

Genesis: исторические исследования

Правильная ссылка на статью:

Швыряев И.А. Исторические условия формирования и происхождения римского культа бога Митра // Genesis: исторические исследования. 2025. № 10. DOI: 10.25136/2409-868X.2025.10.76142 EDN: LFWYNO URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=76142

Исторические условия формирования и происхождения римского культа бога Митра

Швыряев Илларион Александрович

независимый исследователь

300000, Россия, Тульская обл., г. Тула, ул. Менделеевская, д. 8

✉ illarionshvyraev@yandex.ru



[Статья из рубрики "Верования, религии, Церкви"](#)

DOI:

10.25136/2409-868X.2025.10.76142

EDN:

LFWYNO

Дата направления статьи в редакцию:

04-10-2025

Дата публикации:

11-10-2025

Аннотация: Предметом настоящего исследования являются исторические обстоятельства возникновения культа бога Митры в период Римской империи. Изучению культа богу Митре посвящено достаточно большое количество научных работ, однако вопрос происхождения культа и исторические обстоятельства его формирования остаются окончательно нерешенными и вызывают многочисленные дискуссии в современном антиковедение. В статье исследуется вопрос о самом раннем этапе возникновения культа в период индоевропейской общности. На основании анализа эпиграфических и археологических данных автор рассматривает различные аспекты научной проблемы происхождения культа бога Митры и пути его проникновения в римскую империю. Особое внимание уделяется дискуссионным вопросам происхождения культа Митры на ранних этапах развития. А также рассматривается вопрос о наличии

синкремического бога Митры на Боспоре и возможность распространения в Риме культа бога Митры из этого государства Северного Причерноморья. Для анализа материала автор статьи использовал сравнительно-исторический, историко-генетический и типологические методы. Также использовались методы терминологического и лексического анализа исторических источников и традиционные методы историографического исследования: междисциплинарный, периодизации, ретроспективного и перспективного анализа, проблемно-хронологический. Основным выводом статьи является то, что культ Митра зародился еще в эпоху индоевропейской общности в V-III тыс. до н.э. и эволюционировал в период индоиранской общности. В Древнеиранском обществе он имел очень большое значение, что нашло отражение в его половинчатом положении в новой религии персов – зороастризме. А затем через Боспорское государство проник в Римскую империю став там одной из основных религий античности. Автор статьи приходит к выводу что одним из путей проникновения митраизма в Рим является Боспорское государство. Предложена авторская интерпретация накопленного в современном отечественном и зарубежном историко-научном дискурсе опыта осмысливания историографических и конкретно-исторических компонентов изучения феномена митраизма и истории его происхождения.

Ключевые слова:

культ бога Митры, римский митраизм, индоевропейская общность, анимизм, Персия, Ригведы, Авеста, Боспорское царство, синкремический бог, боспорские фиасы

Большой интерес в исторической науке к той роли, которую играл в истории древности культ Митры, вызван его чрезвычайной распространенностью во времени и пространстве: от бронзового века до поздней античности, от Индии до римской Британии. Среди прочего, археологические источники свидетельствуют о поклонении этому божеству и на территории нашей страны, в Боспорском Царстве. В совершенно разных государствах культ бога Митры часто занимал высокое положение в иерархии божеств. Известны слова историка XIX века Э. Ренана, о том, что мир стал бы митраиским, если бы не стал христианским. Конечно, это категоричное утверждение не разделяется современными исследователями, но заключенная в нем мысль имеет рациональное зерно: митраизм действительно оказал серьезное влияние древние общества. Так, еще до того, как о Митре узнали в Риме, его культ был распространен в Ахеменидском Иране и занимал там одно из ведущих положений в системе зороастризма. В пантеоне Кушанского государства культ Митры был одним из главных.

В самой Римской империи он распространился практически по всей территории и претендовал на статус государственной религии. В связи с этим, чтобы лучше понимать особенности позволившие культу Митры распространиться на столь широкой территории, необходимо изучение самых ранних периодов его истории. Также остается пока окончательно не решенным вопрос о путях проникновения митраизма в Римскую империю. Актуальность темы исследования обуславливается важностью религии в функционировании обществ античности, и соответственно, важностью ее изучения для понимания общественных процессов той эпохи. Необходимость изучения именно митраизма обуславливается широтой его географического охвата и высоким распространением этого культа среди народов древности. Таким образом, цель статьи проанализировать имеющиеся источники и основные теории происхождения культа бога Митры и после изучения всех обстоятельств восстановить по возможности

происхождение культа и пути его проникновения в римскую империю с учетом современных данных. Источниками работы являются письменные сочинения древних авторов, археологические и эпиграфические находки. Для решения целей и задач были использованы следующие методы: для анализа материала автор статьи использовал сравнительно-исторический, историко-генетический и типологические методы. Также использовались методы терминологического и лексического анализа исторических источников и традиционные методы историографического исследования: междисциплинарный, периодизации, ретроспективного и перспективного анализа, проблемно-хронологический.

На сегодняшний день есть несколько гипотез происхождения культа Митры. Работ, посвящённых исследованию культа Митры достаточно много, но незначительное количество работ рассматривают ранние этапы развития митраизма. Нам представляется крайне важным рассмотреть именно истоки становления культа Митры. Ведь в религиях, заложенный при их основании фундамент, продолжает оказывать значительное влияние и на всю дальнейшую их историю. Поэтому, крайне важно выяснить истоки митраизма, чтобы понимать его особенности в последующие исторические периоды. [\[1, с. 75\]](#). Также остается вопрос почему в столь разных странах был почитаем культ Митры, пути проникновения митраизма в римскую империю возможно дадут ответ нам на эти вопросы.

Первые, самые ранние следы культа Митры относятся к периоду индоевропейской общности, то есть хронологически к V-III тыс. до н.э. [\[1, с. 76\]](#). У иранских племен еще до религиозной реформы Зороастра был развитый культ бога Митры. В царстве Ахеменидов мы видим уже четко сформировавшийся культ. В результате персидских завоеваний он получил собственную жизнь в иной культурной среде, сохранившись там и после падения Персии, в период эллинизма, достигнув своей вершины в Римской империи [\[2, с. 12\]](#).

Почему поклонение богу Митре совершенно разными народами, проживающими на различных территориях, входившими в самых разных государствах просуществовало столь длительное время и было столь популярно? Безусловно, можно ответить на этот вопрос если обратиться к самому образу светоносного божества-воина, защитника мира и справедливости, привлекавшего к себе не только военную аристократию, но и рядовых людей.

Изначально бог Митра был у индоиранцев богом договора. В условиях разложения родоплеменных отношений, когда между племенами в условиях возникают конфликты значение договора, который заключается между человеком или общиной и богами естественно возрастает. Если мы обратимся к непосредственно значению слова Митра, то можем увидеть, что от авестийского *mīθga* (договор) и происходит средперс. Михр-Митра. Затем помимо договора между человеком и богом, к функциям Митры добавляется поклонение ему как богу воинов. Данный бог защищает справедливость, он на стороне праведного (ашавана) и в тоже время бог справедливости на суде в загробном мире. Самые ранние источники письменного упоминания Митры мы можем найти в митанийских текстах. В XVII-XIII вв. до н.э. в Северной Месопотамии было такое государство Митанни. Исторической науке известен договор 1380 до н.э. между царем Митанни и царем Хетской державы. Этот договор соединяет обращение к таким божествам как Митра, Варунне, Индре и братьям-близнецам Насатья. Все эти божества индоиранские (арийские).

Возвращаясь к истокам формирования митраизма во времена индоевропейской языковой

общности нам представляется достаточно убедительной эта широкая дата V-III тыс. до н. э. Вопрос религии индоевропейцев в исторической литературе освещается крайне противоречиво. Так, например с точки зрения школы М. Мюллера [3] решение проблемы зарождения религиозных культов индоевропейцев находится в сравнительном языкоznании и более того представители данного направления считали его, исключительно единственным. Конечно, в свете современных знаний от такой категоричности можно отказаться, но есть у представителей школы М. Мюллера выводы актуальные и сегодня. Это, то, что одухотворение сил природы и есть та основа, на которой зиждиться практически все мифы индоевропейцев и мы полностью согласны с его выводом. Несколько по-другому решает проблему происхождения мифов индоевропейцев теория Дюмезиля и его последователей [4,5,6], некоторые ученые признают ее неисторичной [5, р. 5] что отмечает сам Дюмезиль, но то, что обращается внимание на социальные стороны основы религиозных воззрений индоевропейцев представляется важным. Дюмезиль также создает 3-ступенчатую структуру сообщества богов, которая, по его мнению, непосредственно отражает трехчастное деление общества, наблюдаемое повсеместно у индоевропейских народов. Он также считает, что такое разделение присутствует у индоевропейцев на протяжении всей их истории. безотносительно по отношению к существующей картине развития общества, невзирая на социальное и идеологическое развитие.

В отличии от теории Дюмезиля, у А. Мейе [7] совершенно иная точка зрения на религиозную жизнь индоевропейской общности. Выводы ученого не столь категоричны как у Демюзиля, но в тоже время более логичные. А. Мейе согласен с выводом М. Мюллера о весомой роли религии в жизни индоевропейской общности и с тем, что одухотворение сил природы является основой мифологических представлений индоевропейцев. И надо заметить, что одухотворенность переходит в этот период не только на природные явления, но и на общественные стороны жизни, самих людей и любых других предметов. А. Мейе соглашаясь с этими выводами идет дальше, он приходит к выводу что у индоевропейских народов лингвистическое обозначение слова божество относительно похожи. На примере слова *deiwo* Мейе восстанавливает что значение его одинаково называя понятие неба, света и также оно употребляется в смысле подателя благ. Он впервые отделяет смертное человеческое существование от ипостаси небесного существования, то есть божественного и бессмертного. Удивляет уже в этот период нет одинакового понятия обозначающие культовые действия во время проведения религиозного обряда, понятия жреца, а также нет сходства и в названии места отправления культа. И Мейе приходит к выводу, что общие религиозные установления и проведения культа отсутствуют, то есть в период общности индоевропейских племен нет определенного религиозного единства. Но ученый отмечает общие специфические черты религиозного мировоззрения индоевропейцев, по его мнению, они заключаются в обожествлении природных сил и социальных явлений [7, р.384]

Таким образом вывод А.Мейе. заключается в том, что характер божества индоевропейского общества это некое природное или социальное явление имеющее исключительное значение причем это не конкретное лицо, а сама сущность явления его внутренняя сила, культ религиозный в тот период адресовался самой природе и социальным силам. Это все соответствует анимистической стадии первобытной религии индоевропейской общности, на этой стадии есть некое понятие о духовной силе оно едино и не отделяется напрямую от какого-то либо одухотворенного предмета и природного или социального явления, которое обожествляется. Мы можем сделать

вывод о сущности индоевропейской религии, что это анимистический этап ее развития [8, с. 15]. Это понятия анимизма можно увидеть и в более позднее время у многих индоевропейских народов, в частности, это наблюдается и в древнегреческой и древнеримской религиозной картине мира. Специфические черты анимизма выражаются в том, что одушевление распространяется на все что окружает человека, а также и его самого. Но А. Мейе замечает еще один аспект в религиозных взглядах периода индоевропейской общности. Он появляется позднее нежели одухотворение природных и социальных явлений, но он крайне важен в генезисе религиозных воззрений. Данный аспект заключается в противопоставлении земного и небесного, то есть человеческого и божественного. В этом новом слое религиозных воззрений мы видим божества и самого человека, как антагонистов. Современные ученые соединяют первый анимистический пласт религиозных представлений индоевропейцев с теорией «маны». Сущность «маны» заключается в неком общем понятие, которое включает в себя сверхъестественное содержание идеи предметов и явлений [9, с. 192]. И в контексте нашего исследования мы через теорию мана противопоставляем человека и некое божество, через понятие deivos. Такое противопоставление связано с определенным этапом генезиса социальных отношений в первобытном обществе, когда вождь племени начинает отделяться от самого племени, не представляя прежнего единства и получает некую сакральную власть (9, с. 193). И вот в таких исторических обстоятельствах и зарождается культ Митры.

Появление и развитие самого раннего этапа становления культа Митры имеет ограниченные данные на сегодняшний день, это только этимологические доказательства. Но автору статьи именно они и представляются весьма значимыми. Большую работу по сбору таких данных провел А. Мейе [7, с. 334]. Так в Ригведах [10] слово Mītra употребляется в двух смыслах первое значение обозначает имя бога, а второе в значении друг, отсюда mitram- дружба. Отметим, что и в Авесте [11] мы встречаем два значения слова mīvra имя бога так обозначается и в тоже время данное слово выступает в значении договор. Также если обратить внимание на схожесть слов в авестийском языке на слово mīvrodruj (нарушитель договора) и на слово на санкрите mitradruh (неверный друг, предатель), то такое распространение одинаковых корней в языках индоевропейской семьи призывает более тщательно посмотреть на проблему схожести значений данных слов позволяет сделать нам вывод о том, что в период единой индоевропейской языковой общности мы можем говорить о наличии некого единого термина который означал понятие взаимосвязанности или тесного общения. Эта гипотеза подтверждается если мы посмотрим и на другие языки этой группы, например новоперсидское mihr (Солнце, любовь) [6], согдийское m'utr (дружба) [12, р.150], латинское communis [7, р. 334]. На наш взгляд объяснить, что в системе религиозных взглядов индоевропейцев появляется одухотворенное явление, обладающее единой сущностью, может русское слово мир. В нашем языке данное слово имеет несколько значений, это спокойствие, это вселенная и это община. Близкие по звучанию слова и в других славянских языках польском чешском и других. Таким образом мы можем сделать вывод что в период существования индоевропейской общности возникает самое раннее понятие Митры в значении общины и в значении некой сакральности и одухотворения, то есть формируется общее индоевропейское мировоззрение, которое затем сохраняется, когда индоевропейская общность распадается. По всей видимости это общее одухотворенное понятие было на столько глубоким и значимым что сохранилось пусть и в несколько измененном виде в последующие эпохи. И это возможно объясняет столь широкое распространение культа бога Митры в последующие эпохи. Это общее понятие

выросло из социальных явлений, которые впоследствии определили этические [3, с. 64]. Итак, в своем исследовании мы приходим к выводу что в самом древнейшем периоде развития Митра, не являясь собственно богом в эпохе индоевропейской общности в лингвистическом значении и в социально-экономическом обладал определенным единством понятия одухотворенности. Появляется понятие общего социального устройства общины и ее традиций, и установок в этическом понимании. И в тоже время осознавая важность взаимодействия между людьми в общине этому понятию придается сакральная сила, соединяя образцы поведения между людьми и неким образом жизни всей индоевропейской общиной.

С разделением индоевропейской общности наступает второй этап развития митраизма на рубеже II-1 тысячелетия до нашей эры в период существования индоиранской общности. Вызывает серьезные дискуссии в исторической науке вопрос местонахождения археологических культур этого периода. Одна из основных гипотез относит первое появление носителей индоиранской культуры в регион современной Средней Азии. [12, р.30]. Это подтверждают и исследователи М. Мюллер, Х. Лассен, Ф. Шпигель, А. Шлегель [12, р. 196-203] и отечественные историки, например И.М. Дьяконов [13], указывая земледельческие оазисы Юга Средней Азии отмечают этническую близость индоиранской общности, например культура Намазга VI и Андроновская культура степных племен. Точка зрения ученого И.М. Дьяконова представляется весьма логичной и доказуемой. Таким образом следующим этапом становления культа бога Митра - это эпоха индоиранской общности. В первой половине II тыс. до н.э. население индоиранской общности скорее всего уже расселилось на значительной территории Средней Азии [13, с. 388]. Источниками о религиозной роли бога Митры служат Веды древнейших индийцев и Авеста древнейших иранцев, конечно, эти источники появились уже после распада древнеиранской общности, но анализ данных древнейших памятников позволяет получить интересный материал по общей религиозной картине в те времена, когда это была одна языковая общность. По мнению Г.А. Кошеленко [14, с. 79] не стоит реконструировать элементы индоиранской общности на сравнении двух письменных источников и выделяя в них общее делать вывод что это и является индоиранской религиозной жизни. По его мнению, одинаковые явления вероятнее всего объясняются неким сходством начальных зарождающихся принципов религиозной жизни в период индоиранской общности, а также определенным сходством социально-экономического развития уже в тот период, когда индоиранская общность разделилась. Автор статьи соглашается с такой постановкой вопроса. Так если мы обратимся к анализу текстов Ригведы и Авесты, то можем увидеть достаточно много описаний значимой роли царей земных и небесных. В частности, В. Миллер считает, что в Ригведе отражены непосредственно функции индийского царя, когда идет описание дворца Митры и Варуны с тысячью дверей [7, р.47]. В священных текстах Авесте и Ригведе значительное внимание уделяется не только небесному отражению богов царей, но и непосредственно земным царям. Еще Ольденберг обращал внимание на непосредственное взаимодействие царской власти и Митры и Варуны, а также одинаковые черты бога Митры в текстах Авесты и Ригведы. [6, р. 158]. А Дюмезиль формулирует точку зрения что в иранском пантеоне непосредственно личность царя олицетворяет идею высший независимости, то есть суверенитета [4].

Но, во II тысячелетии до н.э. у индоиранских племен, расселившихся на территории юга средней Азии и оседлых, и кочевых, еще нет государства. Тогда надо учесть, что идея бога Митры о царе небесном как противопоставление или отражения царя земного, это

более поздние наслоения, когда у индийцев и иранцев уже появилось государство. Но как же объяснить сходство? Скорее всего мы можем предположить, что это некий одинаковый взгляд на функции бога Митры в период индоиранской общности, и в тоже время определенным сходством социальных условий в период, когда они уже разделились. Таким образом сравнивать тексты Ригведы и Авесты нужно не формально, а учитывать конкретные исторические обстоятельства того или иного периода.

В итоге формирование культа Митры непосредственно связаны с реформами одной из самых ранних религий индоевропейской общности во II тысячелетии до н.э. арийскими жрецами в тот период, когда все арийцы пребывали на территории Ближнего Востока. Брахманы ввели понятие вселенского порядка, от которого все зависит в земной жизни [15 с 44-55, 16 р.29-33]. Этот вывод следует из того, что тексты Махабхарата и Рамаяны повествуют о событиях, географически расположенных как раз на Ближнем Востоке и только гораздо позднее в конце II тыс. до н.э.- начале I тысячелетия до н.э. индоарии дошли до полуострова Индостана. Древнее царство Митанни располагалось в верховьях Тигра и излучине Ефрата. Население данного государства в XVII-XIV вв. до н.э. состояло из хурритов и интересующих нас арийцев. Доказательством проживания арийских племен на этой территории могут служить имена богов и царей Митаннийского царства, например Mitra, Mitrasil. Согласно тексту Ригведы у индийских арийцев Митра один из Адитьев, совместно с Варуной защищает закон риту. Необходимо пояснить, что Адитьи это сыновья богини Адити и Митра один из них [10, II, 27; III, 59; V, 62; V, 69; VII, 61]. На древнеиндийском mitra означает друг, дружба. Дети богини Адитьи принадлежат к небесным божествам и защищают вселенский закон аше. Согласно Авесте, Митра бог Солнца и судья, он воюет на стороне справедливости, это бог- воин. (10) Изначально бог Митра прежде всего богом договора между людьми и божествами, а также непосредственно между людьми. Солярным божеством он становится позже.

Следующий этап развития митраизма — это эллинистическо-римский вариант. Нarrативных источников, к сожалению, в науке на сегодняшний день нет и источниками являются найденные митраистские надписи и святилища-митреумы. Наиболее популярный миф этого периода это убийство быка богом Митрой, бык как первое творение Юпитера-Ормазда. Эта самый значимый сюжет римского митраизма, который наиболее часто изображается в найденных митреумах. По мнению Франца Кюмона такая история могла родиться в среде пастухов. Побеждая быка, Митра получает звание «бога, крадущего быка» (βοικλόπος θεός) [17, с. 175-176]. Почему мы считаем, что сцена тавроконии появилась в более поздний этап нежели этап индоиранской общности? Для индоарийской общности бык является сакральным священным животным [18, с. 100]. И следовательно мы приходим к выводу что таврокония в митраизме более поздняя мифологическая идея и скорее всего ближневосточного происхождения. И в истории правления ахеменидских царей в самый ранний период мы находим свидетельства событий, которые могли лежать в основу этого мифа. Это достаточно известное событие произошло в 524 году до н.э. иранский царь Камбис III, завоевав Египет принимает титул фараона и участвует в религиозном ритуале, в ходе которого совершает убийство священного быка. [19, III, 27-29]. Историки античности дают крайне отрицательную оценку этому событию. По мнению М. А. Дандамаева [20, с. 63] Камбис III не нарушал правила религиозной жизни Египта и не осквернял чувства верующих, а вел себя, как фараон, согласно законам того времени. [2, с. 64] Таким образом иранский царь действовал, как фараону Египта и поэтому активно участвовал в религиозной жизни. Сама личность Камбиса III пользовалась большим уважением среди ираноарийской знати как мидийской так и персидской, особенно военной. Его деятельность можно сравнивать с

детальностью Кира III, он, также продолжая успешную внешнюю политику и расширяя территорию персидского государства. Этот царь опирался на военную знать, поэтому не сокращал их полномочия. Автор статьи соглашается с точкой зрения отечественных ученых [21, с. 14] что высокий авторитет среди воинского сословия личности царя Камбиса III в персидском обществе способствовал проникновению культа бога Митры в среду эллинистических царей, например Митридат Евпатор VI. Закономерно, что царь-воин будет крайне почитаем не только в военной среде, но и среди простого населения, воспринимаясь как защитник. Мы можем сделать следующий вывод, что поклонение богу Митре приобретает образ бога справедливости и защитника от врагов, бога, который борется со злом. Убийство священного быка начинает восприниматься как ритуал, а бог Митра как царь-жрец. Священный огонь Митры в период Аршакидов и Сасанидов находившийся на востоке Ирана почитался варной вайшья, то есть скотоводов и земледельцев. А это означает, что вывод Кюмона о зарождении культа в Персии совершенно справедлив. В отношении зарождения бога Митры. возможно, что в Ахеменидском Иране божество Митра помимо того, что было богом защитником, и вселенского закона становится еще и богом покровителем власти царя [15, с. 11-15]. Таким образом мы видим зарождения представлений о боге Митре претерпевает изменения и наслеия начиная с индоевропейской общности через период индоиранской общности. Возникает вопрос до конца нерешённый современной исторической наукой, каким образом культ попадает в Римскую империю.

Существует несколько точек зрения о путях проникновения митраизма в римскую империю. Автору статьи представляется, что наиболее исторически объективной может стать гипотеза проникновения культа бога Митры в Рим с территории Боспорского царства. Отечественными историками В. Д. Блаватским и Г.А. Кошеленко в 1966 были проанализированы терракотовые статуэтки из Боспора. Ученые сделали вывод что данные фигурки доказывают наличие в Боспорском государстве особого синкретического культа Митры-Аттиса. Этот религиозный культ проник на территорию Северного Причерноморья в период завоеваний Митридата VI Евпатора, царя Понтийского царства. Блаватский и Кошеленко также выдвигали предположения что это совпадает с появлением в период эллинизма на Востоке иранского бога Митры и распространения его культа. Также ими было подчеркнуты характерные одинаковые черты боспорского синкретического культа с римским вариантом митраизма [22]. Зарубежные историки, в частности, Эд. Вилль [23] резко раскритиковали данную точку зрения., утверждая, что это фигурки Эрота в специфической азиатской одежде. Но шведский ученый Петр Бесков увидел феномен боспорского варианта распространения митраизма [24, п.15]. Спустя несколько десятилетий Г. А. Кошеленко и А. А. Масленников [25] написали статью с учетом новых археологических данных и оспаривают мнение Эд. Вилля доказывая верность выводов относительно боспорского варианта синкретического культа бога Митры на Боспоре [25, с. 185]. Историки, определяя, что статуэтки в Мирмекии и в поселении «Полянка» были созданы намного приблизительно лет на сто раньше, чем доказательства проникновения культа бога Митры в Риме. Ученые считают, что проникновение синкретического культа Митры-Аттиса относятся ко II-I вв до н.э. На основании современных нарративных и археологических данных автор предполагает, что распространение боспорского варианта митраизма по всей видимости возникло среди ираноязычных варваров, проживавших на Боспоре [26, 24, 9] и от них мог проникнуть в армию римского гарнизона, так в основном она состояла из фракийцев. [27, с.174] Бог Митра как солнечный бог и покровитель воинов был близок им. [27, с. 357] Учитывая, что Митра покровитель царей, то его культ проникает на Боспор и в связи завоеваниями

Митридата VI Евпатора. По нашему мнению, это связано с изначальным родством с древними иранцами. А также связывает династию с Ахеменидами [\[27, с. 356\]](#)

Таким образом мы делаем вывод что один из возможных этапов развития культа бога Митры и его дальнейшее проникновение в Рим - это синкретический культ Боспорского царства на рубеже II-I вв. до н.э. Необходимо упомянуть о существовании синдских фиасов на Боспоре и по мнению шведского историка Петра Бескова митраизм среди членов этих объединений был достаточно распространен. Фиасы это религиозные союзы в боспорском государстве куда входила местная знать также они выполняли функции местного управления. И Блаватский, и Кошеленко еще ранее Бескова в своей статье говорили о поклонении культу Бога Высочайшего в боспорских фиасах. А это и есть синкретический культ, включающий в себя и культ бога Митры. М.И. Ростовцев самым первым обратил внимание на фиасы Боспорского царства и увидел в них особую важность во всех сферах жизни того времени и уточнив их состав: это были купцы и воины [\[28, с. 128\]](#). В дальнейшем в римском варианте митраизма мы будем наблюдать похожие митристские общинны. Современные археологические находки подтверждают эту гипотезу, так 2015 году в Ростовской области найден фрагмент терракотовой статуэтки, относящийся к боспорскому синкретическому богу, Митре [\[29\]](#).

В заключении статьи мы делаем следующие выводы культа Митры зарождается в эпоху индоевропейской общности, это один из самых древнейших религиозных культов который переживая наслаждения последующих эпох длительное время сохранял большую популярность и сыграл немаловажную роль в истории. Впоследствии Митра становится богом справедливости и закона, богом, который сохраняет определенный порядок, доставшийся от предков, а жрецы и воины следят за соблюдением данного порядка. В то время он вместе с Индрой, они составляют божественную пару. В процессе эволюции индоарийских племен, когда они разделяются на две ветви, индоарийскую и иранскую это парное единство уходит. В индийском пантеоне Митра становится самостоятельным божеством, принадлежащего к среднему уровню богов. Индра же представитель рода дэвов в забвении остаются в Персии. После создания у древних персов государства, Митра получил также получил функции как бог царей, в добавок к уже появившимся у него «дополнительным» функциям бога воинов (активно защищавших закон) и бога солнца. В Древнеиранском обществе он имел очень большое значение, что нашло отражение в его половинчатом положении в новой религии персов – зороастризме. Там он не был включен в число Амеша-Спентов (вечных святых), видимо из-за боязни политеизма, но был «назначен» главой всех младших божеств язатов. Отвечая на один из дискуссионных вопросов каким образом культа бога Митры проник в Римскую империю и стал там одним из важнейших культов, мы делаем вывод, что один из возможных этапов развития культа бога Митры и его дальнейшее проникновение в Рим может быть синкретический культа бога Митры в Боспорском царстве возникший на рубеже II-I вв. до н.э.

Библиография

1. Древний Восток и античный мир. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972.
2. Чередниченко А. Г., Шенцов М. Е. Проблема генезиса "иранского митраизма". // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Вып. 12. История. Политология. Экономика. Информатика. 2009. № 15 (70). С. 11-15.
3. Мюллер М. Сравнительная мифология. М.: Тип. Грачева и К., 1863.
4. Dumézil G. Mitra-Varuna. Р.: Zone Books, 1988.
5. Dumézil G. Les dieux des indo-européens. Р.: Presses universitaires de France, 1993.

6. Oldenberg H. *La religion du Veda*. P.: Motilal BanarsiDass Publ., 1988.
7. Meillet A. *Linguistique historique et linguistique générale*. P.: É. Champion, 1951.
8. Чередниченко А. Г., Шенцов М. Е. К вопросу о причинах нравственного прогресса в идеологии римского митраизма в IV-V вв. // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 2 (28). С. 11-22. EDN: OJUEJX
9. Францов Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
10. Ригведа. В 3 тт. / пер. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989–1999.
11. Авеста / Михр-Яшт (Яшт X) / Пер. И.М. Стеблин-Каменского // Авеста в русских переводах (1861–1996); под ред. И.В. Рака. – СПб.: РХГИ, 1997. – 473 с.
12. Benveniste E. *Textes sogdiens*. P.: P. Geuthner, 1940.
13. Дьяконов И. М. История Мидии. Изд-во АН СССР. М.-Л., 1956.
14. Кошеленко Г. А. Ранние этапы развития культа Мифры. // Древний Восток и античный мир. М.: МГУ, 1972. С. 75-84.
15. Вильхельм Г. Древний народ хурриты: очерки истории и культуры. М.: Наука, 1992.
16. Moulton J. H. *Early Zoroastrianism*. L. Y.: Constable, 1913.
17. Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб.: Евразия, 2018.
18. Чистяков Н. В. Интерпретации сцены тавроктонии в мистериях Митры / Н. В. Чистяков // Homo Loquens: язык и культура: Сборник научных статей, докладов и переводов: Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием, Санкт-Петербург, 20-21 апреля 2023 года. – Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, 2023. – С. 94-104. – EDN NPREFP
19. Геродот. История. пер. с древнегреч. Г.А. Стратановского. М.: изд. АСТ: ОГИЗ, 2024.
20. Дандамаев М. А. Политическая история Ахеменидской державы. М.: Наука, 1985.
21. Клаусс М. Римский культ Митры: бог и его мистерии. М.: Касталия, 2022. С. 250.
22. Blawatsky V., Kochelenko G. *Culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire*. Leiden: Brill, 1966. 36 с.
23. Will Ed. Origine et nature de mithraicisme // Etudes Mithriaques. Actes du 2-e Congres International. Teheran, 1978.
24. Beskow P. The Rountes of Early Mithraism // Etudes Mithriaques. Actes du 2-e Congres International. Teheran, du 1-er au 8 septembre 1975. Leiden; Teheran; Liege, 1978. С. 7-18.
25. Кошеленко Г. А., Масленников А. А. Еще раз о культе Митры-Аттиса на Боспоре. ДБ. 2003. № 6. С. 184-187.
26. Силянтьева П. Ф. Терракоты Пантикопея. В: Кобылина М. М. (ред.). Терракотовые статуэтки. Пантикопей. Ч. III. Москва: Наука, 1974. С. 5-37 (САИ Г1 11).
27. Пругло В. И. Терракотовые статуэтки всадников на Боспоре. В: Кобылина М. М. (ред.). История и культура античного мира. Москва: Наука, 1977. С. 177-183.
28. Ростовцев М. И. Государство и культура Боспорского царства: гл. VI, с. 124-133. // Вестник древней истории. 1989. № 4 (191).
29. Суворова Н. И. К вопросу о распространении Понтийского синкретического культа Мена – Митры – Аттиса на Боспоре // МАИАСП. 2021. № 13. С. 715-729. DOI: 10.53737/2713-2021.2021.13.42.022 EDN: IDKZPQ

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемый текст «Исторические условия формирования и происхождения римского культа бога Митра» представляет собой исследование историко-религиозной тематики, цель которого автор определяет как «проанализировать основные теории происхождения культа бога Митры и после скрупулёзного изучения всех обстоятельств реконструировать по возможности происхождение культа и пути его проникновения в римскую империю». Работа таким образом заявлена с одной стороны как полноценный историографический обзор, с другой стороны как самостоятельное исследование по той же проблематике (Исторические условия формирования и происхождения...), причем автор не поясняет, каким образом он намеревается провести «скрупулёзное изучение всех обстоятельств реконструировать по возможности происхождение культа и пути его проникновения в римскую империю» т.е. круг источников именно авторского исследования не заявлен в начальной части текста и не отражен в библиографическом списке. Сноски на тексты типа «Ригведа» или «Авеста» помещены внутри текста т.е. оформлены с нарушениями стандартов оформления научных текстов, прочие сноски также оформлены не без нарушений: к примеру «Отечественные историки, например И.М. Дьяконов [15, р. 196-203] указывая земледельческие оазисы Юга Средней отмечают...», под номером 15 в списке стоит работа Benveniste E. *Textes sogdiens.* Р.: P. Geuthner, 1940. Важное в контексте работы утверждение «М.И. Ростовцев, наверное, практически самым первым обратил внимание на фиасы Боспорского царства...» не сопровождается никакими сносками вообще, в библиографическом списке Ростовцев отсутствует. В самом библиографическом списке доминируют работы XIX-XX вв., весь XXI век представлен двумя статьями 2009-2010 гг., таким образом научно-методический контекст работы не актуализирован, методология исследования не заявлена. Стилистика текста и его правописание местами не соответствует научному характеру статьи: «Выходит иранский царь действовал, как и должно было фараону Египта и поэтому активно участвовал в религиозной жизни» или «Отсюда мы делаем вывод популярность среди воинского сословия личности царя Камбиса III в персидском обществе способствует проникновению культа бога Митры в среду милитаристских эллинистических царей, например Митридат Евпатор VI, солдат римской армии во II в до н. э.- IV в н.э.(?)». Содержательно работа сводится к ограниченному историографическому обзору и авторской оценке существующих теорий: «На основании нарративных и археологических данных автор предполагает, что распространение боспорского варианта митраизма по всей видимости возникло среди ираноязычных варваров, проживавших на Боспоре», под археологическими данными здесь подразумеваются публикации 1970-ых гг. Таким образом, научная ценность данного текста представляется ограниченной, по сути это авторский оценочный комментарий к корпусу публикаций XIX- середины XX века, в то время как необходимость исправления недочетов в стилистике работы, правописании, оформлении и т.д. не подлежит сомнению.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования является процесс генезиса и эволюции культа бога Митры,

начиная с представлений периода индоевропейской общности вплоть до его оформления в римский митраизм. Автор акцентирует внимание на наименее изученных ранних этапах, что задает верный фокус для раскрытия темы.

Автор заявляет адекватный теме методологический аппарат, включающий сравнительно-исторический, историко-генетический, типологический методы, а также методы терминологического и лексического анализа. На практике в статье прослеживается применение сравнительного анализа и историко-генетический подход. Лингвистический анализ является одной из сильных сторон работы. Однако заявленные междисциплинарный и проблемно-хронологический методы раскрыты в меньшей степени. Структура статьи, скорее, следует классическому хронологическому принципу, нежели проблемному.

Актуальность темы убедительно обоснована автором. Изучение митраизма остается одним из ключевых направлений в исследованиях религий античности в силу его масштабного распространения, синкретического характера и конкуренции с ранним христианством. Подчеркивание недостаточной изученности ранних этапов и путей проникновения культа в Римскую империю указывает на существующую научную лакуну. Научная новизна статьи заключается в комплексном подходе к рассмотрению культа Митры на протяженном историческом отрезке и в масштабном пространстве. Новизна проявляется в аргументированной поддержке и развитии гипотезы о боспорском пути проникновения митраизма в Римскую империю через синкретический культ Митры-Аттиса. Апелляция к новым археологическим находкам и полемика с зарубежными исследователями укрепляет эту позицию.

Структура статьи в целом логична и соответствует хронологическому развитию культа. Во введении автор четко ставит цели и задачи. Однако в основной части присутствуют некоторые недостатки. Стиль изложения неровен. Встречаются как научно выверенные пассажи, так и излишне упрощенные или описательные формулировки. Композиция нарушена длинным избыточным экскурсом в теорию «маны» и анимизма. Содержание демонстрирует хорошую осведомленность автора об историографии вопроса, но анализ некоторых источников («Ригведа» и «Авеста») мог бы быть более глубоким и конкретным.

Список литературы соответствует теме. Присутствуют ссылки на источники. Однако оформление библиографии не соответствует общепринятым стандартам, требуется унификация по ГОСТу.

Автор успешно встраивается в научную дискуссию, что проявляется в критическом отношении к категоричным утверждениям Э. Ренана; сравнительном анализе теорий М. Мюллера, Дж. Дюмезиля и А. Мейе; активной полемике с Эд. Виллем и поддержке точки зрения В. Д. Блаватского, Г. А. Кошеленко и П. Бескова. Эта полемичность является достоинством работы.

Выводы статьи обширны и в целом подводят итог проведенному исследованию. Они отражают эволюцию культа от индоевропейской «одухотворенной общности» до богачаря, воина и защитника справедливости в Римской империи, а также подчеркивают боспорскую гипотезу как ключевой путь проникновения. Статья будет полезна не только специалистам по античным религиям, но и более широкому кругу историков, занимающихся проблемами культурных трансферов, религиозного синкретизма и взаимодействия цивилизаций в древности.

Статья представляет собой в целом завершенное исследование, предлагает аргументированные решения дискуссионных вопросов и вносит вклад в изучение митраизма. При условии устранения вышеназванных недостатков статья может быть рекомендована к публикации.

