться с привычными античными божествами и космическими явлениями. Д. Юланси пишет, что Митра отождествлялся с Персеом и соответствующим созвездием, чему способствовало и созвучие имени героя с названием страны, из которой митраизм пришел [Ulansey 1991: 68]. Но были отождествления и с другими мифологическими персонажами. Вяч. Иванов в своей работе «Дионис и прадионисийство» ссылается на Марциана Капеллу, где дается такой ряд отождествлений: Осирис – Серапис – Митра – Плутон – Тифон – Аттис – Адонис – Амон. Он отмечает, что Адонис и Дионис предполагаются здесь синонимами [1994: 190].

Возможно, по причине близости прадионисийства и прамитраизма, сходства митраистских мистерий с элевсинскими в самой Греции количество митреумов было сравнительно небольшим и митраизм здесь большого распространения не имел. К тому же митраизм на Западе был достаточно быстро вытеснен христианством.

На Востоке религия Митры достаточно долго продолжала существовать в Армении, где до сих пор сохранился храм в Гарни, построенный 2 тыс. лет

назад. От жрецов Митры ведет свое основание древний армянский дворянский род Мехнуни, потомки которого ведут происхождение от самого Митры, жившего в человеческом облике какое-то время на Земле. Из Армении митраизм распространился по всей территории Центральной Азии, в Кушанскую империю, Тибет.

В Тибете Митра был известен как Пехар (*dpe-har*) – всадник, облаченный в белые доспехи, с боевым копьем и гадательной стрелой. Его сопровождают два божества – Земли и Среднего мира, сам он является божеством Неба. По этой причине уйгуры называли его Белым Богом Неба. В религии бон он – хранитель Западного Тибета (Шаншун); в тибетской Гэсэриаде он покровительствует правителям Лджан и Мон (противникам Гэсэра).

Когда Падмасабхава явился в Тибет с проповедью буддизма, то смог сделать это, только обратившись к Пехару с просьбой покровительствовать монастырю Самье. В качестве одного из своих проявлений – Дорже Драгдэна – Пехар вселяется в оракула из нyingмапинского монастыря Нейчунг и дает свои предсказания о будущем. Оракул Нейчунга – одно из высших лиц в тибетской иерархии, в настоящее время им является Четырнадцатый Нэйчунг – досточтимый Тубтэн Нгодуб.

Можно отметить, что связь прошлого, настоящего и будущего также, по-видимому, входила в число посреднических функций Митры, так как она отчетливо прослеживается как в западных, так и в восточных мифологиях.

Как отмечает профессор Локеш Чандра, теоним Майтрейя патронимически происходит от Митры и в форме Майтрака появляется на римских монетах. Преобразование Митра – Майтра – Майтрейя является нормальным с точки зрения грамматики. По мнению Л. Чандры, в Майтрейе отразился иранский Митра, которому поклонялись в северо-западных регионах Индии и прилегающих пар-

фянских районах. Культ Света иранцев вдохновил повторную ремифологизацию в буддизме. Санскритское имя Майтрейя является производным от авестийского Мифры. Вместе с тем заключение, которое делает Л. Чандра о том, что сама идея Божественного Спасителя в будущем чужда раннему учению буддизма и может происходить только из иранского пантеона, представляется спорным, поскольку эта идея присутствует в самом образе Будды, его прошлых и будущих воплощениях [Chandra 1996: 12].

Культ Майтрейи оказал большое влияние на культуру и политику стран буддийского ареала и получил широкое распространение на территории восточной Евразии. Повторная ремифологизация Мифры/Митры, о которой говорит Л. Чандра, по-видимому, связана с большой значимостью самой идеи договорного начала, содержащейся в ирано-персидских культах. В случае с бодхисаттвой Майтрейей, идея договора выразилась в его обете спасти все живые существа, когда настанет час его грядущего пришествия в мир. Общепризнано существенное влияние, которое оказали ирано-персидские культы на формирование древнемонгольской мифологии и религии.

Принцип соблюдения договорных обязательств был, как известно, наиболее важным в системе ценностей и регуляторов общественных отношений у древних монголов. Трудно сказать, можно ли в данном случае видеть влияние именно митраизма, но то, что митраистский культ был известен кочевым племенам Центральной Азии, не вызывает никаких сомнений. Причем можно говорить даже о двойном воздействии митраистских идей – непосредственном и вторичном, через буддийский культ Майтрейи.

Существование такого влияния может объяснить тот факт, что этот культ получил наибольшее распространение именно в Центральной Азии, главным образом в монголоязычных регионах. Изображения Майтрейи в храмах Тибета и Монголии обычно значительно

превышают средние размеры, принятые для других божеств пантеона. Высота изображения символизировала количество лет, проведенных бодхисаттвой на небе Тушита. Размер статуи Майтрейи, следовательно, воочию свидетельствовал о том промежутке времени, который остался до его прихода. Ясно, что чем больше была статуя, тем скорее должно наступить это время. Но можно было и еще ускорить приход бодхисаттвы, проведя обряд «Круговращение Майтрейи». Именно с этой целью такой обряд совершался ежегодно в монгольских и бурятских монастырях. Эсхатологические идеи в буддизме нашли свое институциональное воплощение, прежде всего, в регионе Центральной Азии, в первую очередь в Монголии – не случайно так называемая «книга Майдари» в качестве «Книги судеб» фигурирует в центрально-азиатском эпосе.

Одна существенная особенность распространения культа Майтрейи связана с учением Праджняпарамиты и комментаторскими традициями, развивавшимися в связи с этим учением; одна из наиболее влиятельных стала известна как «традиции Майтрейи-Асанги». В рамках этой традиции Майтрейя рассматривается в качестве автора пяти основных трактатов (записанных с его слов на небе Тушита Асангой). Созерцание Майтрейи и встреча с ним – центральный эпизод в преданиях о таких известных распространителях и комментаторах Праджняпарамиты, как Упасака Шантиварман, Арья Вимуктасена и Харибхадра.

В Китае обряд почитания Майтрейи ввел первый китайский буддийский патриарх Даоань (312–385). С именем этого бодхисаттвы связана также существовавшая в китайском буддизме доктрина скорого пришествия т. н. «века конца Закона», т. е. «конца Учения Будды». В «век конца Закона» (т. е. в последний 500-летний период «кальпы Будды») страну закономерно настигают всевозможные несчастия. К ним относились: голод, эпидемии, землетрясения, наводнения, засуха,

восстания, нападения врагов, общая разруха и т. д. Радикально спасти мир, погрязший в заблуждении, способен только «Будда, который явится в Будущем», т. е. Майтрейя. Никому не известны время и облик, в котором он явится в этот мир. Обязанность каждого буддиста – всеми своими помыслами и делами всемерно способствовать приближению явления Майтрейи в этом мире. Такие представления объективно способствовали общей стабилизации государственной власти, поддерживающей буддистов. Поэтому большинство китайских буддийских школ приняли активное участие в детальной разработке доктрины наступления «века конца Закона» в V–VI вв. По-видимому, время наступления «века конца Закона» (551 г.) было выбрано потому, что именно тогда большинство китайских государств было вовлечено в борьбу между Южными и Северными династиями. В это же время в Северной Вэй и Северной Чжоу буддисты подверглись гонениям, что фактически подтверждало концепцию. При суйском Вэнь-ди (580–604) монахом Синьсином (540–594) была основана школа Саньцзе-цзун, в учении которой тема «трех веков Закона» стала доминирующей.

Доктрина «трех веков Закона» позволила направить всегда усиливающиеся в эпоху кризиса эсхатологические настроения в единое русло, что и обусловило, помимо всего прочего, быстрое развитие буддизма в Китае и Юго-Восточной Азии. В эпоху Южных и Северных династий и последовавшие за ней первые века эпохи Тан буддизм в Китае достиг наивысшего расцвета. Сравнительно быстро обнаружилось, что буддийская концепция правителя оказалась гибче традиционного китайского императорского культа и соответствующей конфуцианской модели. В частности, это проявилось и в том, что буддизм не возражал против единоличного управления страной женщиной. Этим обстоятельством воспользовалась императрица У Хоу (У Цзэ-тянь, 690–704), попытавшаяся про-

возгласить новую династию Чжоу. В комментарии, который написал настоятель столичного храма Баймасы Сюэ Хуайи на сутру «Дайюань цзин» (Сутра о великом облаке), утверждалось, что У Цзэ-тянь – воплощение бодхисаттвы Майтрейи. Известно, что еще до У Хоу в одной из пещер монастыря Юньган, вырубленной в 524 г., в виде Майтрейи был изображен принц династии Северная Вэй – Цзин-му.

Монастыри с изображениями Майтрейи быстро стали распространяться и за пределы Китая. Уже в 600 г. в честь Майтрейи был основан самый крупный и наиболее известный монастырь Пэкче – Мирыкса. В Корее культ Майтрейи становится одним из центральных, его изображения, высеченные из камня, повсюду встречаются в горах. Провозглашение воплощения бодхисаттвы, таким образом, приравнивалось к интронизации. Такие случаи могли происходить и вопреки желаниям политической элиты. Так, монах монастыря Седадьса, Кунье (умер в 918 г.), по преданию, – сын одного из силласких ванов, примкнув к одному из отрядов повстанцев и проявив себя опытным полководцем, в 901 г. провозглашает себя ваном нового государства Маджин. В то же время сам Кунье рассматривал политическую власть только как средство. Своей конечной целью он ставил распространение учения Майтрейи, воплощением которого себя объявил. Идеи Кунье нашли отклик в Корее, особенно среди крестьян.

Из всех буддийских культов культ Майтрейи обнаруживает наибольшую мобилизационную потенцию и высокую востребованность со стороны политических элит и любых сил, претендовавших на власть. Уже с самого своего возникновения он активно использовался правителями для укрепления и расширения своего влияния. Вместе с тем наличие посреднических и договорных функций, присущих этому культу, способствовало проявлению его высоких интегративных способностей [Lepekhov 2018: 19]. Перечисленные особенности характеризуют

всю группу митраистских мифологий и хорошо объясняют их долгую жизнь и беспрецедентно высокую распространенность по территории всей Евразии.

Обычно митраистские мифологии изучаются в пределах отдельных культов и локальных регионах распространения. Попытка рассмотреть их во всем многообразии и в рамках исторического про-

цесса большой длительности позволяет выявить их роль в развитии общевразийской культурной общности. Исследование мифологий в их живом взаимодействии и трансформации необходимо для лучшего понимания интенций и тенденций культурных и цивилизационных движений как далекого прошлого, так и актуальной современности.

Статья подготовлена в рамках задания ФАНО России (проект XII.187.1.4 «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России» № АААА – А17-117021310267-5; проект 0179-2014-0022 «Закономерности исторического развития народов Востока с древнейших времен до середины XX в.»).

Литература

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.

Вебер М. Избранное: Образ общества. 2-е изд., испр. и доп. / М. Вебер. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 767 с.

Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс; пер. с англ.; под ред. и с послесловием А. А. Тахо-Годи. – М., Прогресс, 1992. – 624 с.

Елизаренкова Т. Я. Древнейший памятник индийской литературы / Т. Я. Елизаренкова // Ригведа. Избранные гимны. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1972. – С. 3–87.

Елизаренкова Т. Я. Направления научного творчества Ф. Б. Я. Кёйпера / Т. Я. Елизаренкова; пер. с англ., предисл. Т. Я. Елизаренковой // Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1986. – С. 7–27.

Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе / Т. Я. Елизаренкова. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1999. – 240 с.

Иванов Вяч. И. Дионис и прадионисийство / Вяч. И. Иванов // Сер. Античная библиотека. – СПб.: Алетейя, 1994. – 343 с.

Иванов П. В. Сотериологические аспекты митраизма / П. В. Иванов // Образ рая: от мифа к утопии. Сер. «Symposium». Вып. 31. – СПб.: СПб. филос. общество, 2003. – С. 83–86.

Кёйпер Ф. Б. Я. Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля (в связи со статьей профессора Фрая) / Ф. Б. Я. Кёйпер; пер. с англ., предисл. Т. Я. Елизаренковой // Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1986а. – С. 38–46.

Кёйпер Ф. Б. Я. Древний арийский словесный поединок / Ф. Б. Я. Кёйпер; пер. с англ., предисл. Т. Я. Елизаренковой // Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1986б. – С. 47–100.

Кёйпер Ф. Б. Я. Космогония и зачатые: к постановке вопроса / Ф. Б. Я. Кёйпер; пер. с англ., предисл. Т. Я. Елизаренковой // Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1986в. – С. 112–146.

Крисп Гай Саллюстий. Сочинения / пер., ст. и коммент. В. О. Горенштейна; отв. ред. Е. М. Штаерман // Сер. Памятники исторической мысли. – М.: Наука, 1981. – 224 с.

Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий; пер. с польск. – М.: Высшая школа, 1990 – 351с.

Миллер Вс. Мифра / Вс. Миллер // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. Т. XIXа. – СПб., 1896. – С. 515–517.

Плутарх. Избранные жизнеописания. В 2 т. Т. I / Плутарх; пер. с древнегр.; сост. и прим. М. Томашевской. – М.: Правда, 1987. – 608 с.

Ригведа. Избранные гимны. – М.: Наука, гл. ред. восточной лит-ры, 1972. – 418 с.

Топоров В. Н. Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индоиранских представлений / В. Н. Топоров // Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Изд-во Тартуского гос. ун-та, 1966. – С. 50–52

Топоров В. Н. Митра, Мифра / В. Н. Топоров; гл. ред. Е. М. Мелетинский // Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 361.

Топоров В. Н. Митра / В. Н. Топоров; гл. ред. Е. М. Мелетинский // Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 362.

Транквилл Г. С. Жизнь двенадцати Цезарей / Г. С. Транквилл; пер. с лат., предисл. и послесл. М. Л. Гаспарова. – М.: Худож. лит-ра, 1990. – 255 с.

Chandra L. Transcendental Art of Tibet / L. Chandra // International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan. – New Delhi, 1996. – 234 p.

Cumont F. The Mysteries of Mitra. 2nd rev. ed. // F. Cummont; trans. from French by Thomas J. McCormack. – New York: Dover Publications, 1956. – 239 p.

Lepekhov S. Yu. Historical and cultural role of Indian Mitra and Maitreya cults in the uniting process of Eurasia / S. Yu. Lepekhov; ed. by K. Warikoo // Eurasia and India. Regional Perspectives. – London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. – P. 13–20.

MacMullen R. Paganism in the Roman Empire / R. Macmullen. – New Haven and London: Yale University Press, 1981. – 241 p.

Ulansey D. The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World. – New York: Oxford University Press, 1991. – 168 p.

References

Benvenist E. Slovar' indoevropskikh social'nyh terminov / E. Benvenist; per. s fr.; obshch. red. i vstup. st. Yu. S. Stepanova. – М.: Progress-Univers, 1995. – 456 s.

Veber M. Izbrannoe: Obraz obshchestva. 2-e izd., ispr. i dop. / M. Veber. – SPb.: Centr gumanitarnykh iniciativ, 2016. – 767 s.

Grejvs R. Mify Drevnej Grecii / R. Grejvs; per. s angl.; pod red. i s poslesloviem A. A. Taho-Godi. – М.: Progress, 1992. – 624 s.

Elizarenkova T. Ya. Drevnejshij pamyatnik indijskoj literatury / T. Ya. Elizarenkova // Rigveda. Izbrannye gimny. – М.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1972. – S. 3–87.

Elizarenkova T. Ya. Napravleniya nauchnogo tvorchestva F. B. Ya. Kyojpera / T. Ya. Elizarenkova; per. s angl., predisl. T. Ya. Elizarenkovej // Kyojper F. B. Ya. Trudy po vedijskoj mifologii. – М.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1986. – S. 7–27.

Elizarenkova T. Ya. Slova i veshchi v Rigvede / T. Ya. Elizarenkova. – М.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1999. – 240 s.

Ivanov Vyach. I. Dionis i pradionisijstvo / Vyach. I. Ivanov // Ser. Antichnaya biblioteka. – SPb.: Aletejya, 1994. – 343 s.

Ivanov P. V. Soteriologicheskie aspekty mitraizma / P. V. Ivanov // Obraz raya: ot mifa k utopii. Ser. "Symposium". Vyp. 31. – SPb.: SPb. filos. obshchestvo, 2003. – S. 83–86.

Kyojper F. B. Ya. Nekotorye soobrazheniya po povodu teorii Dyumezilya (v svyazi so stat'ej professora Fraya) / F. B. Ya. Kyojper; per. s angl., predisl. T. Ya. Elizarenkovej // Trudy po vedijskoj mifologii. – М.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1986a. – S. 38–46.

Kyojper F. B. Ya. Drevnij arijskij slovesnyj poedinok / F. B. Ya. Kyojper; per. s angl., predisl. T. Ya. Elizarenkovej // Trudy po vedijskoj mifologii. – М.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1986b. – S. 47–100.

Kyojper F. B. Ya. Kosmogoniya i zachat'e: k postanovke voprosa / F. B. Ya. Kyojper; per. s angl., predisl. T. Ya. Elizarenkovej // Trudy po vedijskoj mifologii. – М.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1986v. – S. 112–146.

Krisp Gaj Sallyustij. Sochineniya / per., st. i kom. V. O. Gorenshtejna; otv. red. E. M. Shtaerman // Ser. Pamyatniki istoricheskoy mysli. – М.: Nauka, 1981. – 224 s.

Kumaneckij K. Istoriya kul'tury Drevnej Grecii i Rima / K. Kumaneckij; per. s pol'sk. – М.: Vysshaya shkola, 1990 – 351s.

Miller Vs. Mifra / Vs. Miller // Enciklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona. V 86 t. T. XIXa. – Spb., 1896. – S. 515–517.

Plutarh. Izbrannye zhizneopisaniya. V 2 t. T. I / Plutarh; per. s drevnegr.; sost. i prim. M. Tomashevskoj. – M.: Pravda, 1987. – 608 s.

Rigveda. Izbrannye gimny. – M.: Nauka, gl. red. vostochnoj lit-ry, 1972. – 418 s.

Toporov V. N. Eshche raz o prirode vedijskogo Mitry v svyazi s problemoj rekonstrukcii nekotoryh drevnih indoiranskih predstavlenij / V. N. Toporov // Tezisy dokladov vo Vtoroj letnej shkole po vtorichnym modeliruyushchim sistemam. – Tartu: Izd-vo Tartuskogo gos. un-ta, 1966. – S. 50–52

Toporov V. N. Mitra, Mifra / V. N. Toporov; gl. red. E. M. Meletinskij // Mifologicheskiy slovar'. – M.: Sovetskaya enciklopediya, 1990. – S. 361.

Toporov V. N. Mitra / V. N. Toporov; gl. red. E. M. Meletinskij // Mifologicheskiy slovar'. – M.: Sovetskaya enciklopediya, 1990. – S. 362.

Trankvill G. S. Zhizn' dvenadcati Cezarej / G. S. Trankvill; per. s lat., predisl. i poslesl. M. L. Gasparova. – M.: Hudozh. lit-ra, 1990. – 255 s.

Chandra L. Transcendental Art of Tibet / L. Chandra // International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan. – New Delhi, 1996. – 234 p.

Cumont F. The Mysteries of Mitra. 2nd rev. ed. // F. Cummont; trans. from French by Thomas J. McCormack. – New York: Dover Publications, 1956. – 239 p.

Lepekhov S. Yu. Historical and cultural role of Indian Mitra and Maitreya cults in the uniting process of Eurasia / S. Yu. Lepekhov; ed. by K. Warikoo // Eurasia and India. Regional Perspectives. – London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. – P. 13–20.

MacMullen R. Paganism in the Roman Empire / R. Macmullen. – New Haven and London: Yale University Press, 1981. – 241 p.

Ulansey D. The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World. – New York: Oxford University Press, 1991. – 168 p.